

A África que transborda: Erica Malunguinho e os atravessamentos subjetivos da diáspora africana na política brasileira

Overflowing Africa: Erica Malunguinho and the subjective crossings of the african diaspora in Brazilian politics

Maria Clara Conrado de Niemeyer Soares Carneiro Chaves

Mestra em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva /PPGBIOS-UFRJ.
Membro do Laboratório de Africologia e Estudos Ameríndios
Geru Maa/UFRJ.

RESUMO: Este trabalho foi realizado a fim de cumprir os objetivos do Núcleo de Filosofia Política Africana do Laboratório Geru Maa de Africologia e Estudos Ameríndios (CAPES-UFRJ), no qual se aborda a existência de Erica Malunguinho e seus atravessamentos subjetivos distintos e pluriversais como uma descendente da diáspora africana no Brasil, ao passo em que tais configurações de sua existência se expressam na figura pública e política da deputada estadual do Estado de São Paulo. O corpo-território vivo, negro e transexual desta mulher é a memória potente de uma África presente e ancestral. Um continente que incomoda, transgride e transborda conforme ultrapassa uma barreira transterritorial de constituição ontológica de seus povos

PALAVRAS-CHAVE: RACISMO; GÊNERO; FILOSOFIA POLÍTICA;
MULHERES NEGRAS NA POLÍTICA; FILOSOFIA AFRICANA.

ABSTRACT: This work was carried out in order to fulfill the objectives of the African Political Philosophy Nucleus of the Geru Maa Laboratory of Africology and Amerindian Studies (CAPES-UFRJ), in which the existence of Erica Malunguinho and her distinct and multi-universal subjective crossings are approached as a descendant of the African diaspora in Brazil, while such configurations of its existence are expressed in the public and political figure of the state deputy of the State of São Paulo. The living, black and transsexual body-territory of this woman is the potent memory of a present and ancestral Africa. A continent that bothers, transgresses and overflows as it crosses a transterritorial barrier of ontological constitution of its peoples

KEYWORDS: RACISM; GENRE; POLITICAL PHILOSOPHY; BLACK
WOMEN IN POLITICS; AFRICAN PHILOSOPHY.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho aborda o tema da pluriversalidade dos atravessamentos subjetivos de composição ontológica de um ser africano na diáspora brasileira em termos de política. Diante disso, a escolha de Erica Malunguinho como elucidação do proposto é, sobretudo, uma escolha política. Erica é uma mulher negra, transexual e nordestina. Ademais, expressa sua fé segundo os princípios das religiões de matriz africana. Elegeu-se deputada estadual pelo Estado de São Paulo, em 2018, pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL). Assim, é a primeira mulher trans a ser eleita para a Assembleia Legislativa de São Paulo (ALESP), bem como é a primeira trans a ser eleita na história da democracia brasileira e a primeira mulher negra transexual eleita do mundo.

Como representante eleita, tem por diretriz para sular seus trabalhos as pautas de raça, de gênero e de igualdade de direitos aos LGBTQI+ e de liberdade religiosa na Mandata Quilombo, nome conferido à sua equipe. Trazer a palavra “mandato” no feminino demonstra os propósitos dessa legislatura: políticas interseccionais e estruturantes com enfoque na raça e no gênero que rompam com a hegemonia da língua portuguesa. Além disso, a Mandata Quilombo é um princípio de “trair a linguagem, emancipar movimentos”, proposição artístico-política-poética de “Pretofagia”, do artista negro e carioca, Yhuri Cruz.

Malunguinho, assim como Yhuri, também é artista. Nesse sentido, as interseções entre arte e política proporcionaram a contramão da história de Erica, já que esta, contrariando as estatísticas brasileiras que estimam que uma pessoa trans vive cerca de 35 anos, metade da média nacional, completará seus 38 anos. Logo, além de artista plástica, mestra em Estética e História da Arte e pedagoga, Erica Malunguinho é uma artista na arte de sobreviver no país em que 75% dos homicídios registrados têm por vítimas pessoas negras; em que mais pessoas trans são assassinadas no mundo; em que 66% dos feminicídios registrados são de mulheres negras. Erica

Malunguinho é uma sobrevivente num país que tem a necropolítica institucionalizada.

Em abril de 2019, a deputada estadual sofreu um episódio de transfobia por parte do também deputado estadual Douglas Garcia, do Partido Social Liberal (PSL), dentro da ALESP, durante a votação do Projeto de Lei do deputado Altair Moraes do Partido Republicanos (PRB) que propõe o estabelecimento do sexo biológico como o único critério definidor do gênero dos competidores em partidas esportivas oficiais no Estado de São Paulo. A fala do deputado Douglas foi carregada de imprecisões biologizantes sobre “equidade biológica”, com alegações sobre a violência que deve ser dirigida a pessoas trans que utilizam banheiros que não correspondem ao dito “sexo biológico” que lhes cabe, de maneira a agredirem os “valores tradicionais do povo brasileiro e a própria biologia”. Para o deputado, “um homem que se sente mulher” deve ser “retirado no tapa” de um banheiro feminino.

Em resposta, Erica rebateu o discurso transfóbico ao questionar o deputado se ele “sabia o que habitava dentro do corpo dele” e ao afirmar que “valor não é um espírito que baixa no corpo”, bem como defendeu que “valor se modifica conforme o tempo e a cultura”, uma vez que a escravidão já foi um “valor”, de modo a ter sido regulamentada por lei no sistema jurídico pátrio. A fala de Erica também foi centrada no fato do deputado ser negro, assim com ela, e só estar naquele local legislativo pela “perfuração da bolha da classe dominante”, por isso ele deveria “entender isso e se locar no seu lugar”. Além disso, solicitou que fosse aberto um processo quanto à quebra do decoro do parlamentar por parte do deputado frente à incitação do ódio e da violência para com as pessoas transexuais.

Desse modo, o trabalho enfoca a temática da disparidade existencial, balizada pela ontologia e pelo racismo estrutural do sistema organizacional do Estado brasileiro, entre as metafísicas do ser africano, sobretudo o ser africano em diáspora do Brasil, e do ser ocidental. Além disso, há que se analisar a condicionante de produção de subjetividade num mundo recortado pelo machismo, pelo cristianismo e pela

misoginia, no qual as mulheres são vulnerabilizadas. E, dentro dessa estrutura machista, há diferenças inegáveis no tratamento imposto a mulheres negras em contraste ao imposto a mulheres brancas, bem como o tratamento direcionado a mulheres cisgênero em comparação a mulheres transgênero.

Depreendem-se, portanto, algumas reflexões estruturantes desse artigo, sendo elas: como é possível a resistência de uma mulher negra e transexual na Assembleia Legislativa da capital econômica do país que tem em seu histórico a eleição de governos menos progressistas e mais conservadores? Neste ambiente predominantemente masculino e de reprodução de estereótipos machistas e segregadores, como é possível fazer política a partir de um eixo não eurocentrado? Como é possível incluir as mulheres de existências encaradas como periféricas num possível projeto político de medidas antirracistas e afrocentradas?

Por conseguinte, defende-se que, como no livro de nome homônimo de Carlos Morre, existe uma “África que incomoda”, a ser elucidada sob uma perspectiva histórica e geográfica de contextualização da conjuntura nacional, no primeiro capítulo. Já no capítulo subsequente, tratar-se-á da África que transgride e produz subjetividades que destoam do padrão definidor europeu ontológico. Já no terceiro capítulo, demonstrar-se-á como esses atravessamentos deságuam numa África que transborda para além do território continental africano e são expressados na diáspora brasileira.

Quanto à metodologia, objetiva-se uma pesquisa exploratória e explicativa, na qual se faz uma revisão bibliográfica, juntamente a estudos de notícias cotidianas, com a finalidade de se explorar a proposição suscitada, bem como se tentará conectar as ideias numa linha de compreensão das causas e dos efeitos do fenômeno elencado.

A pesquisa também é dirigida pelo tipo metodológico bibliográfico, uma vez que se desenvolve por meio de registros disponíveis de estudos precedentes, baseando-se em dados e categorias teóricas já acertadamente explanados por outros

pesquisadores em livros, artigos, dissertações e teses. Logo, será uma revisão bibliográfica.

A África que incomoda

A fala de resposta ofertada por Erica Malunguinho diante da violência de um colega de casa política é fundamentalmente suleadora para este trabalho. Quando o questionamento sobre o conhecimento do deputado em relação àquilo que o habita é proferido, há toda uma historicidade evocada nesse momento e nesse movimento. Os dois são africanos em diáspora. Ou seja, duas pessoas negras que não estariam compondo a demografia do território brasileiro se não fossem os processos violentos de colonização sofridos pela África e seus diversos povos. Os antepassados de ambos desaguaram como pessoas escravizadas no Brasil. Então, ambos compartilham de uma subjetividade atravessada pela escravidão. Por consequência, ambos não podem esquecer a sua localização e devem se “por nos seus lugares”.

Nesse sentido, em “A África que incomoda: sobre a problematização do legado africano no cotidiano brasileiro”, Carlos Moore (2010) entende que em razão do perfil etno-demográfico da população brasileira, isto é, um perfil majoritariamente composto por pessoas negras e não-brancas, é de extrema relevância e pertinência política, econômica, cultural e estratégia para o Brasil o reestabelecimento dos vínculos estruturais que uma vez ostentara com o continente africano. Tais laços foram objeto de um rompimento artificial encabeçado pelas políticas governamentais adotadas no século XIX pela casta branca republicana brasileira no intuito de conferir ao Brasil um caráter de supremacia racial (MOORE, 2010, p. 24), com o embranquecimento da população por meio de importação de europeus. Assim:

[...] O Brasil defronta, hoje, com o impacto histórico cumulativo dessas desastrosas decisões políticas.

Como instrumento de controle social, o mito-ideologia da “democracia racial” criou uma falsa “identidade nacional” baseada na cristalização disfarçada da fragmentação sociorracial da nação brasileira. Essa ideologia de fundo racista fragilizou a consciência nacional, permitindo que o racismo estrutural se instaurasse de maneira permanente e criasse as presentes mazelas racializadas de pobreza e marginalização [...]

Contrariamente à promessa de uma unidade nacional incolor, no espaço de um século, a dita política de “democracia racial” produziu “dois Brasis” que não se encontram: um branco e outro negro, enveredados em duas lógicas contrárias e fortemente racializadas de desenvolvimento antagônico¹.

Portanto, o território e as políticas adotadas pelas elites hegemônicas são primordiais para o entendimento da localização psicológica dos afro-diaspóricos. Numa orientação afrocentrista, “a análise de uma pessoa com frequência se relaciona com o lugar onde sua mente está situada” (ASANTE, 2009, p. 96). Por isso, como os africanos têm sido secularmente deslocados, desde aspectos territoriais a aspectos ontológicos, é essencial compreender as dinâmicas das políticas exercitadas em cada diáspora. Por consequência, a afrocentricidade² está diretamente relacionada com a localização. A conscientização quanto à localização de se estar à margem³ e de ser locado no não-lugar.

O não-lugar não é natural. Para essa construção o conceito de agência é uma das armas de devolver a ontologia ao ser africano, pois não é algo cedido pelo colonizador, mas é sim uma força de desenvolver o estar localizado pelo agente, ou seja,

¹ MOORE, Carlos. *Op. Cit.* p. 24.

² Segundo Asante, “afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos.”. p. 93.

“se pôr no seu lugar”. Assim, agência é “a capacidade de dispor dos recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana” (ASANTE, 2009, p. 94) e agente é “um ser humano capaz de agir de forma independentemente em função de seus interesses” (ASANTE, 2009, p. 93). Por conseguinte, o ser africano é agente quando é localizado na posição de protagonista (ASANTE, 2009, p. 95) de seus próprios ventos e destinos.

A percepção acrítica da falácia da democracia racial brasileira é uma via de, para além de marginalizar, suprimir imagetivamente e ontologicamente a presença racial do afro-diaspórico. Tal fato orienta-se na ordem de destruir a “personalidade espiritual e material da pessoa africana” (ASANTE, 2009, P. 93). Sendo assim, quando Erica Malunguinho expressa sua fé como parte de sua ontologia, ela realiza agência e localização da ancestralidade africana. Quando a deputada estadual abre suas falas, na Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo, saudando e reverenciando “seus mais velhos e suas mais velhas” para pedir licença na transmissão de uma sabedoria circular, incorporasse-se a espiritualidade (não a religião) como parte constitutiva transterritorial de existência.

Em concordância com os estudos de Mogobe Ramose (2011, p. 07), compreende-se que a colonização clássica teve dois pilares primordiais: a filosofia ocidental e o cristianismo. Duas proposituras políticas de dominação. Com foco na filosofia ocidental, entende-se que esta foi a responsável pelo enquadramento do ser africano na constituição ontológica de ser do Ocidente. Isto é, a elevação da racionalidade ao patamar de ordem suprema. Inquestionável. O amálgama entre a religião cristã e o pensamento filosófico europeu pressupõe que a racionalidade pertence apenas aos seres humanos subjetivamente e epidermicamente branco.

Todavia, a Filosofia Africana apresenta-se como uma força científica e existencial para acender o sol da pluriversalidade proposta por Ramose. Quer dizer, não há um único meio de produção epistemológica. Logicamente, uma visão particularista é a base para desacreditar as experiências

multifacetadas que cada ser humano carrega em sua constituição, sobretudo os seres abaixo da Linha do Equador. É preciso entender que a visão universal de filosofia é um tipo racismo supremacista (RAMOSE, 2011, p. 10). Ademais, esta proposta de ser universal não é uma proposta universalizante. Ela é uma brutal violação daqueles que são forçados a se enquadrarem no padrão definidor.

Existe uma colonialidade do saber que é fomentada por racismos epistemológicos e epistemicídios. O pensamento, dessa maneira, é enquadrado num ditame “homem-branco-cristão-heteronormativo”. A ciência é eurocentrada, mesmo fora do continente europeu. A ciência, posta assim, é uma legitimadora dos modelos de colonização que vão se moldam às novas eras e às novas práticas, tornando-se cada vez mais sutis e naturalizados em decorrência do controle corpóreo-territorial, mental, digital e político. Consequentemente, quando a África quer mudar a localização desse eixo colonialista, ela incomoda. E incomoda ao mundo inteiro, pois há africanos em diásporas e migrações em todos os lugares do planeta.

A África que transgride

A opção pela palavra transgredir foi no intuito de se utilizar a acepção deste verbo na significância de “ir além da fronteira”, de “atravessar” as fronteiras, ao mesmo passo em que não cumpre os protocolos do Ocidente em termos ontológicos. Sendo assim, como demonstrado por Franz Fanon (1968, p. 25), “a descolonização é sempre um fenômeno violento”, bem como é um fenômeno inerente ao território colonizado ao qual se impõem as marcas da colonização e da colonialidade. Assim sendo, a descolonização é “uma reivindicação mínima do colonizado” (FANON, 1968, p. 26), bem como é um “processo histórico”. Um processo tão violento quanto à própria colonização, já que é uma luta para reestruturar o ser estruturado a partir da desestruturação primária desse ser que era outro antes de torna-se um colonizado.

É plausível, então, compreender a descolonização como uma transgressão ontológica. Uma transgressão violentamente transformadora. Uma transgressão necessária de retomada do território físico e subjetivo para extirpar “o mundo colonial maniqueísta” (FANON, 1968, p. 30), reflexo de uma compreensão de mundo dual, entre um único céu e um único inferno, sem intercursos entre os dois ou sem possibilidade de algo além da proposição dualista. Além disso, o ciclo da História contada pela perspectiva do colonizador deve ser rompido. Isto é:

[...] A história que escreve não é, portanto, a história da região por ele saqueada, mas a história de sua nação no território explorado, violado, esfaimado. A imobilidade a que está condenado o colonizado só pode ter fim se o colonizado se dispuser a pôr termo à história da colonização, à história da pilhagem, para criar a história da nação, a história da descolonização⁴.

Nessa onda, em contraposição à filosofia narrada tendo a Grécia como ponto de partida, o Kemet, atual Egito, é o princípio histórico-civilizatório da humanidade, como demonstra Cheikh Anta Diop. Em verdade, os helênicos conviveram com os keméticos e foram influenciados por estes. Todavia, os interesses eurocentrados imperialistas inviabilizam a História do mundo para além da Europa. Quanto à filosofia ocidental, isto deve ser encarado como uma “helenofilia sistemática”, ou seja, “um tipo de dogma intelectual que percebe na Grécia a única matriz de repertório filosófico na antiguidade” (NOGUERA, 2013, p. 142).

Fazendo justiça à uma história vivenciada pelo africano e para o africano, a metafísica africana viabiliza um ser e um estar tripartido. A pessoa é um ou uma “*ara*” (corpo), “*emi*” (mente/alma) e “*ori*” (cabeça interior), em outra proposição

⁴ Ibidem. p. 38.

ontológica (embora, possivelmente, a palavra ontologia não seja a melhor para descrever esta outra fonte epistemológica). *Ara* é a parte física da pessoa, enquanto *emi* e *ori* são partes mentais (ou mesmo espirituais) que apresentadas dessa forma aparentam dualidade. Contudo, isto não corresponde a complexidade da colocação, uma vez que *ori* é uma manifestação ontológica desprendida dos demais elementos que constituem a pessoa. Dessa forma, a prática filosófica africana abrange uma conjunção das partes e não o funcionamento separado hierarquizado destas (ADEOFE, 2004, p. 01).

Dessa forma, o ser africano não é um ser partido em três partes, ele é um ser-sendo tripartido. Nesta conjuntura, “o movimento é o princípio do ser” (RAMOSE, 2002, p. 01), a base filosófica *ubuntu* para o ser-sendo. Por essa outra lógica de racionalidade sensível, a condição ontológica, bem como a produção epistemológica de um referencial africano devem ser orientados pela filosofia *ubuntu*, especialmente para os povos que falam a língua *bantu*. Nesse horizonte, o *ubuntu* é uma ética que se aplica conforme a evocação de humanizar. Por essa percepção, a completude de um indivíduo se dá no coletivo, uma lógica de racionalidade cardiográfica que se distancia da ocidental que mantém o indivíduo no epicentro de si. Portanto, a realização de um ser humano africano encontra-se na realização de sua comunidade.

Além dessa condição africana, os atravessamentos subjetivos ocasionados pela Modernidade e pela diáspora provocam distinções entre os indivíduos, Para destacar a assimilação do tecido político brasileiro, de acordo com os estudos de Kimberlé Crenshaw, em seu mapeamento das margens, demonstra-se que a política de identidade e a expressão de subjetividade são um mecanismo que evidencia as diferenças entre grupos interseccionais. Contudo, é uma ferramenta política na qual as nuances entre as dissimilaridades não são abordadas de forma apropriada. Isto é, na prática, sexismo e racismo possuem relações que se cruzam e muitas vezes são relações simbióticas. Todavia, na concepção dos conceitos feministas e antirracistas,

são separados, ofuscando-se as particularidades das identidades interseccionais de mulheres não-brancas.

Consoante o entendimento da pesquisadora, há limites fronteiriços entre as experiências vivenciadas por mulheres brancas e mulheres não-brancas, especialmente as mulheres negras. Como há disparidades empíricas entre mulheres cis e mulheres trans. No Brasil, há que se dar visibilidade às questões das mulheres indígenas também. Esse conhecimento é usurpado quando não se propõe um estudo de interseccionalidade crítico, a fim de demonstrar essa diversidade. Consequentemente, são visíveis e gritantes as fronteiras raciais, jurídicas, educacionais, médicas, sociais quanto às violências sofridas por cada segmento.

Outro obstáculo de inclusão é o fato de o corpo da mulher estar condicionado a relações hierárquicas de poder, dentro da teia das negociações sociais, segundo as normas implícitas de subordinação. Dessa forma, as lutas feministas contemporâneas têm por pauta a disposição e reivindicação da autonomia quanto ao próprio corpo (PORTO, et al, 2017, p. 67). Todavia, o feminismo e o feminismo negro não necessariamente são ideologias suficientes para suprir as necessidades de um ser africano em diáspora, tendo em vista que a racionalidade ocidental castra e assassina esse ser. Além do que essas produções científicas são produções eurocentradas de modos de existir que não contempla uma ética *ubuntu* de um ser-sendo que produz racionalidade cardiográfica.

Consequentemente, existe uma interseccionalidade também entre as pessoas negras de gêneros e de sexos divergentes. A experiência de um homem negro é similar à experiência de uma negra em aspectos de raça, porém são vivências que se estranham em termos de gênero. Todavia, são relações que não podem ser estudadas em separado. O homem negro (sobretudo o jovem em fase reprodutiva) é a linha de frente do genocídio da população negra. A mulher negra também tem um corpo matável, especialmente pelo feminicídio, pela condição de subalternidade imposta ao corpo feminino. Uma pessoa que transita entre essas existências perpassa todos os

caminhos da necropolítica. Assim, o racismo é compartilhado por todos, porém as políticas públicas e sociais de extermínio são diferentes em virtude do gênero e do enquadramento no gênero.

Para Lélia Gonzales, “o lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo” (GONZALES, 1984, p. 224). A vida de Erica Malunguinho por si só já corrobora o fato de que além desses dois mecanismos de dominação, existem outros. Existem muitos. Todos provenientes de uma naturalização de comportamentos e de modos de existir que não comportam interseccionalidade por se pretenderem universais, pois “o barato é domesticar mesmo”. Por isso, a presença transgressora desse corpo e dessa história é a “perfuração da bolha”, como observado por Erica. É o transpassar da fronteira da política supremacista brasileira.

A África que transborda

Se o corpo for compreendido como um território, mormente um território político, é possível visualizar uma compressão da existência material dentro de uma borda regional. Uma existência entre bordas de carne, osso e pele. Se o corpo for ilustrado como um rio, então as margens são as responsáveis pela percepção da delimitação do curso da água. Transbordar, desse modo, é justamente ultrapassar essas bordas e margens. Uma existência entre bordas também carrega em si todos os intercursos e percursos de todas as possibilidades geográficas (e biológicas) existentes entre os locais onde a terra se encontra com água ao longo do fluxo do rio.

Para Milton Santos (1998, p. 12), as transformações dinâmicas do fenômeno de globalização são responsáveis por reformular as relações de territorialidades na dimensão da consciência do território e da identidade. Isto contempla a proposição que se adota no sentido de o corpo, expressão física da identidade, também ser um território. E, como tal, é um

espaço colonizável. Destaca-se também a ideia moderna da conexão simbiótica entre “território” e “Estado”, pois “o território era a base, o fundamento do Estado-Nação que, ao mesmo tempo, o moldava”. A fronteira de existência da Modernidade era a delimitação do território. Fato este que é fragmentado com a Pós-Modernidade e sua liquidez, tornando as proposições de existências proposições transterritoriais.

Dessa forma, “o território habitado cria novas sinergias e acaba por impor, ao mundo, uma revanche” (SANTOS, 1998, p. 16). O corpo transbordante impõe sua revanche à cisgeneridade, como o corpo negro vivo impõe uma revanche à branquitude. A identidade pluriversal transborda para além do limite heteronormativa de delimitação social, impondo “novos recortes” políticos. Portanto, o território não é apenas um lugar, um espaço. “O território são formas”. Na condição de formas podem ser moldados em corpos, de modo que estes corpos também se tornam colonizáveis. Nessa lógica, o corpo-território é sujeitado à colonialidade do colonizador num mundo padronizado. Os indivíduos são etiquetados e assumem “papéis sociais”, à vigília de normas comportamentais entendidas como intransponíveis.

Nessa demanda, entende-se que “Território” dialoga com “Localização” e com “Agência”, como elucidado no primeiro capítulo deste. Há que se frisar também que localização engloba as peculiaridades de cada diáspora, pois a composição do território e do território-corpo são vividas de maneira distinta entre cada espécie de colonização e entre cada atravessamento subjetivo que destoa de agente para agente. Por isso, uma mulher negra e transexual no Brasil vai vivenciar modos de existir diferentes de uma mulher negra e transexual nos Estados Unidos, embora as duas compartilhem a ancestralidade transterritorial da herança africana.

Nessa cosmo percepção, um caminho possível, trilhado sob perspectivas afrocêntricas, é o mulherismo africana⁵. Assim,

⁵ Entende-se o mulherismo africana consoante as construções epistemológicas de produção de conhecimento científico das pesquisadoras negras Aza Njeri e Katiúscia Ribeiro, presentes no artigo científico “Mulherismo Africana: práticas

é um aparato utilizado e utilizável de uma forma transterritorial de estar localizado no território brasileiro sem se desconectar do lugar de pertença do povo preto, uma vez que a territorialidade é um elemento fundamental de “ser e estar no mundo” (NJERI; RIBEIRO, 2019, p. 596) e deve ser pensada a partir de “pés fincados neste chão”. Logo, é um caminho aberto para pensar o ser africano sob outros horizontes que não estejam contaminados pelo enclausuramento e limitação da racionalidade ocidental.

Diante disso, acredita-se que o feminismo negro, embora seja extremamente relevante e tenha sua importância num país racista e sexista, não é uma estrada para o trilho civilizacional⁶ dos afro-diaspóricos, em razão de ter um diálogo profundo com a branquitude, sendo muitas vezes uma reação a esta, por isso não se alimentando como capaz de conjugar localização e agência da afrocentricidade. Mulherismo, por sua vez, é a compreensão da “Mulheridade” e do eixo civilizacional africano no matriarcado, na ancestral herança das “práticas filosófico-culturais, identitárias, matriarcais” (NJERI; RIBEIRO, 2019, p. 598).

Como no nome da equipe de Erica Malunguinho, o Quilombo é a materialização da resistência africana em termos de territorialidade. Quilombo é organização, sobretudo organização política. Desse modo, este “é a experiência ancestral de organização e manutenção da autonomia negra, que atravessa a barreira geotemporal e eclode nos múltiplos processos de aquilombamentos no território brasileiro”. Aquilombar, então, é promover o equilíbrio do povo africano, consoante o protagonismo matriarcal e materno-centrado (NJERI, Aza; RIBEIRO, Katiúscia, 2019, p. 597).

na diáspora brasileira”. Assim, “mulherismo é um pensamento africano-centrado de elevação e recuperação do trilho civilizacional negro-africano e fala tanto para as pessoas negras das múltiplas diásporas – pois entende que o descarrilhamento causado pelo sequestro do atlântico, escravidão, cárcere permanente e banzo estruturam as (...) relações com o outro e consigo (...) quanto para as do continente”.

Destacando-se que este centro não é determinado pela biologia num sentido de ser mãe aquela que gesta fisicamente. Gestar, nessa cosmosensação, é “gestar a potência (...) como a possibilidade de reintegrar as vidas pretas destroçadas pelo racismo” (NJERI; RIBEIRO, 2019, p. 596). A comunidade é matrigestora, independente do gênero ou do sexo. Isto é:

[...] trata-se, então, de uma perspectiva emancipatória da população preta, pensada por mulheres pretas e suas dores frente ao racismo e não uma ação política de liberdade de um determinado segmento. Pensar apenas pela via do gênero não dá conta da desintegração ontológica das mulheres pretas e de seu povo. A proposta do mulherismo passa por pensar o lugar dessas mulheres pretas a partir de nós e não nos nutrir de ideologias que, embrionariamente, não nos foram direcionadas. Não é possível reestruturar um Ser a partir da centralidade de experiências de outrem.

Nesta quebra de paradigmas, Erica Malunguinho é uma gestora de potência. Um trem que pode conduzir as vidas negras que carregam as sequelas e as mazelas do racismo. O verbo transitivo que carrilha as demandas de ser mulher numa forma não cristalizada de ser-sendo, um verbo que trai a linguagem do colonizador ao emancipar os movimentos livres do corpo-território. Erica não se pretende liberdade em voos solitários. Sua determinação e agência encontram pés no chão desta terra. Pés que trilham caminhos e levam pessoas ao longo da estrada. Erica é uma existência política, para muito além de sua condição de política. Contudo também é uma resistente filosófica de resgate ancestral, bem como é uma ventania poética que transborda dentro dos limites artificiais dos diversos Brasis que se apresentam.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O racismo, do científico ao filosófico, é o retrato do fluxo de uma guerra e seus meandros. Toda guerra tem seus objetivos. Como na compreensão de Carlos Moore (2012, p. 197), em “Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo”, o racismo é uma guerra que objetiva a regulação dos recursos, dos naturais ao humano. Vide:

[...] O racismo seria uma ordem sistêmica de grande profundidade histórica e de ampla cobertura geográfica, que se teria desenvolvido, fundamentalmente, com o objetivo de garantir a separação automática de um determinado segmento humano do usufruto de seus próprios recursos. Em sua gênese, apresenta-se como uma forma de consciência grupal historicamente constituída, da qual proviriam depois construções ideológicas baseadas no fenótipo/raça. Sua função central, desde o início, seria regular os modos de acesso aos recursos da sociedade de forma racialmente seletiva, de acordo com o referido fenótipo/raça.

Esta guerra torna-se uma ideologia política quando implementada por governos e governanças a fim de cumprir com seu objetivo, isto é, a utilização subalternizada do elemento humano, de acordo com a desumanização em razão do fenótipo ou do biológico. Nesse sentido, o gênero e as ciências biológicas também se tornam discursos a serviço dessas políticas. Isto é, a classe dominante europeia, desde antes da constituição da burguesia vitoriana e na transição pré-capitalista, já determinava a etiquetagem e padronização das pessoas nessa disputa por recursos na esfera global. Uma guerra por mão-de-obra que domesticou uns corpos e escravizou outros milhares. Porém,

também invadiu as mentes na empreitada de torná-las dóceis e colonizáveis.

Como se depreendeu ao perpassar deste trabalho, os corpos também são territórios. Contudo, as histórias desses locais-pessoas são transterritoriais, de modo a se confrontarem com a subjetividade enlatada do Ocidente. Assim, mesmo que de forma involuntária e até inconsciente, as heranças ancestrais se expressam no fato de uma pessoa negra estar viva no Brasil, em 2019. Estar vivo no país que institucionaliza a necropolítica só é possível por meio dos mecanismos aprendidos ancestralmente para promover as organizações políticas, como nos quilombos e nos aquilombamentos. A ancestralidade é uma memória de sobrevivência.

Desse modo, é possível a resistência de uma mulher negra e transexual na Assembleia Legislativa da capital econômica do país que tem em seu histórico a eleição de governos menos progressistas e mais conservadores. Mesmo neste ambiente predominantemente masculino e de reprodução de estereótipos machistas e segregadores, é possível fazer política a partir de um eixo não eurocentrado. Por isto é possível incluir as mulheres de existências encaradas como periféricas num possível projeto político de medidas antirracistas e afrocentradas. Erica Malunguinho está lá. E não está lá “só”. Ela está lá auxiliada pela história de todo seu povo, pelos seus mais velhos e pelas suas mais velhas. Sobretudo, para os seus presentes e para o futuro do povo preto.

Erica Malunguinho é um território livre que transbordou, justamente por ser uma agente muito bem localizada em sua agência. Por “se colocar no seu lugar”, ela consegue transgredir todas as fronteiras e incomodar o engessamento da crença de como se deve fazer política no Brasil. O jeito tradicional, herdado pelos capitães hereditários e importado das elites da Europa, não serve para tangenciar a potência gestora inerente a esta mulher. As sessões legislativas na capital econômica do país agora precisam comportar toda essa afrocentricidade, da estética aos posicionamentos, presente nesse corpo vivo.

Retomar o poder que existe em definir a si e aos seus a partir de conhecimentos afrocentrados é uma cosmorevolução pelo próprio ato de mudar o eixo civilizatório brutalmente imposto ao ser africano. Isto é um “ebó epistemológico” encontrado na sabedoria das encruzilhadas brasileiras. “Exú dá caminho, é só pedir com fé”. Logo, há caminhos abertos. Esses caminhos precisam ser trilhados. A ocupação de legislaturas que compõem com a construção da ontologia do povo preto, em ambientes de política tradicional herdada de capitães hereditários, é fundamental para sulear políticas públicas nesse país carente de uma representatividade tomada por agentes bem localizados.

Por conseguinte, Erica Malunguinho é a África que incomoda e transgride. Sobretudo, Erica Malunguinho é a África que transborda na diáspora brasileira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADEOFÉ, Leke. *Identidade pessoal na metafísica africana*. Tradução para uso didático de: ADEOFÉ, Leke. *Personal Identity in African Metaphysics*. In: BROWN, Lee (ed.) *African Philosophy. New and Traditional Perspectives*. New York: Oxford UP, 2004, p. 69-86, de Benilson Souza Nunes, pp. 01-15.

ASANTE, Molefi Kete. *Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar*. Elisa Larkin Nascimento (org.). São Paulo. Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira n. 4. Ed. Selo Negro, 2009. p. 93-110.

CRENSHAW, Kimberlé. *Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra as mulheres não-brancas*. Tradução de Carol Correia. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/mapeando-as-margens-interseccionalidade-politicas-de-identidade-e-violencia-contra->

mulheres-nao-brancas-de-kimberle-crenshaw%E2%80%8A-
%E2%80%8Aparte-1-4/>. Acesso em 15 mai. 2019.

FANON, FRANTZ. *Os Condenados da Terra*. Editora Civilização Brasileira. Coleção Perspectivas do Homem. v. 42, Série Política. Rio de Janeiro, 1968.

GONZALES, Lélia. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. In: Revista Ciências Sociais Hoje, ANPOCS, 1984, p. 223-244. Disponível em <<https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/racismo-e-sexismo-na-culturabrasileira-e28093-lc3a9lia-gonzales.pdf>> Acesso em: 13 set. 2019.

NJERI, Aza; RIBEIRO, Katiúscia. *Mulherismo Africana: práticas na diáspora brasileira*. Currículo sem Fronteiras, v. 19, n. 2, p. 595-608, maio/ago.2019. Disponível em: <<http://curriculosemfronteiras.org/vol19iss2articles/njeri-ribeiro.html>>. Acesso em 19 set. 2019.

NOGUERA, Renato. *A ética da serenidade: o caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amen-em-ope*. Ensaios Filosóficos, Volume XVIII – dezembro/2013. pp. 139-155.

MOORE, Carlos. *A África que incomoda: sobre a problematização do legado africano no cotidiano brasileiro*. 2ª edição ampliada. Nandyala. Coleção Repensando África, volume 3. Belo Horizonte, 2010.

MOORE, Carlos. *Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. 2ª ed. Nandyala. Belo Horizonte, 2012.

PORTO, Dayse; COELHO, Luana Xavier Pinto; TROMBINI, Maria Eugenia; LIMA, Rafaela Pontes de. *Do lar às ruas: pixo, política e mulheres*. *Direito à Cidade: uma visão por gênero*.

Instituto Brasileiro de Direito Urbanístico – IBDU. São Paulo, 2017. P. 62-71.

RAMOSE, Mogobe B. *A ética do ubuntu / The ethics of ubuntu*. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P. J. (eds). Tradução Éder Carvalho Wen, pp. 01-10. *The African Philosophy Reader*. New York. Routledge, 2002, p. 324-330.

RAMOSE, Mogobe B. *Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana / On the legitimacy and study of African Philosophy*. Tradução Dirce Eleonora Nigro Solis. *Ensaaios Filosóficos*. Volume IV – outubro 2011. p. 06-23.

RUFINO JR., Luiz. *Pedagogia das Encruzilhadas*. Revista Periferia, v. 10, n. 1, jan./jun. 2018.

SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia A. de; SILVEIRA, Maria Laura (org.). *Território: Globalização e Fragmentação*. 4ª Ed. Editora Hucitec - ANPUR. São Paulo, 1998.

SITE CARTA CAPITAL. PUTTI, Alexandre. *Malunguinho: “É gravíssimo eu ser a única deputada trans negra do mundo”*. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/politica/malunguinho-e-gravissimo-eu-ser-a-unica-deputada-trans-negra-do-mundo/>>. Acesso em: 24 jun. 2019.

SITE CORREIO BRAZILIENSE. CUNHA, Thaís. *Brasil lidera ranking mundial de assassinatos de transexuais*. Disponível em: <<http://especiais.correio braziliense.com.br/brasil-lidera-ranking-mundial-de-assassinatos-de-transexuais>>. Acesso em: 13 ago. 2019.

SITE INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (Ipea). *Atlas da Violência 2019*. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio_i

[nstitucional/190605_atlas_da_violenca_2019.pdf](#)>. Acesso em: 11 jul. 2019.

SITE INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (Ipea). *Vidas Perdidas e Racismo no Brasil*. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/nota_tecnica/131119_notatecnicadiest10.pdf>. Acesso em 12 jul. 2019.

SITE TRANSGENDER EUROPE. *TMM annual report 2016*. Disponível em: <<https://transrespect.org/wp-content/uploads/2016/11/TvT-PS-Vol14-2016.pdf>>. Acesso em: 13 ago. 2019.