

IMAGINANDO REENCONTROS NEGROS NUM TEMPO CHAMADO HOJE-ONTEM-AMANHÃ



Imagining black encounters in a time called today-yesterday-
tomorrow

Hannah Lima Alcantara de Vasconcellos

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional | Rio de Janeiro,

Brasil

hannahdevasconcellos@gmail.com | ORCID iD: 0000-0002-9262-5109

Resumo

O exercício imaginativo de colocar autores e suas ideias para experimentar um outro tempo e um outro lugar pode ser frutífero de incontáveis maneiras. Neste, me interessa unir percepção e imaginação para criar uma conversa imaginada não no futuro nem no passado, mas num tempo em suspenso. Se combinamos de não morrer diante do acordo global e transtemporal de nos matar, a fabulação enquanto esforço criativo de imaginar e criar novas e antigas narrativas surge como uma forma de viver e manter vivo. O presente texto é um ensaio teórico-literário sobre os tempos e as negritudes e, nele, há um encontro imaginado entre Achille Mbembe, Edouard Glissant, Frank Wilderson III, Lélia Gonzalez, Marcus Garvey e Saidiya Hartman.

Palavras-chave

fabulação; tempos; negritude; encontro.

Abstract

The imaginative exercise of placing authors and their ideas to experience another time and another place can be fruitful in countless ways. Here, I am interested in uniting perception and imagination to create an imagined conversation not in the future or in the past but in a suspended time. If we agreed not to die in the face of the global and transtemporal agreement to kill us, fabulation as a creative effort to imagine and create new and old narratives emerges as a way of living and stay alive. The present text is a theoretical-literary essay about times and blackness and, in it, there is an imagined encounter between Achille Mbembe, Edouard Glissant, Frank Wilderson III, Lélia Gonzalez, Marcus Garvey and Saidiya Hartman.

Keywords

fabulation; times; blackness; encounter.



Às 17h59 do dia cinco de janeiro de 2022, Marcus Garvey chegou no endereço combinado. Era uma estreita porta de madeira velha que dava para uma longa escada. No topo, mais uma porta, que, aberta, revelava uma grande sala, com duas portas: uma para o banheiro e outra para a cozinha. Garvey, ofegante, estava vestido à sua maneira — pomposa — e chegou tirando o chapéu e tentando entender onde estava. Era um sobrado ali no Largo do São Francisco da Prainha, no bairro da Saúde, centro da cidade do Rio de Janeiro. Um típico cortiço reformado, com chão de madeira, que, a cada passo, rangia. Havia almofadas e tapetes pelo chão, algumas poltronas espalhadas pela sala, um grande sofá e janelas enormes que ofereciam a imagem da dimensão histórica da região. Pelo vidro das janelas, a típica chuva de verão carioca escorria.

Achille Mbembe foi o segundo a chegar. Parecia calmo, mas o suor das mãos entregava o nervosismo e, o sorriso largo, a animação. Foi recebido com curiosidade por Garvey. Frank Wilderson III foi o terceiro. Trazia uma câmera e um tripé e demonstrou uma surpresa quase teatral ao ver os dois ainda de pé se cumprimentando na sala. No momento em que Edouard Glissant chegou, Wilderson III estava na porta sentindo a surpresa. Parecia cansado, e deu um sorriso de canto ao perceber que era Garvey na sala. Os quatro se apresentavam e Garvey fazia muitas perguntas quando ouviram passos subindo as escadas.

Era Saidiya Hartman, com um papel amassado na mão e uma *ecobag* de pano da onde era possível ver o que parecia ser um buquê de lírios brancos e um vaso com terra e espadas-de-Iansã. Na *ecobag*, um bordado dizia: *black don't crack*. Os quatro perceberam a presença dela com alívio: estavam começando a achar que era um grupo compulsório sobre masculinidades negras. Hartman não escondeu a decepção inicial que foi logo substituída por um risinho tímido baixando os olhos para o papel na sua mão.

Tinha sido Lélia Gonzalez. Ela, ardilosa que só, enviou um bilhete escrito à mão aos cinco. Só deu endereço, dia e hora e assinou. Tinha lá o ano; o que fisgou Garvey e Glissant. Sua assinatura e o endereço fisgaram o Mbembe, Wilderson III e Hartman. Gonzalez tinha seus motivos para aquela reunião.

O lugar escolhido — Largo do São Francisco da Prainha — se fez pela autora que armou o encontro. Lélia Gonzalez, sendo

mineira, fez do Rio de Janeiro, especialmente da região central, o cenário para a articulação de suas ideias e práticas. A hora é um lembrete do seu desenlace precoce: no dia 10 de julho aos 59 anos. A data foi marcada para que os autores experimentassem suas ideias nesse Rio de Janeiro de janeiro: o calor, a chuva de pingo grosso do final da tarde, o caos da cidade cheia, dos encontros que expõem as abissais diferenças da cidade. Da visão – aproveitando o trocadilho – periférica, podemos ver num único olhar, sentado num banco ali perto do Museu do Amanhã, vidas negras num hoje, num ontem e num amanhã.

Glissant, olhando pela janela, ficou impressionado com a mistura pulsante do Rio de Janeiro: “Até a segregação aqui é misturada”, disse. Aqui, a segregação se mostra possível para além da segregação territorial. É nos encontros, mesmo que forçados e indesejados, que ficam evidentes as relações de servidão (empregada doméstica-patroa), de extermínio (polícia-“bandido”) e/ou de fetiche (idealizações e trocas sexuais).

Para ele, o Rio de Janeiro parece ser uma prova – ou, ao menos, a concretude – da materialidade da autoprodução do que é ser um povo *cambiado e transformado* (Glissant 2002). A devoção por São Jorge e Ogum, que se aproximam pela guerra e pelo ferro, através do lide entre lisboanos e nagôs, ou Santa Bárbara e Iansã que, sendo, ao mesmo tempo, uma e duas, expõe o que chamam de sincretismo, a africanização do cristianismo. Afinal, “A história de uma população transportada, mas que ao mudar de lugar torna-se outra vila, permite-nos contrariar a noção geral e as neutralizações impostas”.¹ Esse *otro pueblo* toma banho de pipoca e anda com escapulário no peito, e produz o que só tem aqui com tudo que já esteve aqui.

Contradizer a noção geral e as neutralizações impostas através da autoprodução da unicidade – ato de se tornar único – de um povo é um movimento que pode ser visto por meio das lentes do sincretismo, por isso a escolha dos exemplos. A noção geral pode ser mitigada pelas referências, deixadas como pistas para os caminhos de volta, dos diversos povos que estiveram aqui e que deixaram sua influência – como, no Rio de Janeiro, o povo bantu e os nagôs. Ou seja, não há diáspora no singular, não há noção geral diante da “história de uma população transportada”.

¹ No original: “La historia de una población trasbordada, pero que al cambiar de lugar se transforma en otro pueblo, permite contradecir la noción general y las neutralizaciones impuestas” (Glissant 2002:44) Esta, assim como as demais traduções deste texto, são de minha autoria.

Mas não só. A própria experiência vivida do *cambio*, ou da travessia, constitui o “emaranhado do vivido” que transforma o povo em outro (Glissant 2002:44). Toda a experiência “do porão do navio negreiro” — usado como uma metáfora a todas as travessias vividas pelos povos em diáspora —, como cantou Bethânia, é capaz de criar um emaranhado das experiências da terra natal com o que foi vivido na travessia. Não há ano zero quando se chega na terra estranha, portanto.

Por outro lado, pode parecer que as neutralizações impostas tenham tido sucesso ao usarmos os sincretismos como uma lente para entendê-las. No entanto, os sincretismos são, na verdade, um exemplo de uma estratégia adotada por povos *cambiados* para contradizer tais neutralizações: foi também através dessa estratégia de sobrevivência epistemológica que foi possível enganar as tentativas de neutralizar (cf. Romão 2018). Ou seja, diante dos sincretismos como a mestiçagem, para Glissant eles — os sincretismos — são um futuro viável para a humanidade, como uma proposta ética, política e filosófica. É também através dos sincretismos que a resistência às dominações coloniais foi desenvolvida e mantida, preservando, por exemplo, as religiões de matriz africana que são cultuadas ainda hoje — nesse passado-presente-futuro — em territórios, como o Rio de Janeiro.

Ser mudado de lugar e habitar esse lugar, transformando a si, não quer dizer que a pulsão do retorno não seja sentida. A pulsão do retorno, em certa medida e mesmo sendo bárbara, pode ter sido parte da energia necessária para produções desse povo *outro*, nascido da travessia. Emoções, como o desejo de voltar à vida anterior e a saudade de ser o que se foi, podem ter sido necessárias para manter alguma pulsão de vida humana em meio a tanta barbárie que tentou transformar humanos em coisas. Nesse sentido, a memória, necessária para o desejo e a saudade, é essencial para a construção desse outro povo porque é através do retorno ao passado que se constrói a identidade dos povos *cambiados*. “A perda de histórias aguça a fome por elas.” (Hartman 2020:25), então é a partir dessa fome que se faz novas histórias.

Por sua vez, para Glissant, o oposto possível do retorno é o desvio, ou seja, é a relação com o outro, porque o retorno é cultivar a não-relação. O desvio é a produção diária do estar aqui como seu lugar, deixando de lado o desejo de situar a si mesmo e suas origens em um lugar que não existe — nesse caso, uma África só, quase parada no tempo, passado ou futuro, uma

Wakanda – e, com isso, abrir espaço para a construção de um território autêntico.

Enquanto Glissant falava, dava pra ouvir os versos de Yáyá Massemba na voz de Maria Bethânia, talvez vinda de uma JBL do vizinho:

Que noite mais funda calunga
 No porão de um navio negreiro
 Que viagem mais longa candonga
 Ouvindo o batuque das ondas
 Compasso de um coração de pássaro
 No fundo do cativo (...)
 Quem me pariu foi o ventre de um navio
 Quem me ouviu foi o vento no vazio
 Do ventre escuro de um porão
 Vou baixar no seu terreiro (...)

Ao perceberem os versos, os olhos se voltaram para a janela. Foi quando Garvey viu uma moça, uns 30 anos, cabelo cacheado, pele clara. Tava vestindo um short jeans e uma camisa com a estampa da Estrela Preta. O papo sobre a pulsão do retorno foi retomado com Garvey todo orgulhoso de a sua ideia estar viva, ali no Rio de Janeiro de 2022. Seria o futuro do passado ainda aqui, no presente?

Aquela reunião parecia agradar muito Garvey: “Aqueles de nós que desenvolveram suas mentes cientificamente são obrigados, por dever, a sobressair-se entre os milhões das massas desavisadas e convencê-las da seriedade da era em que vivemos.” (Garvey 2017:153). Estavam ali pensadores das vidas negras na era em que vivemos, era essa que comporta tantos passados, presentes – e futuros, quem sabe.

Para Garvey, suas ideias estarem encantando uma juventude que usa uma camisa fazendo referência a um livro que compila suas ideias postumamente era um fato que dizia muito sobre o presente e, com sorte, sobre o futuro. Ele sabia que a ideia da criação de uma nova civilização em África não tinha sido concretizada. Parecia que o tempo que ele sentia não condizia com o tempo histórico dos acontecimentos: em 1925, quando lançou “Procure por mim na tempestade”, parecia que a percepção de que estávamos “a caminho de uma grandiosa

existência ou do extermínio racial.” (Garvey 2017:153) se concretizaria ao menos naquele século.

Mas, talvez a atual onda de tensão racial vivida por países como EUA e Brasil desde o assassinato de George Floyd, e que segue tendo sua energia alimentada por racismos escandalosamente diários que tomam as mídias², seja o capítulo anterior à grande existência sonhada por Garvey. Isso porque, apesar de não precisarmos de mais motivos para um verdadeiro levante, parece que casos emblemáticos como esses — que, por uma equação ainda desconhecida, geram indignação suficiente para tomar as ruas — se materializam em um chamado à nova geração a cobrar a dívida. Mas como cobrar uma dívida impagável? (Ferreira da Silva 2019). Há a possibilidade de sermos árbitros do nosso próprio destino nessa terra devastada? (Garvey 2017).

Ou, então, o extermínio racial tenha início, mas não fim. Seu início e boa parte do seu curso foram vividos por Garvey. Mas o extermínio racial, temido por ele, precisa de uma raça a ser exterminada para ser um projeto com uma razão de ser. Portanto, o que vemos hoje é o extermínio em curso? É esse projeto tendo sucesso em matar enquanto mantém vivo? Enquanto Garvey se pergunta em voz alta, logo é interrompido pela sua própria energia produtivamente otimista: “(...) a partir de nossa própria fantasia criativa nos tornamos o que queremos ser.” (Garvey 2017:128).

Era a deixa de Frank Wilderson III. Era a segunda passagem dele no Rio de Janeiro, 42 anos depois. Aqui, num país fundado a partir da exploração de povos originários e povos trazidos e tendo o racismo como estrutural e estruturante das relações sociais e das instituições, ele deve pensar, é quase uma matemática exata a ideia de que a construção social da escravidão é um mecanismo necessário para a construção civilizatória (Wilderson 2017).

Essa possibilidade de se tornar o que se quer ser parece atravessar a economia libidinal. Como ser o que se quer sendo negro? Há lugar no mundo em que o negro não é negro? A economia libidinal, esse inconsciente coletivo que não inclui o negro, mas que, mesmo sendo invisível, tem efeitos palpáveis nas

² Como o caso de João Alberto, ver em: <https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2021/11/19/caso-joao-alberto-o-que-se-sabe-um-ano-depois-do-assassinato-em-supermercado-de-porto-alegre.ghtml>

dinâmicas sociais (Wilderson 2017), limita de maneira muito prática a chance de se tornar o que se quer ser quando se é negro. Especialmente porque, a negritude não existe sem a violência antinegro.

Não há “ajuste estrutural” possível que torne real o que se quer ser sem levar em conta “uma dialética negativa, uma política de recusa e uma recusa de afirmar; como um abraço de desordem e incoerência (...)” (Wilderson 2017:12) . Ou seja, a liberdade negra almejada através da criação do desejo do que se quer ser precisa passar pela recusa da criação de um sujeito coerente, porque é por meio do esforço pela coerência que a raiva é extinta. A sustentação da incoerência passa por lembrar que “Não temos um eu soberano a ser restaurado. É isso que nos torna tão ferozes.” e é essa ferocidade que “libera nossa imaginação para pensar um pensamento negro em voz alta (...)” (Wilderson 2020) e nos faz desejar não a criação de um novo mundo, mas o fim desse antes de tudo.

Mas talvez a fantasia criativa, ou ainda a imaginação seja útil, iniciou Saidiya Hartman. Os dois tinham se animado ao se reconhecerem na sala, quando ela entrou com a sacola de pano e o papel amassado na mão. O encontro da antiga relação de orientando e orientadora naquele tempo, naquele lugar parecia de fato fantasia.

Ela quis dizer útil no sentido de ser produtivo. Quer dizer, talvez através da pulsão do retorno (Glissant 2002), a fabulação crítica (Hartman 2020) pode ser um meio de, ao mesmo tempo, imaginar uma história interrompida e encarcerada, também denunciar essa interrupção e esse encarceramento. E esse método, a fabulação crítica, é também a recusa, como defende Wilderson III. Isso porque há um esforço de sustentar o silêncio e o vazio com os quais inevitavelmente se depara quando se toma para si o objetivo de “produzir uma contra-História na intersecção do fictício e do histórico.” (Hartman 2020:30).

Da janela do sobrado, dava pra ver a estátua de Mercedes Baptista, conhecida como a dama negra da dança e a primeira bailarina negra a fazer parte do corpo de baile do Theatro Municipal. Ela teria feito 100 anos em 2021 e foi a estátua dela, ali no Largo da Prainha, que fez Hartman pensar sobre os limites entre olhar para o passado para compreender a permanência das desigualdades e revisitar essa grande cena de sujeição que é o outrora negro, podendo repetir a gramática da violência (Hartman 2020:18). Parece que a estátua de Mercedes condensou

a conjunção de esperança e derrota que atíça o pensamento de Hartman.

Numa cidade que hoje ainda luta contra a recusa de falar sobre o passado escravocrata sem romantizações³, o desejo de Hartman de escrever uma “História cultural do cativo” (Hartman 2020:28) através de um método – a fabulação crítica – que se recusa a “preencher as lacunas e dar fechamento” e que respeita o “ruído negro – os berros, os gemidos, o sem sentido e a opacidade, que sempre excedem a legibilidade (...)” parece encontrar ao mesmo tempo um terreno fértil e baldio. A crescente consciência racial vivida nos últimos anos pode ter criado uma sede coletiva por histórias de si, ao passo que as ações do passado, até institucionalizadas, podem impossibilitar o interesse de Hartman por arquivos necessários para produzir uma contra-História, ainda que na interseção entre o ficcional e o histórico (Hartman 2020:30).

No entanto, é precisamente nessa impossibilidade de representar o que nos é negado que se “anima nosso desejo por um futuro liberto” (Hartman 2020:31). É na produção de intervalo nesse tempo que parece ouroboros entre o cedo demais e o tarde demais, entre o não mais e o ainda não. Podemos falar sobre vidas negras no passado, no presente e no futuro nesse “projeto ainda incompleto da liberdade” (Hartman 2020:32), onde, para Hartman, é possível buscar outras linguagens e outras estratégias para transformar o presente?

Nenhum dos cinco esperava o que vinha a seguir. O som de um tiro ecoou pelo sobrado. Deve ter vindo do Morro da Providência, a primeira favela do Brasil, que fica ali perto. O tiro que parece tornar clichê a necropolítica, de Achille Mbembe. O som o despertou, mas ele não estava calado esse tempo todo. Participava da conversa, ora concordando com Glissant pontuando sobre a recusa a ser castrado através da criação da sua história “começando por si próprio, erguendo-se fora das categorias que o mantinham rebaixado.” (Mbembe 2017:12) ora debatendo com Garvey sobre a necessidade dos tempos de hoje da “brutalidade das fronteiras”, de erguer muros contra “todos aqueles que não são dos nossos” (Mbembe 2017:10).

³ Para um exemplo contemporâneo de romantização da escravidão, ver o caso da Fazenda Santa Eufrásia: <https://theintercept.com/2016/12/06/turistas-podem-ser-escravocratas-por-um-dia-em-fazenda-sem-racismo/>

No caminho para o sobrado, viu a necropolítica passando pela janela do carro: das pedras pontudas colocadas embaixo da marquise para impedir o abrigo de alguém à mãe grávida com seus dois filhos pequenos erguendo a mão à multidão que passava apressada e cega àquela cena na Avenida Rio Branco. Assim que chegou, Mbembe foi ao banheiro e conheceu um pouco da planta do sobrado. Foi o quarto de empregada que mais chamou a atenção.

Para ele, os regimes coloniais e escravistas foram as sementes necessárias para que a gente vivesse a inimizade planetária que vivemos hoje. E o quarto de empregada, tão presente nos apartamentos da parte mais cara da cidade, é a materialização dessa semente. A brutalidade da fronteira está ali naquelas paredes que delimita o perímetro — muitas vezes, minúsculo — onde a empregada pode viver. E o regime colonial, que, de tão cotidiano, é eclipsado, não se dá apenas pelo tal quarto, mas pela figura da empregada, que escancara a necessidade colonial da servidão e da limpeza impecável que só é possível se a pessoa que suja não é a mesma que limpa.

Depois de muito conversar sobre esse passado-presente, Mbembe voltou à sua habitual insistência no futuro, retomando o tiro ouvido mais cedo para falar da necropolítica e de uma possível resposta a ela. A guerra provoca, ao mesmo tempo, “naqueles que as sofreram ou nelas participaram (...) a crença numa superpotência ilusória e (...) o pavor e o desaparecimento puro e simples da sensação de existir.” (Mbembe 2017:11). As figuras do traficante e do policial, que participam e sofrem da guerra, parecem sintetizar esses dois lados e também apontam para algo essencial para o futuro: a política do vivo.

Mbembe pensa a política do vivo como uma maneira de tornar possível uma humanidade que pode emergir a partir da criação de uma nova relação com o outro. Para além das reparações, a necessidade da restauração da vida e da política do vivo passa por essa criação, que indo de encontro a essa política global da inimizade, pensa um mundo em comum, onde é verossímil “fundar uma relação com os outros baseada no reconhecimento recíproco da nossa vulnerabilidade e finitude comuns” (Mbembe 2017:10).

Lélia Gonzalez chega de surpresa pelas escadas do sobrado. Por conta da conversa acalorada, eles não ouviram os passos subindo as escadas. A recepção foi animada e todos agradeceram por ela ter armado aquele encontro às cegas.

Gonzalez abraçou todos e contou que a razão daquele encontro era a urgência em pensar as vidas negras nessa América Latina. Em ano de eleições presidenciais, depois de quatro anos de um genocídio acelerado por políticas de presença ou de ausência do Estado, ela andava preocupada. A democracia racial parecia se atualizar com força, tendo lugar cativo nessa também crescente “neurose cultural brasileira” (Gonzalez 1983:67), com seu sintoma cada vez mais escancarado, o racismo.

Naquela conversa, o desvio de Glissant, a criação de uma nova civilização de Garvey, o desejo pelo fim de Wilderson III, a contra-História de Hartman e a política do vivo de Mbembe levaram Gonzalez a pensar os três tempos das vidas negras. Inevitavelmente, a figura de uma mãe negra toma conta da sua mente. Era o futuro, o passado e o presente num corpo só, que é capaz de corresponder à necessidade de aprofundar as reflexões sobre as vidas negras naqueles três tempos.

A criança que ela carrega é a cultura brasileira, que passou pelos olhos dos cinco a caminho do sobrado e que passa insistentemente pela janela. Essa criança é negra e já vai nascer fluente em pretuguês, porque quem a carrega é uma mãe negra, que a cuida e a ensina (Gonzalez 1983:78). Para Gonzalez, aquela moça negra que passou pela janela no início do encontro é o gatilho para pensar o passado, o presente e o futuro, porque é a partir da mulher negra que é possível elucidar as políticas e as formas de dominação que fazem com que a colônia ainda se faça presente, produzindo e reforçando desigualdades até hoje.

O jogo de luz e sombra das cortinas das janelas do sobrado, enfrentando já as primeiras luzes da manhã do dia 18 de janeiro de 2022, fez Gonzalez pausar sua fala e fazer uma pergunta quase retórica: o que ocultam, para além do que mostram, as imagens que vimos hoje, através dessa janela e da nossa conversa (Gonzalez 1983:67)? Como podemos descrever o jogo de luz e sombra sobre os três tempos que as vidas negras carregam?

Eles prometeram retomar a conversa, no passado, quando se reencontrassem.

Notas Biográficas

Achille Mbembe (1954 -) é camaronês, professor universitário e conhecido pela criação do conceito de “necropolítica”.

Edouard Glissant (1928-2011) foi um ensaísta martinicano, que escreveu também obras ficcionais. O foco de seus trabalhos está nos processos de colonização e no conceito de “crioulização”.

Frank Wilderson III (1956 -) é estadunidense de Luisiana e professor de estudos afro-americanos na Universidade da Califórnia. Escreve sobre “afropessimismo” e violência anti-negro, entre outros temas.

Lélia Gonzalez (1935 - 1994) foi uma antropóloga brasileira, política, professora, filósofa e criadora do conceito “pretuguês”. Co-fundou organizações como o Movimento Negro Unificado, o Instituto de Pesquisas das Culturas Negras do Rio de Janeiro e o Olodum.

Marcus Garvey (1887-1940) foi um ativista político e jornalista jamaicano, e um dos responsáveis pela popularização dos ideais pan-africanistas.

Saidiya Hartman (1961 -) é estadunidense de Nova Iorque e professora universitária na Universidade de Columbia. “Fabulação crítica” é uma de suas principais contribuições para o pensamento negro global como método de escrever histórias negras.

Referências

- GARVEY, Marcus M. 2013. *A Estrela preta*. Eu&Eu realidade rasta.
- GARVEY, Marcus M. 2017. “Negros roubados de sua história”, “Fundamentalismo africano”, “O negro será exterminado?” e “A verdadeira solução para o problema do Negro”. In: *Procure por mim na tempestade*. São Paulo: Ciclo de Formação Marcus Garvey.
- GLISSANT, Edouard. 2002. “La desposesión (Libro I: Lo sabido y lo incierto)”. In: *El Discurso Antillano*. Caracas: Monte Ávila Editores. p. 37-108.

- GONZALEZ, Lélia. 1983. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. *Revista Ciências Sociais Hoje*, ANPOCS, p. 223-244.
- HARTMAN, Saidiya. 2020. “Venus in two acts”. *Small Axe*, 12(2), p. 1-14. Tradução: “Vênus em dois atos”. *Revista Eco-Pos*, 23(3).
- MBEMBE, Achille. 2017. “A provação do mundo” e “A sociedade da inimizade”. In: *A política da inimizade*. Lisboa: Antígona, p. 7-20 e p. 71-106.
- MBEMBE, Achille. 2018a. *Necropolítica*. São Paulo: N-1 edições.
- MBEMBE, Achille. 2018b. “O sujeito racial”. In: *Crítica da razão negra*. São Paulo: N-1 Edições, p. 27-78.
- ROMÃO, Tito L. C. 2018. “Sincretismo religioso como estratégia de sobrevivência transnacional e translacional: divindades africanas e santos católicos em tradução”. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, 57(1), p. 353-381.
- FERREIRA DA SILVA, Denise. 2019. *A dívida impagável*. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons.
- WILDERSON III, Frank B. 2017. “Preface (dos editores)”, “Blacks and the Master/Slave Relation. (Interviewed by C.S. Soong)” e “The Prison Slave as Hegemony’s (Silent) Scandal”. In: *Afropessimism: An Introduction*. Minneapolis: Racked & Dispatched, p. 8-13; 15-30; 67-79.
- WILDERSON III, Frank B. 2020. “Afropessimismo e os rituais da violência anti-negra: uma entrevista com Frank B. Wilderson III” (Tradução de Allan Kardec Pereira). Disponível em: <https://medium.com/@allankardecpereira/afropessimismo-e-os-rituais-da-viol%C3%Aancia-anti-negra-uma-entrevista-com-frank-b-wilderson-iii-7b011127ae8b>. Acessado em 25/01/2022.

Enviado: 24/03/2023

Aceito: 10/09/2023