

AOS CORPOS DESFEITOS, O REFAZER

Linda Maria de Jesus Bertolino*
linda1.hot@hotmail.com
Universidade Estadual do Maranhão

Leocádia Aparecida Chaves**
leocadiachaves@unb.br
Universidade de Brasília

Resumo: O artigo tem como objetivo analisar, na perspectiva dos estudos comparados, como corpos de mulheres negras e/ou não negras são desumanizados e, por isso, desfeitos e violentados por práticas etnocêntricas e universalistas machistas e religiosas, nas narrativas *Corpo desfeito* (2022), de Jarrid Araes, e *Hibisco roxo* (2011), de Chimamanda Ngozi Adichie. Corpos que, mesmo deprimidos e subjugados, suspendem o seguimento de vida controlada, irrompendo, pois, contra a lógica do despojo; o que prenuncia um refazer. Para efetivar a análise, nos apoiamos em estudos crítico-analíticos e teóricos que dão conta de sustentar a interlocução entre corpo, violência e dispositivos de poder.

Palavras-chave: Corpo mulher. Dispositivo patriarcal/religioso. Violência. Resistência.

1 Introdução

Corpos são histórias. Certamente por isso, narrativas ficcionais são usadas para produzir reflexões sobre a continuidade de práticas concretas de poder, herança de processos coloniais. Herança que concorre para que pessoas com marcadores sociais distintos, dos definidos pela lógica de elegibilidade para o bem viver patriarcal, sejam relegadas a um processo contínuo de morte; seja pelo seu opressor, legitimado e empoderado para tal, seja por outro corpo oprimido pela mecânica do sistema, que acaba por manejar discursos e práticas de violência contra a si e ao outro. Práticas que convergem para infiltrar e estruturar dispositivos, cuja função é submeter corpos às instituições: Estado, família, religião e sociedade. Desse modo, conseqüentemente, esses dispositivos sugerem uma espécie de arqueologia de relações de poder, em que mulheres, negras (os), dissidentes gênero-sexuais, deficientes e indígenas, por exemplo, são continuamente subalternizados e transformados em formas de vida não

* Profa. Adjunta da Universidade Estadual do Maranhão. Profa. Mestrado em Letras – PPG/UEMA. Dra. Literatura e Práticas Sociais – UnB. Coordenadora do Grupo de Pesquisa Configurações da Literatura Contemporânea e Estudos Culturais.

** Doutora em Literatura e Práticas Sociais pela UnB.

vivíveis. Essas, em contraposição ao *status quo*, são enquadradas pela Ordem vigente em fronteiras de diferenças, considerando que o exercício que advém dessa ordem fortalece discursos históricos de controle e demonização, cuja gerência é exercida e operada sob vultos de ódio.

Pois bem, é a partir dessa constatação discursiva que, na perspectiva dos estudos comparados, nos debruçamos sobre os enredos de *Corpo desfeito* (2022), de Jarid Arraes, e *Hibisco roxo* (2011), de Chimamanda Ngozi Adichie. Enredos cujos referentes textuais se ancoram no corpo da mulher que, no contexto doméstico e social, é desumanizado, portanto, sujeito a agressões físicas, morais e psicológicas. Essa violência sustenta-se na dimensão do colonialismo patriarcal que concorre para desfigurar corpos, vidas e identidades, à vista que em seu seio a existência mulher é subjugada, desviante e inferior. Logo, são vidas em processos de desfazimento. Contudo, as narradoras – vítimas da violência patriarcal e religiosa, ao tecerem sobre o regime de morte imposto às mulheres de sua linhagem e a si mesmas, assumem um posicionamento subversivo e terminam por sugerir o ‘refazimento’ pelo que resta dos seus corpos. Diante disso, mesmo desfeitas pela dor, Amanda, Kambili e Beatrice refazem suas histórias, o que sugere processos libertários.

Para sequenciar a história dessas mulheres, diante da ação desfazer e refazer, a escrita proposta do artigo será realizada a partir de estudos crítico-analíticos e teóricos que permitem sustentar a interlocução entre corpo, violência e poder; articulados na tessitura física mulher negra e/ou não-negra – ‘marrom’ –, respeitando-se as questões interseccionais que as atravessam. Para isso, o percurso teórico-metodológico será compreendido por um conjunto de discussões que envolvem subjetividade, raça, sexualidade e gênero; marcos identitários que, no texto, são desnudados em processo de subjugação ao ordenamento dos ‘aparelhos ideológicos de Estado’: família, religião, comunidade e cultura (Althusser, 1970). Aparelhos que fortalecem e legitimam práticas de violência sobre dona Marlene, Fabiana e Amanda, ou seja, Vó, filha e neta, em *Corpo desfeito* (2022). E, igualmente, sobre Kambili e Beatrice, ou seja, filha e mãe, em *Hibisco roxo* (2011).

Acrescenta que, além desses operadores conceituais, a análise também perfaz um caminho de discussão que busca articular a relação entre corpo e história. Sob essa perspectiva, dialogamos com o pensamento de Michel Foucault (2012) uma vez que ele apreende os processos de desfazimento das identidades a partir da história que, por sua vez, inscreve e proclama cicatrizes de erros e de possíveis ‘verdades’ no

corpóreo. Logo, esse elemento físico é uma “superfície de inscrição dos acontecimentos, lugar de dissociação do Eu, volume em perpétua pulverização” (Foucault, 2012, p. 65).

Alinhadas a esse pensamento, elegemos examinar, nas duas ficções narrativas, como se costura no interior dos enredos a sobrevivência das personagens mulheres – perseguidas pela família –, igreja e comunidade, tendo em vista que, no centro desse conjunto social molar, as personagens são postas como corpos desprezíveis. Ora, para entender a analítica de desprezo desenhada a esses corpos femininos, é preciso refletir sobre o intento da especificidade de retóricas culturais. Talvez, não somente como mecanismo de controle, mas, também, conjecturando-as dentro de espaços críticos no universo histórico da linguagem. Pois, como registra Foucault (2004), a linguagem compartilha um poder que se exerce sobre o sujeito através de normas e práticas que determinam o que é falso e/ou verdadeiro. Logo, tais retóricas agregam em si a finalidade de domesticar mentes, corpos, valores e comportamentos humanos, como demonstra o filósofo em *As palavras e as coisas* (2000).

Conforme Foucault (2003), não há política sem discurso e não há vida política sem a ação das palavras, haja vista que são elas que significam e ressignificam as coisas. Vejamos! Na ação falar, os discursos formam redes que conectam organismos sociais (família, igreja, escola, comunidade, etc.). Assim, quando discursos de ódio, de rejeição e xingamentos preconceituosos, como: bicha, prostitua, vadia, etc., são eleitos por grupos sociais, o discurso que antes era, apenas, individual se sobrepõe ao coletivo. Desse modo, corpos/existências são sempre (re)significados na efetivação das palavras, pois nada é indissociável do discurso.

Ora, se tudo é associado à ação da palavra, os discursos constituem poder. Logo, é no seio deles que comportamentos violentos, em direção aos corpos que experimentam processos históricos de subjugação, são gestados e exercidos. Em uma perspectiva analítica, a prática de gestar e exercitar discursos de ódio contra corporeidades historicamente classificadas como desprezíveis (mães solteiras, pessoas negras, deficientes, indígenas, etc.), pode ser articulada em “termos microfísicos”. Isso porque, como uma espécie de rede, essas práticas são organizadas e difundidas nas instituições, de forma a atravessar toda uma estrutura social. Pois, enquanto rede, elas expandem-se até as “últimas ramificações [...] e nas suas formas e instituições mais regionais e locais” (Foucault, 2007, p. 182). Nessas condições, práticas advindas de discursos que fomentam a violência contra a mulher,

se distribuem nos grupos (família, religião e comunidade) vivenciados pelas personagens, ultrapassando o nível estatal, o individual e o familiar, de maneira a dissolver-se em todo o tecido social.

Como demonstraremos em *Corpo desfeito* (2022) e em *Hibisco roxo* (2011), o que se encontra violentado pelo poder social, familiar e religioso, são corpos em processo histórico de marginalização. Corpos coagidos por amarras que se encontram enraizadas e disseminadas no contexto da história, considerando que elas organizam os gêneros excluídos dentro de uma matriz cultural de despojo, em que o sujeito é formatado como fonte de subalternidade. Nesse seguimento, propomos demonstrar como as personagens são reguladas por concepções culturais que organizam a vivência e o corpo dessas mulheres como 'abjeto'. Conforme Judith Butler (2003), o corpo abjeto não pode existir porque não faz sentido em uma determinada matriz cultural. Contrariando, portanto, essa matriz cultural que define quem 'deve morrer e quem deve viver' (Agamben, 2010), as narradoras, mesmo com seus corpos desfeitos pelo medo/tristeza/dor, irrompem os vetores de controle e submissão - advindos das práticas retóricas das instituições representativas do poder patriarcal. Diante disso, essas mulheres garantem para si a agência de suas vidas, considerando que Amanda, Kambili e, principalmente, Beatrice e Ifeoma tornam o enredo disruptivo, ao suspenderem o seguimento de vida controlada e a 'lógica' do despojo. Isso implica atestar que suas vozes prenunciam o refazimento dos corpos que restam.

2 Pela voz da sobrevivente Amanda

Em *As palavras e as coisas* (2000), Foucault defende que no mundo tudo se encontra associado: corpo/violência, poder/submissão, ódio/agressão. Nesse contexto, a vulnerabilidade dos corpos lidos fora do padrão colonizador, portanto, do padrão de humanidade, é gestada no centro de efeitos discursivos. Em verificação a este dado, de imediato, constatamos a urgência em ouvir as histórias e as memórias desses corpos em processo de subalternização. Corpos que, situados no centro da analítica do poder, estão expostos ao controle, à agressão e à violência sistematizada que se organiza para a falência da existência do ser. Entretanto, de forma expressiva e com protagonismo, estes mesmos corpos têm ocupado o espaço narrativo contemporâneo e, por meio desse, garantido que suas leituras de mundo sejam figuradas como memória. Com isso, essas mulheres têm ampliado os horizontes

determinados para suas vidas, previamente escritas para serem facilmente mortas, haja vista que são vivências que se encontram expostas a um espectro – complexo e articulado de violências – enredado da intimidade do espaço doméstico ao anonimato da rua.

Essa estrutura de violência se organiza sob mecanismos que se inter cruzam e agem de forma combinada sobre o aspecto físico e psicológico dos gêneros excluídos, o que os impossibilitam, em muitos contextos, de sobreviverem. Assim, para imprimir a foto corporal desses sujeitos ‘abjetificados’ que têm seus corpos, vida e identidades desperdiçadas, projetamos, através dessa escrita, suas verdades anatômicas, suas histórias, lutas e existências.

Em acréscimo, como convoca Carla Akotirene (2019) em sua reflexão epistemológica sobre interseccionalidade, nos detemos na reflexão de como determinados corpos são “atingidos pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais” (Akotirene, 2019, p. 19). Esse conjunto é essencial para pensarmos no corpo das personagens e, de modo pontual, no corpo de Amanda que carrega no sangue a herança do discurso colonial – ser filha de uma mãe solteira e “marrom” –. E, por isso, também, “prostituta” e exame/objeto de condenação.

Em *Corpo desfeito* (2022), temos a oportunidade de acompanhar, pela voz da narradora Amanda, uma adolescente de 12 anos, o processo de desfeitura de corpos. Primeiro, a corporeidade de sua avó, vítima de violência doméstica pelo seu marido Jorge. Segundo, o da sua mãe Fabiana, mulher/marrom e mãe solteira, por anos, menosprezada pelo seu próprio pai, Jorge. E terceiro, a desfeitura do próprio corpo da narradora/Amanda, corpo enquadrado como filha de mãe solo. Fabiana, pobre/marrom/ e mãe solteira, é punida e violentada, em casa, pelo seu pai, e na rua pela comunidade do vilarejo onde ela mora. Comunidade que, movida por dispositivos religiosos, a enxerga como pessoa maculada pelo pecado carnal, uma vez que, como mãe solo, ela não honrou os sacramentos religiosos. Nessa perspectiva, a primeira narrativa constitui-se do testemunho de um processo contínuo de violências e de desfazimento de existência. Vejamos, então, como a narradora Amanda identifica sua genitora (Fabiana).

Aos quinze anos, deixou a vida para trás quando teve que escolher entre gravidez e o ensino médio. A barriga era perceptível e falada, famosa por ser uma das raras barrigas de adolescente que a maioria dos colegas já tinha

presenciado. Um fenômeno da impulsividade e um atestado da incapacidade feminina de fechar as pernas, segundo vô Jorge (Arraes, 2022, p. 12).

Conforme se verifica, as consequências vivenciadas por Fabiana, por ter engravidado ‘fora do casamento’, se territorializam no campo da punição que é reforçada pela voz machista de vô Jorge. Sujeito que atribui a gravidez precoce da filha à “incapacidade feminina de fechar as pernas” (Arraes, 2022, p. 12). Como mãe solteira, a personagem é obrigada a interromper os estudos. Esse fato constitui uma sentença de morte para Fabiana que, desde sempre, se dedicou aos estudos e planejou fazer uma faculdade. Nesse *continuum* de violências, ainda recai sobre a moça o estigma colonizador-escravagista sobre a representação hipersexual do corpo da mulher negra. Esse discurso forjado concorre para que Jorge, na condição de macho, justifique o seu desejo implacável sobre a filha (Fabiana).

É importante acrescentar que o tom de pele ‘marrom’ de Fabiana, valida atos de violências contra a sua mãe, Dona Marlene, vô de Amanda. Isso porque Jorge, com um tom de pele mais ‘aberto’, acaba por colocar em suspeita a honestidade conjugal da esposa, o que torna a vida da família um martírio. Em contraparte, o fato de Amanda (neta) ter a pele da cor do avô constitui motivação para acentuar o seu ostracismo pela esposa e filha. Ora, como um troféu, a pele ‘pálido/pardo’ de Amanda concorre para que o avô nutra um afeto por ela, ao mesmo tempo em que abre espaços para ele fragilizar a relação entre a filha e a mãe – ‘marrom’ solteira/puta.

Me parecia que, na maioria das vezes, ele conseguiu me distanciar o suficiente de minha, esquecendo um pouco que eu tinha uma ligação de sangue com ela, porque nossos cabelos, os meus e os dele, eram mais parecidos, ainda que os cabelos dele fossem curtos e grisalhos, e porque minha pele não tinha aquele tom marrom, que era o mesmo tom de vô. Minha palidez, parecida com a dele, também era um motivo para encontrar em mim a possibilidade do afeto (Arraes, 2022, p. 33).

Como num processo terapêutico, aos poucos, Amanda vai contando como se deu o processo de desfeitura de sua linhagem feminina e, de modo similar, o seu. Sua mãe, Fabiana, numa espécie de autopunição e fuga se mantinha alheia à vida da filha, à vida da mãe (já velha e adoecida), e à sua própria vida. Como se não bastasse, o desgaste de ser marrom e mãe solteira, “eram três os turnos de trabalho. Além do serviço de costura que separava para os sábados e domingos [...]” (Arraes, 2022, p. 14).

Essa experiência de violência e autopunição, também, é identificada no corpo de vó Marlene que produz raiva contra si mesma e contra a sua filha:

Não sei muito bem como funcionava o sistema de alimentação mútua, mas a dinâmica dos dois parecia manobrada em harmonia impecável para que vó Jorge descontasse sua raiva de ser chamada de traidora. No caso de vó, a raiva não podia respingar no marido, então caía maciça sobre a cabeça de mainha. Mas mainha não parecia descontar nada em mim (Arraes, 2022, p. 35).

Esse sistema de “alimentação” se rompe quando Fabiana – punida e depressiva – morre em um atropelamento, deixando a filha Amanda sob a tutela de sua avó que, igualmente adoecida, se entrega a um luto esquizofrênico. Dado isso, dona Marlene, possivelmente para refazer a história social da filha, idealiza o sofrimento/atropelamento/morte como martírio e santificação. Agora, diante do caráter santificado da filha, dona Marlene, afirmando conversar com Fabiana por meio de visões e sonhos, institui práticas de purificações para si e para Amanda:

Para mim, o pior foi o choque, o início, porque eu não estava preparada, nem sequer sabia que entraríamos numa prática tão rigorosa, fui comunicada apenas na manhã do primeiro dia, quando saí do meu quarto e vó estava parada ao lado da porta. [...] De tudo o que disse, como se estivesse recitando um texto do século catorze, fui capaz de entender que ela recebeu mais um sonho e que a estátua de mainha chorava (Arraes, 2022, p. 72).

Diante da morte da única filha, dona Marlene aciona o dispositivo religioso como possibilidade de refazer a vida – não vivível – de Fabiana. Ao articular a passagem do plano físico para o espiritual, usando de mecanismo de santificação, obstinadamente, tenta (re)construir junto ao tribunal imaginário social (família, sociedade, religião) outra memória para o corpo/vida da filha, e, igualmente, para si e para a neta. Certamente porque a imagem de Fabiana (mulher/marrom/solteira) macula, ‘socialmente’, a imagem da família e do *status quo*, até a morte. Essa ação de dona Marlene associa-se a um ritual, isto é, a um mecanismo de redenção para a filha. Como diz Giorgio Agamben (2007), o ritual retira as coisas do espaço profano para o espaço sagrado, logo, o dispositivo fé é articulado para criar uma imagem de pura/santa (Fabiana) junto à comunidade e à religião:

Usar somente vestidos azuis. Calçar somente sandálias de couro marrom. Não cortar o cabelo. Manter o cabelo preso. Tomar três banhos por dia. Manhã, tarde e noite. É proibido ouvir música. É proibido assistir televisão e filmes. É proibido ter contato com qualquer tipo de material impróprio. É

proibido tocar em si mesmo de maneira imprópria. É proibido ter amigos meninos, rapazes ou homens. É proibido tocar meninos, rapazes ou homens de maneira imprópria. É obrigatório praticar a reza de domingo. É obrigatório seguir todas as etapas da Purificação (Arraes, 2022, p. 70).

Portanto, tal qual ao *homo sacer* – sujeito abandonado ao crime (Agamben, 2010) –, Amanda, Fabiana e Dona Marlene, capturadas para morrer, conquistam o espaço literário e irrompem contra práticas de poder que subjagam e modelam vidas. Práticas que desfazem seus corpos e deformam suas identidades, em um sistema que se (re)cria cotidianamente, até mesmo, pelas suas próprias vítimas. Evento que pode ser apontado nas ações de dona Marlene que, sem consciência desse processo, termina por constituir-se como um eixo central de reprodução de violências contra a filha e a neta, portanto, contra a si mesma. Nesse sentido, esses corpos encontram-se encarcerados pela lógica colonialista.

3 Pela voz da sobrevivente Kambili

Em *Hibisco roxo* (2011), a história sobre os corpos desfeitos é narrada por Kambili, uma adolescente de 12 anos. O enredo do romance sustenta-se no eixo mulher/machismo/violência. Kambili, seu irmão, Jajá (de 14 anos) e sua mãe Beatrice têm suas vidas desfeitas pela imposição rigorosa e religiosa de Eugene, pai da narradora. O Papa Eugene é um rico empresário nigeriano que, embora seja afamado por realizar “as maiores doações ao óbolo de São Pedro e à igreja St. Vicente de Paul [...], pagava as garrafas de vinho na comunhão” (Chimamanda, 2011, p. 11), usa o dispositivo fé para espancar sua família.

Como informa Kambili:

As coisas se deterioram lá em casa quando meu irmão, Jajá, não recebeu a comunhão, e Papa atirou seu pesado missal em cima dele e quebrou a estatueta da estante. Havíamos acabado de voltar da igreja. Mama colocou as palmas molhadas de água sobre a mesa de jantar e foi para o segundo andar da casa trocar de roupa (Chimamanda, 2011, p. 9).

Essa prática violenta que Eugene exerce sobre seu o filho é corriqueira no enredo da narrativa, principalmente com a sua filha e com a sua esposa Beatrice; filha de um nigeriano a quem Eugene considera como um pai. Eugene, tal qual ao sogro, se converteu ao catolicismo da Ordem de São João. O sogro de Eugene, por quem ele tem grande admiração, “tinha a pele muito clara, era quase albino e dizia que esse

fora um dos motivos pelos os quais os missionários tinham gostado dele. Insistia falar inglês” (Chimamanda, 2011, p. 75). Porém, ao contrário do afeto que o empresário nutre pelo sogro, Eugene sustenta um sentimento malgrado pelo seu pai, Papa-Nnukwo; um homenzinho de pele escura que mantém a tradição de seus ancestrais e que fala em igbo, ‘dialeto’ nigeriano.

A mulher de Eugene, Beatrice, sendo educada por um pai nigeriano ‘quase albino’ e, portanto, ‘quase britânico’, submete-se aos caprichos e aos maus tratos do marido. E, embora “Nunca havia lágrimas em seu rosto. Da última vez, há apenas duas semanas, quando seu olho inchando ainda estava da cor preto-arroxeadado de um abacate maduro demais, Mama rearrumara as estatuetas depois de limpá-las” (Chimamanda, 2011, p. 17). Beatrice gostava muito das estatuetas, mas, aqui e ali, Papa chegava em casa chateado, evento comum, e quebrava-as; às vezes sobre os próprios corpos desfeitos, ou seja, subjugados. E, ainda que Kambili não tecesse falas com a sua mãe sobre esses episódios, sempre ouvia, do quarto ao lado, o choro de sua Mama.

Em uma dessas, muitas, vezes:

Eu estava no meu quarto após o almoço, lendo o capítulo V da Epístola de Tiago porque eu ia falar das raízes bíblicas da unção dos doentes durante a hora da família, quando ouvi os sons. Pancadas pesadas e rápidas na porta talhada, à mão, do quarto dos meus pais. [...] Eu me sentei, fechei os olhos e comecei a contar. Contar fazia o tempo passar um pouco mais rápido [...] ouvimos a porta da frente sendo aberta e ouvimos dizer algo para o homem que guarda o portão, Adamu.

- Tem sangue no chão – disse Jajá. Limpamos o filete de sangue, que fez uma trilha no chão como se alguém houvesse carregado uma jarra furada de tinta vermelha lá para baixo” (Chimamanda, 2011, p. 39).

Como em *Corpo desfeito*, em que Jorge agride, fisicamente e psicologicamente, Fabiana, Amanda e dona Marlene, em *Hibisco roxo* a territorialização da violência tem como agressor um respeitável homem de família, o Sr. Eugene. Sujeito que, assentado em discursos etnocêntricos e universalistas machistas, exercita seu poder de violência e morte à desfeitura dos corpos de Jajá, Beatrice e Kambili, a quem ele, também, espanca, controla e impõe medos e regras, sobretudo, religiosas. Papa Eugene controla vidas, pensamentos, comportamentos e, inclusive, o que a filha deve ou não vestir. Daí dizer Kambili que, mesmo quando viaja para Nsukka - cidade nigeriana onde mora a sua tia Ifeoma (irmã de Eugene), tem medo que o seu pai descubra que ela vestiu e/ou pensou vestir uma calça comprida.

Assim, mesmo sentindo-se desconfortável no calor de Nsukka, a menina receia em aceitar o conselho de sua tia lfeoma, professora universitária. Pois não poderia “contar a ela que todas as minhas saias iam bem abaixo do joelho e que eu não possuía nenhuma calça, porque é pecado mulher usar calça” (Chimamanda, 2011, p. 89). Ora, já foi uma grande conquista Eugene permitir que ela e Jajá passassem uns dias na casa da tia lfeoma, uma vez que o pai não se dar bem com a irmã; essa quase não visita à cunhada e aos sobrinhos. Ela não é bem-vinda à casa de Eugene, certamente, porque ela tem coragem de enfrentá-lo e dizer-lhe umas verdades.

A violência que Eugene aplica à família é tão pavorosa que Kambili sente desespero ao saber que ela e Jajá irão acompanhar lfeoma à casa de Papa-Nnukwu, avó paterno da narradora. “Estamos indo pegar Papa-Nnukwu, ele vai com a gente – disse tia lfeoma. Sentir um frio na barriga. E olhei para Jajá. O que íamos dizer a Papa? [...] Porque Papa-Nnukwu é um pagão (Chimamanda, 2011, p. 89-90). Uma vez que o pai de Eugene é adepto à tradição africana, Kambili e seu irmão são proibidos de manter contato com o avô.

Na trama a irritação do empresário nigeriano Eugene, com sua família, é um evento corriqueiro, assim, costuma chegar da rua e descarregar sua fúria sobre os corpos desfeitos. Também é evento corriqueiro o empresário dizer aos filhos e à esposa, que os espancam porque os ama:

Papa tirou o cinto devagar. Era um cinto pesado feito de camadas de couro marrom com uma fivela discreta coberta do mesmo material. Ele bateu primeiro em Jajá, no ombro. Mama ergueu as mãos e recebeu um golpe na parte superior do braço [...] Papa pareceu um nômade fulani – embora não tivesse o corpo alto e esquelético dele – estalando o cinto em cima de Mama, de Jajá e de mim, murmurando que o demônio não ia vencer (Chimamanda, 2011, p. 112).

Depois de espancá-los realiza o mesmo ritual: “o cinto machucou vocês? Abriu as peles de vocês? Perguntou examinando nossos rostos” (Chimamanda, 2011, p. 112). Papa Eugene, além de surrar os filhos e a esposa, fazia-lhes acreditar que eles tinham culpa por serem surrados. O encargo da culpa e do medo que seus corpos e suas mentes carregam é tamanha que, para não contrariar Eugene, os irmãos escondem, como lembrança, um quadro pintado com a foto de Papa-NnuKwu; banido da família pelo filho – o empresário Eugene.

Todavia, por um descuido, o empresário descobre a foto de Papa-Nnukwu no quarto da filha, e grita:

Levante-se! Afaste-se desse quadro! Fiquei deitada sem reagir. Levante-se! - repetiu Papa. Mesmo assim, não me mexi. Papa começou a me chutar. As fivelas de metal de seus chinelos doíam em minha pele como mordidas de mosquitos gigantes. Papa falou sem parar, misturando igbu com inglês, carne macia com ossos afiados. Ímpios. Idolatria pagã. Fogo do inferno. O ritmo dos chutes foi aumentado [...] o metal caía sobre feridas exposta na lateral do meu corpo, em minhas costas, em minhas pernas. Chute. Chute. Chute. Talvez fosse um cinto agora, pois a fivela de metal parecia pesada demais (Chimamanda, 2011, p. 223).

Essa violência macabra termina por expor a vida de Kambili à morte. Desta vez as agressões físicas, contra o corpo da menina de 12 anos, foram tão brutais que ela ficou, dias e mais dias, inconsciente no leito de um hospital. Depois de mais de uma semana hospitalizada, ao acordar percebeu que o seu agressor, seu pai, dizia: “minha filha preciosa. Nada vai acontecer com você. Minha filha preciosa” (Chimamanda, 2011, p. 224). Essa agressão misógina contra Kambili assenta-se em um sistema material-simbólico patriarcal. Sistema que não só menospreza e humilha os corpos femininos, de todas as idades e proveniências, mas que os abjeta numa categoria de ser um sujeito-mulher sub-humana.

Depois desse episódio, Beatrice convence o marido que os filhos devem passar um tempo na casa de Ifeoma, na cidade de Nsukka. Lá a menina se recuperaria mais rápido! E, foi desse jeito que numa certa noite em Nsukka, “estavámos todos jogando cartas” com os nossos primos (Chimamanda, 2011, p. 300), na sala de tia Ifeoma, quando o telefone toca e, logo em seguida, a voz de Beatrice anuncia: “Kambili, é seu pai. Ligaram para mim da fábrica, ele foi encontrado morto, caído sobre a mesa de trabalho” (Chimamanda, 2011, p. 301).

Dias se passam depois da morte de Eugene! Porém, numa certa manhã, na casa de Kambili, o telefone toca insistentemente. Beatrice atende e, calmamente, fala: “Eles fizeram uma autópsia – disse – encontraram veneno no corpo de seu pai” (Chimamanda, 2011, p. 305). Durante todo o enredo de *Hibisco Roxo*, nunca Beatrice apresentou-se tão calma como nesta parte do texto. Parece que não tinha importância a notícia que terminou de receber. Ela, simplesmente, amarrou melhor a canga, foi para a janela e disse: “comecei a colocar o veneno no chá dele antes de irem para Nsukka. Sisi arrumou para mim; o tio dela é um curandeiro poderoso” (Chimamanda, 2011, p. 305).

Agora, Beatrice não se importa mais com a beleza da casa, com o brilho das estatuetas e, tão pouco, com as agressões do marido. Desde que Jajá foi preso, por assumir a morte do pai, ela anda, totalmente, melancólica, silenciosa e apagada.

Tentou de todas as formas salvar o filho da prisão; subornou juízes, pagou por proteção ao filho, na cadeia, etc. Entretanto, em nenhum momento deixou de afirmar, em alto e bom tom, que foi ela que assassinou o marido, “mas ninguém acreditou nela; ainda não acreditam” (Chimamanda, 2011, p. 310). Jajá cumpriu dois anos de detenção, não parece mais aquela criança de antes; o cárcere inscreveu um grande silêncio e amargura em seu corpo. Segundo os advogados da família, Jajá será solto nos próximos dias, por sinal, o juiz já assinou os papéis para a sua soltura.

Sobre os ombros de Ifeoma, irmã de Eugene, depois de ter sua casa revistada e de ser acusada pela polícia de Nsukka de ser a promotora da greve que ocorreu na Universidade onde ela trabalha, ainda recaiu sobre ela a culpabilização de incitar os alunos a exigirem seus direitos e a pedirem a cassação do reitor. Dado os eventos, a professora/pesquisadora mudou-se com os filhos para os Estados Unidos. Lá ela tem “dois empregos, um na universidade pública, outro numa farmácia” (Chimamanda, 2011, p. 314). Amaka e seus irmãos, filhos de Ifeoma, estão felizes. Mas, Ifeoma não abandonou a sua cunhada, nem os seus sobrinhos. Mesmo morando em outro país, ela sempre escreve para Kambili e para Beatrice. “Tia Ifeoma não escreve a Jajá, ela manda fitas cassetes com as gravações das vozes deles todos” (Chimamanda, 2011, p. 314). A professora costuma dizer que seu sobrinho é um rapaz corajoso! Kambili voltou a Nsukka para reviver memórias afetivas dos lugares, da universidade e da casa que era da sua tia. A narradora sabe que, naquelas férias curtas que passou longe do pai, ela e Jajá puderam entender o significado da palavra liberdade. Agora, respirando novos ares, Kambili e Mama Beatrice foram passear na cidade de Nsukka.

Aproximando o relato de sobrevivência de Amanda ao relato de sobrevivência de Kambili, podemos dizer que as desfeitas dos seus corpos organizam-se a partir de uma simetria representativa, estruturada por violações e abusos, que pressupõe o silenciamento e o apagamento de vidas femininas. Essa estruturação de violência que experimentam as mulheres da família de Jorge e as mulheres da família de Eugene (sujeitos algozes dos corpos desfeitos), tanto mutila quanto encarcera esses corpos dentro de uma vivência contínua de medo, tristeza, despojo e morte. Portanto, é sob essa lógica que aproximamos a história dos corpos/ mulheres em *Hibisco roxo* (2011) aos corpos/mulheres em *Corpo desfeito* (2022). Pois, seja na primeira ou na segunda narrativa, a representação corporal do sujeito mulher é enquadrada na experiência opressão, subordinação, melancolia e dispositivo religioso.

Entretanto, é preciso registrar que somos cientes das diferenças, inclusive em termos raciais, sexuais e territoriais, que orientam as especificidades culturais das personagens. Não obstante, afirmamos que esse dado não enfraquece a proposta comparação (dos corpos desfeitos) entre as ficções narrativas. Ao contrário, ele serve para anunciar que, seja em terras nigerianas, seja em terras brasileiras, a estratégia do macho agressor assimila a mesma retórica: mulher, subalternização e violência. Retórica atravessada por uma 'lógica' advinda de costumes, culturas, crenças e tradições; legados colonial machista, misógina e patriarcal. Logo, Amanda, dona Marlene e Fabiana (Arraes, 2022), tais quais Kambili e Beatrice (Chimamanda, 2011), são vítimas dessa cultura atroz de poder.

4 Ressonâncias do fundamento divino: o duplo, corpo/sacrifício em Fabiana, Amanda, dona Marlene, Kambili e Beatrice

Em *Necropolítica* (2018), Achille Mbembe ressalta que no contexto das experiências contemporâneas, matar se tornou um mecanismo de alta precisão. Segundo o filósofo, nesse contexto, sujeitos subjugados encontram-se inscritos no paradoxo 'morte-em-vida' que resulta do "encandeamento de vários poderes: disciplinar, biopolítico e necropolítico (Mbembe, 2018, p. 48). Ainda na esteira do seu pensamento, essa analítica do poder age de forma combinada sobre o sujeito, de maneira a possibilitar a dominação absoluta da vida. Assim, a junção desse poder invisível subjuga o viver ao duplo corpo e sacrifício, impondo ao indivíduo "um estatuto existencial de ser para a morte" (Mbembe, 2018, p. 66).

Associando o duplo corpo/sacrifício a fundamento divino, reitera-se que, desde sempre, dissidentes gênero-sexuais, mulheres e, principalmente, as que contraem filhos fora do casamento, têm sua existência articulada em uma matriz de estratégia política de domínio à sexualidade. Sexualidade que é representada, culturalmente, pelos mecanismos de poder como ameaça à razão. Nesse alinhamento, dizer Michel Foucault (1972) que:

Em todos os tempos, e provavelmente em todas as culturas, a sexualidade foi integrada num sistema de coações; mas é apenas no nosso, e em data relativamente recente, que ela foi dividida de um modo tão rigoroso entre a Razão e o Desatino, e logo, por via de consequência e degradação, entre a saúde e a doença, o normal e o anormal (Foucault, 1972, p. 89).

Nesse campo, fundamentos clínicos, psicológicos e, também, fundamentos religiosos, operam como dispositivos de controle para vigiar vontades, liberdades e sexualidades. Sob essa lógica, mecanismos discursivos foram gestados para figurar a sexualidade feminina como desatino, lascívia e luxúria, concorrendo, pois, para que a sexualidade sugira a ideia de negação a valores morais e sociais. Diante disso, pergunta-se: o que se encontra arquitetado na relação mulher e sexualidade? A construção ideológica do corpo mulher que, historicamente, foi arquitetado para ser subjugado, silenciado, ou seja, para ser representado como exclusão. Portanto, é essa construção ideológica que abre perspectivas para dialogarmos em *Corpo desfeito* (2022) e em *Hibisco roxo* (2011), como o fundamento religioso se institui como dispositivo de condenação e castigo.

Em ambos os enredos a religião é associada a sacrifício/punição. Pois, o discurso advindo dos maridos/pais (Jorge e Eugene) e, também, da comunidade, apoia-se no duplo puro e impuro; em torno de uma retórica de verdade que “defini quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e quem não é” (Mbembe, 2018, p. 41). Logo, tanto em *Corpo desfeito* como em *Hibisco roxo* o núcleo estruturante do texto apoia-se no elemento fé:

Era tempo de eventos da igreja e vó sempre fez questão de se envolver, mas como não se envolveu, e a última vez que se viram foi preocupante, sua ausência, imaginei, foi alarme que fez o padre arrastar a batina da Matriz até lá em casa (Arraes, 2022, p. 50).

Não somente a comunidade, mas, também, a avó de Amanda, dona Marlene, sustentam-se em um excesso de devoção. Assim sendo, a religião se constitui como uma estrutura de poder para determinar o que é moral e imoral, insano e normal, santo e herege. Sendo, pois, nesses termos que Eugene, munido de suas ‘verdades’, tanto pratica como ensina os filhos a exercitar intolerância religiosa, inclusive contra o seu progenitor, Papa Nnukwu. Eugene não esconde a aversão que nutre pelo pai que, por ser fiel aos ancestrais africanos, é nomeado pelo empresário como pagão.

Kambili e Jajá, desde crianças, foram orientados a não visitar e nem, tampouco, falar com o avô paterno. Essa repulsa advém, tanto, dos ensinamentos de Eugene, quanto da comunidade católica em que ele e a família se congregam. Acompanhamos o que a narradora fala para a sua tia Ifeoma:

Porque Papa Nnukwu é um pagão. Papa ficaria muito orgulhoso se soubesse que eu disse isso. Seu Papa Nnukwu não é um pagão, Kambili, é um tradicionalista – disse tia Ifeoma. Olhei atônita para ela. Pagão, tradicionalista, o que importava? Ele não era católico e pronto; não era da nossa fé. Era uma dessas pessoas por cuja conversão nós rezávamos, para que elas não acabassem no tormento eterno dos fogos do inferno (Chimamanda, 2011, p. 90).

Esses discursos, como objeto de conhecimento de corpos sociais, terminam por validar verdades que fazem remanescer na mente do povo, a associação entre certo/errado, puro/impuro, feminino/sexualidade/pecado e condenação. Isso porque, em uma sociedade na qual a mulher é subjugada, Jorge (macho, marido, pai e avô) representa o signo de valores morais e sagrados de sua gente. Valendo-se de sua posição de poder e fazendo uso de suas múltiplas forças, Jorge pratica violência doméstica contra a esposa, “a mãe preta sobrenatural, matriarca, guerreira, que tudo aguenta e suporta” (Akotirene, 2019, p. 22), e contra a filha, a quem ele não perdoa por tudo que representa (mulher, negra, pobre, mãe solo e ‘prostitua’, como o vilarejo a via).

Empoderado por dispositivos patriarcais, o exemplar empresário Eugene – provedor de causas beneficentes e ‘homem de família’ –, em nome da fé doutrina de forma rigorosa e violenta, seus filhos e sua esposa. Por outro lado, ao adentrar na trama de *Hibisco roxo*, decerto o leitor se questione o porquê da ‘passividade’ de Beatrice, diante da truculência do marido. Em termos de igualdade de sexo é um desafio ser mulher em terras africanas, considerando que a mulher associa-se à noção de restrição (Akujobi, 2011). Presos a antigas tradições, o papel da mulher é ser esposa e mãe. Nesse sentido, esse corpo, desde sempre, é naturalizado para a violência. Nessas condições, Beatrice, em estado de gravidez, apanha de Eugene e tem sua gestação interrompida. Mas, como no contexto cultural feminino africano, não é comum registro e/ou denúncias contra a violência doméstica, Beatrice cria uma narrativa para justificar o acontecimento: “eu sofri um acidente e o bebê se foi [...]. Mama ficou abraçando o próprio corpo no centro da sala de estar” (Chimamanda, 2011, p. 41).

Assim, caro leitor, a omissão de Beatrice se efetiva porque, sendo mulher, ela é subjugada pelo gênero, pelas tradições e pela religião. Mediante isso, Eugene, como patriarca, pode violentar e até matar a família. É essa mesma ideia de ‘direito’ que ‘legítima’ Jorge a agredir fisicamente e moralmente a sua própria filha e, depois, atribuir a culpa ao seu corpo sexual; herança perversa do colonizador. Sob essa

lógica, esse corpo feminino ‘marrom’ – vítima da cultura de estupro e de processos de exclusão de ordem familiar, social e religiosa – é reincidentemente estigmatizado pela sua condição biológica. Um viés biológico forjado que sugere um teor de “verdade que está circularmente ligada a sistemas de poder, que produzem e apoiam efeitos de poder que induz e reproduz” (Foucault, 2007, p. 63) subjetividades.

Consequentemente, diante de tais verdades, a galeria de mulheres subjugadas, tecidas nas duas narrativas, é representada a partir da ideia de restos, ou seja, desfeituuras. Na condição de restos, Jorge ainda na:

[...] primeira festinha de aniversário de mainha, ele apareceu bêbado e puxou vó pelo braço até a cozinha. Tinha esquecido a festa e, em vez de ficar quieto, resolveu que a culpa era de vó por ter planejado a comemoração. [...] A partir daquele dia, as coisas pioraram ligeiro. Tanto os tapas e murros como os maus-tratos contra mainha, ainda bebê. Ele gostava de beliscar a perna ainda gordinha. Dava risada quando o choro alto rompia os limites das portas. Proibia que vó trocasse fraldas, com a desculpa da economia, mas sempre queria saber se mainha estava assada. E, quando estava em casa, não permitia que ela comesse mais de uma vez ao dia, dizendo que criança precisa de pouco (Arraes, 2022, p. 28-29).

Assimilamos o termo resto como aquilo que é arruinado ou que arruína (condição imposta às personagens femininas de ambas narrativas). Sob esse pensamento, tanto em *Hibisco roxo* como em *Corpo desfeito* a mulher é apreciada pelos aparelhos ideológicos, principalmente, o religioso, como um corpo pauperizado: pecador, imundo, sujo e imoral, logo, são corpos pensados como restos. Por isso, Beatrice e Kambili tendo seus papéis definidos pelas estruturas de poder, representam corpos naturalizados para serem desfeitos. Já Fabiana, sendo mãe solo (‘prostituta’), encarna a noção de pecado original. Nesse sentido, ao engravidar, sem casar, ela representa a destruição do paraíso/família, lógico, sem esquecer que esse comportamento ‘subversivo’ – de ser mãe solo – é (sub)sequenciado nos corpos da sua linhagem feminina: Amanda, sua filha e dona Marlene, sua mãe.

Portanto, nas duas ficções narrativas a mulher e sua subjetividade são violadas, isto é, desfeitas pela sociedade e pelos mecanismos de poder, precisamente, o patriarcal e o religioso. Isso porque, nos enredos, é o exercício fervoroso do dispositivo fé que situa o ser mulher como origem de todos os males: pecado, penitência e profanação; ressonâncias teológicas que se organizam sobre o gênero feminino, como mecanismo de controle e subjugação de corpos, sexualidade e identidade.

5 Profanar é resistir: refazer no gesto que resta

De acordo com Foucault (2004), o poder emerge no campo estrutural dos conflitos, provocando ações e impondo vontades. Essa imposição de vontades se “sobrepõe a gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais” (Akotirene, 2019, p. 19). Mas, é possível reagir a esses aparatos? Se exercitar a profanação, sim. Segundo Giorgio Agamben (2007), profanar é restituir aquilo que se perdeu ou que se encontra desfeito. Desse jeito, mudar de rota, ainda que despedaçada, é ressignificar a vida. Se o limite da resistência é a morte, segundo Foucault (2007), para não morrer Amanda combate e derrota a morte.

Sabendo a narradora que a violência, praticada pela comunidade/pai/religião, culminou na depressão e, por fim, na morte de sua mãe Fabiana, corpo depressivo e vitimado por atropelamento. Sabendo ainda que a loucura da vó (que acredita que Fabiana santificou-se) tem sua raiz, principalmente, nas agressões verbais e físicas que vô Jorge praticava contra o corpo negro de dona Marlene e da filha do casal. Amanda, para não adoecer e/ou deprimir-se resolve refazer a vida em outro lugar.

Esse gesto/desvio metaforiza uma forma especial (luta/resistência) de negligenciar as formas de vida produzidas pelos aparatos coloniais. De posse desse gesto, Amanda tanto profana como se refaz no gesto que resta, uma vez que – ao decidir mudar de rota – ela combate, derrota a morte e assume a “fala”, contando a sua história. História na qual ela vai “[...], tenta[ando] uma nova política, um novo ser humano, uma nova comunidade, pensando e promovendo o avesso da vida nua” (Agamben, 2007, p. 9). Desse modo, ao usar a voz de Amanda, Arraes permite que o enredo de *Corpo Desfeito* (2022) institua uma abertura política que equivale à luta, à resistência e à liberdade.

Aproximando as duas obras e verificando a representação das mulheres, afirmamos que Beatrice reagiu à estratégia do opressor. Ela resistiu à lógica eurocêntrica capitalista, racista, sexista e classista, que insiste em relegar a vida mulher a um sistema de opressão e dominação pelo silenciamento. Nesses termos, ao reagir ao efeito provocado pela dor – deixada pela violência do sistema e do marido –, ela o extingue, ou seja, dissipa o seu poder. Depois de anos de violência, o gesto de Beatrice equivale a um ato de coragem contra a obediência epistêmica do silêncio, do apagamento e contra a colonização do corpo. Pois, Extinguir é resistir!

Esse desvio de rota promove à Beatrice e aos seus filhos uma nova identidade política, em uma sociedade na qual existir, sendo mulher, é um desafio diário e constante. Mama Beatrice ao profanar desvia-se de práticas coercitivas que molduram a existência feminina por um duplo viés; aquela que sobrevive e que conta: “Agora posso falar do meu futuro. Mama dá de ombros e não diz nada. Ela está caminhando devagar” (Chimamanda, 2022, p. 320).

Portanto, ainda que marcadas pela dor, elas reagem contra a dimensão colonialista, essa ‘erva daninha’ (Gebara, 2021) que cria categorias para naturalizar a desumanização de certos corpos. Assim sendo, efetivando gestos de profanação, essas mulheres vão efetuando passos, ainda que lentos, na certeza que “as novas chuvas vão cair em breve” (Chimamanda, 2022, p. 320).

6 Conclusão

Garantir espaços para analisar a representação de Amanda, Fabiana, dona Marlene, Kambili e Mama Beatrice é fundamental para refletir sobre a condição social de ser sujeito mulher, em uma composição cultural condenável cuja especificidade do corpo é asfixiada pela marcação de gênero, seja no Brasil, seja na Nigéria. É preciso que se ouça e se dê som a essas vozes, asfixiadas por esse projeto planetário colonial machista. Conforme Djamilia Ribeiro em *Lugar de Fala* (2019) é importante entender, principalmente, em uma cultura que define o que é ou não é permitido falar, o lugar que se ocupa. Decerto por isso, as mulheres brasileiras da família de Jorge e as mulheres nigerianas da família de Eugene, mesmo não estando de máscaras – como a ‘escrava Anastácia’ –, foram tentadas a desfazerem suas vozes, porém, resistiram. Assim, visibilizando essas vozes, deixemos aqui nossas falas: a de uma mulher negra/nordestina/pesquisadora e a de uma mulher branca/sudeste/cisheterossexual/pesquisadora. Mulheres, também, diversas, mas ambas em processo de refazimento sob o sistema patriarcal; ação que não se encerra – nem com as protagonistas, nem com as pesquisadoras –, mas que sinalizam para o percurso de outras tantas mulheres que buscam refazer suas histórias e discursos. Logo, quer seja em casa, quer seja no trabalho ou na pesquisa, nós mulheres refazemos, todos os dias, em alguma medida, nossos corpos desfeitos.

TO THE UNMADE BODIES, THE REMAKING

Abstract: The article aims to analyze, from the perspective of comparative studies, how the bodies of black and/or non-black women are dehumanized and, therefore, undone and violated by ethnocentric and universalist sexist and religious practices, in the narratives *Undone Body* (2022), by Jarrid Araes, and *Purple Hibiscus* (2011), by Chimamanda Ngozi Adichie. Bodies that, even when depressed and subjugated, suspend the pursuit of a controlled life, thus breaking out against the logic of dispossession; which foreshadows a redo. To carry out the analysis, we rely on critical-analytical and theoretical studies that support the dialogue between the body, violence and devices of power.

Keywords: Woman body. Patriarchal/religious device. Violence. Resistance.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UGMG, 2010.

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade: feminismos plurais*. São Paulo: Sueli Carneiro, Pólen, 2019.

AKUJOBI, Remi. "Motherhood in African Literature and Culture". *Comparative Literature and Culture*. Disponível em: <https://www.osjournal.org>. Acesso em: 12. abr. 2023.

ARRAES, Jarid. *Corpo desfeito*. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2022.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Editora Civilização. Brasileira, 2003a. (Original publicado em 1990).

CHIMAMANDA, Ngozi Adichie. *Hibisco roxo*. Trad. Júlia Romeu. São Paulo: Companhia das letras, 2022.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: história das violências na prisão*. Trad. Lígia M. Ponde Vassalo. Petrópolis: Vozes, 2007.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2003.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. de Roberto Machado. 24. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.

FOUCAULT, Michel. *História da loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Aula inaugural no College de France, pronunciada em 2 de Dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. Edições Loyola, São Paulo, 2004.

GEBARA, Ivone. *Ensaio de Antropologia filosófica*. A arte de misturar conceitos e desplantar des-conceitos. São Paulo: Editora Recriar, 2021.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. Trad. Renata Santini. São Paulo: n – 1 Edições, 2018.

RIBEIRO, Djamila. *Lugar de fala: feminismos plurais*. São Paulo: Sueli Carneiro, Pólen, 2019.

Recebido em 27/04/2023

Aceito em 27/11/2023

Publicado em 30/11/2023