

IMAGINANDO O FUTURO PARA EXISTÊNCIAS QUARE

IMAGINING THE FUTURE FOR QUARE LIVES

Fernando Luís de Moraes (UNESP/IBILCE)

dmorays_2@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4123-7824>

Cláudia Maria Ceneviva Nigro (UNESP/IBILCE)

cmc.nigro@unesp.br

<https://orcid.org/0000-0002-8297-0419>

Jesse Arseneault (CU)

jesse.arseneault@concordia.ca

RESUMO: O Norte e o Sul globais oferecem desafios distintos? Se a elaboração de uma resposta a essa questão tocar, ainda que minimamente, a problemática do colonialismo e de seus impactos, ela será categoricamente afirmativa. Considerando, portanto, produções literárias de escritores e escritoras dissidentes sexuais negros (quare), localizados nesses dois espaços geográficos, abordaremos seus textos a partir da temática das constituições de família/parentesco. Enfocando o dismantelamento de modelos pré-concebidos dessas formações, mas também de raça/etnia, gênero e sexualidade, empreendemos uma reflexão que possibilite pensar um futuro – ou futuros – para existências quare, ainda cerceadas pela hegemonia branca e cis-heterocentrada. As análises desenvolvidas tomam como aporte crítico-teórico os trabalhos de hooks (1995; 2019), Johnson (2005), Kehl (2013), Young (2016), Macharia (2019), De Moraes (2020) e Nigro e Soares (2022).

PALAVRAS-CHAVE: família/parentesco; futuro; gênero; quare; raça.

ABSTRACT: Do the global North and the global South offer distinct challenges? If the elaboration of an answer to this question touches, even minimally, the problematic of colonialism and its impacts, it will be clearly affirmative. Considering, therefore, literary productions by Black sexual deviant writers (quare) located in these two geographical spaces, we will approach their texts from the perspective of family/kinship constitutions. Focusing on the dismantling of preconceived models of such formations, but also of race/ethnicity, gender, and sexuality, we will undertake a reflection that enables us to think about a future – or futures – for quare lives, still constrained by white and cis-heterocentric hegemony. The theoretical framework under which this study is carried out is based mainly upon the contributions of hooks

(1992; 1995), Johnson (2005), Kehl (2013), Young (2016), Macharia (2019), De Moraes (2020), and Nigro and Soares (2022).

KEYWORDS: *family/kinship; future; gender; quare; race.*

1 Introdução

Em um mundo regido pela volatilidade e efemeridade de quadros de referência e pontos de orientação, a concepção do que até recentemente se havia compreendido como *família* tem sido ampliada de forma a incorporar novos horizontes de humanidade. Distendendo os sentidos dessa compreensão e adotado para sinalizar um conjunto de relacionamentos – agora vinculados a distintas ideias –, o termo *parentesco* mostra-se maleável, elástico, respondendo às formas sociais sobre as quais vivemos e, como tal, vindicando e retrazendo linguagens e códigos atualizados.

Espaço de relações consolidadas, essa instituição (cuja responsabilidade recaía sobre a provisão de crianças e a garantia de uma criação quase sempre – ou exclusivamente – pautada sobre os parâmetros da naturalização da heterossexualidade) tem sido expandida de forma a abranger outras atribuições, adaptáveis ao discurso social, econômico, cultural e, até mesmo, moral. No livro *Black Queer Ethics, Family, & Philosophical Imagination* (2016), a professora Thelathia Nikki Young sustenta a seguinte posição:

Sem dúvida, o poder regulador da “família” excedeu o cuidado e a provisão de crianças para incluir a estabilização e a normalização – e, até mesmo, a proteção – da sexualidade heteropatriarcal e dos papéis de gênero. A família tem sido entendida como o local no qual a sociedade confia grande parte da responsabilidade de ensinar e manter esses papéis. Tem também, por sua vez, sido compreendida, em vários contextos, como originadora e perpetuadora de roteiros sociais relacionados ao gênero e à sexualidade altamente valorizados. A família tem atuado como um palco no qual a diferenciação sexual, o papel e o comportamento de gênero, e a identidade e as práticas da sexualidade são formados, avaliados e protegidos. Ao pensar a jornada da “família” por meio da lente da regulação do gênero e da sexualidade, lembro-me de exemplos tais como a proteção da feminilidade e a garantia da superioridade/potência masculina, o resguardo da pureza do corpo e o ensino de como se tornar maridos e esposas¹ (YOUNG, 2016, p. xv, tradução nossa).

¹ No original: “To be sure, the regulatory power of “family” has extended beyond the care and provision of children to include the stabilizing and normalizing – and even protection – of heteropatriarchal sexuality and gender roles. Family has been understood as the site in which society entrusts a large portion of the responsibility of teaching and maintaining these roles. In turn, family has been understood in various contexts as the originator and perpetuator of highly valued social scripts related to gender and sexuality. Family has acted as a stage on which sex differentiation, gender role and behavior, and sexuality identity and practices are played out, refereed,

Examinando a ideia da família enquanto instituição incumbida não só de orientar, mas também de revigorar e perpetuar os papéis de gênero, inflexivelmente sob a ótica da compulsoriedade de relações e práticas fundadas sobre o terreno da cisgeneridade e da heterossexualidade, Cláudia Nigro e Luiz Henrique Soares, em artigo sobre a potência da família em corpos travestis, apontam-na como “um espaço estruturado a partir de diversas violências” (NIGRO; SOARES, 2022, p. 25).

Se tomada em sua aguda rigidez, a concepção tradicional de família, erigida sobre robustos pilares do cis-heterofalocentrismo branco e elitista, não abre precedentes para o vislumbre de um futuro ou futuros possíveis para as existências *quare*² (JOHNSON, 2005; DE MORAIS, 2020). Julgados como corpos *fora da norma*, por não se sujeitarem à intransigência e à austeridade de modelos pré-concebidos de gênero, raça/etnia e classe, resta a esses sujeitos o lugar da indiferença, do desamor e, portanto, do desprezo. Abraçando uma perspectiva na qual a família é pensada enquanto espaço profundo de socialização e politização, a ativista negra bell hooks, em ensaio intitulado “Challenging Sexism in Black Life”, incluído no livro *Killing Rage: Ending Racism* (1995), defende o argumento de que é nesse círculo onde os pensamentos arejados acerca da raça/etnia, do gênero e da classe devem ser aprendidos. Segundo observa, negligenciar a organização familiar enquanto estrutura de formação da consciência crítica é assumir uma posição igualmente negligente em relação ao desenvolvimento da identidade e dos valores. Ao abordar, em particular, as famílias negras, abrindo espaço para dimensões mais inclusivas, a teórica efetua uma crítica de alta voltagem em relação às famílias patriarcais:

Falar sobre a família negra progressista e não autoritária enquanto local de redenção (como costume fazer em meu trabalho) é importante. [...] Em vez de trabalhar a partir de um modelo patriarcal “ideal” profundamente falho, precisamos abordar a verdadeira família negra, que é diversa, e reconhecer as possibilidades positivas existentes para a transformação de todas as estruturas familiares negras. A realidade é essa. As famílias patriarcais não são lugares seguros e construtivos para o desenvolvimento de identidades e laços de parentesco livres do peso paralisante da dominação³ (HOOKS, 1995, p. 72-73, tradução nossa).

and protected. In thinking about the journey of “family” through the lens of gender and sexuality regulation, I am reminded of instances of protecting femininity and ensuring male superiority/potency, securing the purity of the body, and teaching about becoming husbands and wives.”

² Segundo Johnson (2005) e De Moraes (2020), *quare* são sujeitos LGBTQIA+ racializados, comprometidos com a luta contra todas as formas de opressão – de raça/etnia, de sexo, de gênero, de classe, de religião, entre outras.

³ No original: “To speak about a progressive, nonauthoritarian black family as one site of redemption (as I often do in my work) is important. [...] Rather than working from a seriously flawed patriarchal model as the ‘ideal,’ we need to address the real black family which is diverse and acknowledge the positive possibilities that exist for transformation in all black family structures. The reality is this. Patriarchal families are not safe, constructive places for the development of identities and kinship ties free of the crippling weight of domination.”

É imprescindível lembrar que a mudança do conceito de família é histórica, porque, cada vez mais, declina um modelo dogmático e *tradicional* (leia-se, reacionário) para abarcar outras configurações. Torna-se mais e mais comum a administração familiar chefiada por mulheres, bem como a opção pela não maternidade, o aumento do número de divórcios, e, ao mesmo tempo, a multiplicação de uniões homoafetivas. O panorama muitas vezes arrojado da constelação familiar, na qual as relações são mais maleáveis e humanas, e a partir da qual uma nova configuração dos papéis de gênero pode ser vislumbrada, foi suscitado, como explica hooks no texto “Reconstruindo a masculinidade negra” (2019 [1992]), como consequência do capitalismo avançado:

O capitalismo avançado promoveu mudanças na natureza dos papéis de gênero para todos os homens nos Estados Unidos. A imagem do patriarca e chefe da casa, líder desse miniestado chamado “família”, desbotou no século XX. Mais homens do que antes trabalhavam para alguém. O estado começou a interferir nos assuntos domésticos. O tempo do homem não era dele; pertencia ao seu empregador, e os termos em que comandava a família mudaram. Antigamente, um homem que não tinha dinheiro ainda poderia estabelecer um domínio tirânico sobre sua família e parentes, pela virtude de seu status patriarcal, geralmente reforçado por sistemas de crenças cristãos. Dentro de uma florescente economia capitalista, era o poder de ganhar dinheiro que determinava até que ponto um homem poderia dominar a casa, ainda que essa regra fosse limitada pelo estado (HOOKS, 2019, p. 182).

O posicionamento da teórica possibilita embrenharmo-nos nessas questões e entrelaçá-las a outras igualmente cruciais. Sendo a criação da família tradicional uma ficção do poder capitalista há muito vantajosa e lucrativa, interferir nesse enredo, numa tentativa de se livrar de suas amarras ou desmantelá-lo, provoca reações adversas, expressas por meio das mais sórdidas hostilidades. Em outros termos, não pertencer ou não manifestar qualquer deslocamento em relação a esse código narrativo normalizador gera como produto uma culpabilidade não limitada aos atributos físicos (não belo, não magro, não jovem, não homem, não branco), de gênero (não cisgênero, não heterossexual, não masculinizado/feminilizado), materiais (não rico, não bem-sucedido) e mentais (não inteligente, não capaz). Por conseguinte, engendram-se dispositivos para eleger corpos propícios à constituição familiar e, nessa escolha, restringem-se ou extinguem-se os espaços para o Outro, dissidente. A família, então, não lhe pertence? Por quais zonas pode circular se a sociedade, amparada nessa retesada urdidura, refreia-os? Os modelos de masculinidade e feminilidade consagrados são inescapáveis, inelutáveis? As respostas a esses questionamentos parecem ser dadas por Audre Lorde no ensaio “Sou sua irmã: mulheres negras se organizam para além das sexualidades”: “Já ouvi pessoas dizendo que as lésbicas

negras são uma ameaça às famílias negras. Porém, quando 50% das crianças negras nascem fora de casamentos e 30% das famílias são lideradas por mulheres sem maridos, precisamos ampliar e redefinir o que é *família*.” (LORDE, 2020 [1985], p. 15).

Em oposição àquela formação sedimentada da *família nuclear*, Maria Rita Kehl, psicanalista brasileira, institui o que denomina *família tentacular* (KEHL, 2013), de forma a abarcar distintas realidades. Para ela, os tentáculos, aludindo aos polvos, enlaçam diversos membros antes inexistentes. Em outros termos, a família deixou de ser uma instituição estável e permanente para se transformar num agrupamento circunstancial e provisório: o parentesco. A serviço de desconcertar o vigoroso maquinário reprodutor da narrativa familiar estática, Judith Butler propõe uma concepção bastante promissora:

Se entendermos parentesco como um conjunto de práticas que estabelece relações de vários tipos que negociam a reprodução da vida e as demandas da morte, então as práticas de parentesco são aquelas que emergem para dirigir as formas fundamentais da dependência humana, que podem incluir o nascimento, a criação das crianças, as relações de dependência e de apoio emocional, os vínculos de gerações, a doença, o falecimento e a morte (para citar algumas). O parentesco não é nem uma esfera completamente autônoma, proclamada como distinta da comunidade e da amizade – ou dos regulamentos do Estado [...], nem está “ultrapassado” ou “morto”, só porque [...] perdeu a capacidade de ser formalizado e rastreado das maneiras convencionais utilizadas pelos etnólogos no passado (BUTLER, 2003, p. 221-222).

Nesse sentido, as funções predeterminadas são, agora, dissolvidas e as posições embaralham-se. Ignorar e/ou sufocar uma tal variedade de experiências configura uma “jornada por um ideal patriarcal inatingível ameaçador”, em detrimento do “caminho para o amor, para a paz de um espírito livre e íntegro” (HOOKS, 2019, p. 173). Portanto, ao romper com esses protótipos, essas representações fantasiosas e estereotipadas, abre-se espaço para o questionamento e, por conseguinte, para a inauguração de organizações menos categóricas e, ao mesmo tempo, mais ilimitadas e compreensivas.

Tendo em vista esses novos entendimentos, este artigo caminha na direção de evidenciar como tais posturas encontram-se elaboradas, sob distintas perspectivas, em composições literárias de autores *quare* do Norte e do Sul globais. Para tanto, empreenderemos uma leitura dos textos “Who Said It Was Simple”, de Audre Lorde; “Kotinha”, de Cidinha da Silva; “No Easter Sunday for Queers”, de Koleka Putuma; e *The Quiet Violence of Dreams*, de K. Sello Duiker.

2 “Who Said It Was Simple?”, de Audre Lorde, e “Kotinha”, de Cidinha da Silva

Lésbicas, negras, ativistas e escritoras premiadas, Audre Lorde (1934-1992) e Cidinha da Silva (1967) são mulheres inegavelmente *quare*. A qualidade incontroversa de seus trabalhos, sempre comprometidos com um vigoroso processo de ressignificação de juízos negativos, inscreve-as no cenário literário, provocando fissuras nos circuitos editoriais hegemônicos. Reivindicando a escrita como direito – porque dotada de um poder libertador – e promovendo mudanças primordiais ao protagonismo literário negro, fundam suas próprias editoras a fim de publicar livros invisibilizados em seus respectivos países.

Embora dissociadas temporal e espacialmente (Lorde do Norte e da Silva do Sul global), ambas se acercam quanto às pautas das quais tratam. Um dos reflexos do distanciamento temporal é que Audre Lorde pôde falar muito antes de Cidinha da Silva, durante a luta pelos direitos civis dos negros nos Estados Unidos – contexto marcado por fiscalização, restrição e regulamentação estatal das manifestações sobre os direitos dos negros. Independentemente de escrever anos mais tarde, e em outro lugar, da Silva, assim como Lorde, orientada por um intuito humanizador, trata dos corpos negros, circunscritos à rejeição e aos parâmetros da colonialidade do poder. Buscando abrir terrenos de modo a subverter os ditames da branquidade e negociar lugares supostamente não apropriados àqueles corpos, as autoras agenciam a viabilização de publicações de suas comunidades, alargando o auxílio de corpos negros femininos.

Apesar da vastíssima e necessária produção de ambas as intelectuais – abarcantes do domínio do ensaio, do conto, do teatro, da poesia e da crônica –, restringimo-nos, para efeito deste artigo, à análise de um poema de Lorde e um conto de da Silva. Trata-se, respectivamente, de “Who Said It Was Simple” (1973) e de “Kotinha” (2018).

Em “Who Said It Was Simple?”, Lorde conclama a mulheridade para todas, demarcando e interpelando ações acerca do privilégio da branquidade e da heterossexualidade nas passeatas feministas pelo direito de *todas* as mulheres. Trata-se de um poema narrativo, composto inteiramente em versos livres, dispostos em três estrofes. O arranjo textual, estruturado em três versos na primeira e na última estrofe, e em doze versos na segunda, revela a narratividade. A introdução, cuja função é levar o leitor para dentro do texto, e a conclusão, onde se apresenta a síntese da problemática tratada, focalizam o corpo negro feminino. A descrição, a fundamentação e os desdobramentos das intrincadas adversidades encontram-se no desenvolvimento. Vejamos o poema:

Quem disse que seria fácil?

Tem tantas raízes a árvore da raiva
que às vezes os galhos se despedaçam
antes mesmo de dar frutos.

Sentadas na Nedick's,
as mulheres se reúnem antes de marchar
falando das garotas problemáticas
que contratam para ficarem livres.
Um atendente quase branco posterga
um irmão que espera para servi-las primeiro
e as damas nem notam nem rejeitam
os pequenos prazeres da escravidão deles.
Mas eu, confinada tanto pelo espelho
quanto pela minha cama,
enxergo questões não só de cor
como também de gênero.

e sento aqui me perguntando
qual de meus eus sobreviverá a todas
essas libertações.⁴

(LORDE, 1973, n.p., tradução nossa).

Na introdução, Lorde discute a ira das injustiças impressas nos corpos de mulheres negras, como efeito não só do sexismo mas também do racismo e do classismo – a se revelar ao longo da composição: “Tem tantas raízes a árvore da raiva / que às vezes os galhos se despedaçam / antes mesmo de dar frutos”. Ao focalizar uma cena episódica, na qual algumas mulheres estão sentadas em um estabelecimento de uma rede de *fast food*, antes de um protesto feminista, discutindo suas empregadas subalternizadas, a poeta evidencia como as mulheres brancas não notam, mas aceitam o favorecimento de atendimento do garçom (negro) em detrimento ao de um homem negro, que esperava há mais tempo. Classe e raça interseccionam-se nessa segunda estrofe, não só porque Lorde aponta a burguesia (antagônica e malévola) e a classe trabalhadora, continuamente explorada, mas também porque estabelece uma diferenciação entre “mulheres” (brancas) e “garotas” (negras), sendo essas últimas qualificadas – melhor seria dizer desqualificadas – como “problemáticas”.

Também ali, nos versos vivos e ásperos, incide a crítica mais contundente empreendida na tessitura textual: “e as damas nem notam nem rejeitam / os pequenos prazeres da escravidão

⁴ No original: “*Who Said It Was Simple* // There are so many roots to the tree of anger/ that sometimes the branches shatter / before they bear. // Sitting in Nedicks / the women rally before they march / discussing the problematic girls / they hire to make them free. / An almost white counterman passes / a waiting brother to serve them first / and the ladies neither notice nor reject / the slighter pleasures of their slavery. / But I who am bound by my mirror / as well as my bed / see causes in colour / as well as sex // and sit here wondering / which me will survive / all these liberations.”

deles”. A problemática da escravização desnuda-se sob o efeito devastador da expressividade dos versos, porque absolutamente irônicos, assentados sobre “*pequenos prazeres*”. É a partir desses acontecimentos radicados na indiferença, portanto, que a poeta entabula o questionamento das pautas feministas relativas ao próprio corpo, constatado, posteriormente, ao admitir: “Mas eu, limitada tanto pelo espelho / quanto pela minha cama, / enxergo questões não só de cor / como também de gênero.” Os versos reverberam a ideia da indissociabilidade das opressões. Em outros termos, ecoam, novamente, a premência do olhar interseccional. A conjunção adversativa “mas” corta o fluxo aparentemente natural da narrativa, estabelecendo o contraponto da denúncia e da fúria, anunciada previamente no primeiro verso da primeira estrofe: as mulheres negras (lésbicas) não têm lugar nessa passeata. A elas tampouco é facultada a oportunidade de constituir famílias, pois não se assentam no padrão cristão hegemônico. São sentidas como corpos disponíveis para o trabalho submisso, para o prazer sem compromisso. Ao corpo que grita de Lorde, a família constitui-se na impossibilidade, *limitada pelo espelho e pela cama*.

O poema é encerrado com uma forte ironia. Lorde parece falar das inúmeras direções para as quais é puxada, pois se interroga: “qual de meus eus sobreviverá a todas / essas libertações.” Todos os locais sociais de Lorde – bem como os da comunidade de mulheres negras lésbicas em nome da qual fala – interpenetram-se para compor sua experiência; não pode furtar-se da totalidade de sua complexidade corpórea para se fragmentar em heterogêneos *eus*. E é justamente nessa pulverização de *eus* que reside a ironia, mas também o juízo crítico.

A força poética de Lorde está igualmente expressa no grito de da Silva no conto “Kotinha”, do premiado livro *Um Exu em Nova York*, publicado em 2018. Nessa narrativa, amálgama de mitos bantos, iorubás, entre outros, da Silva resgata a mulher negra e toda a sua ancestralidade, defrontando o homem branco de linhagem europeia. Na trama, vê-se um terreiro de candomblé sendo invadido por homens brancos protestantes cujo intuito é erradicar saberes ancestrais vinculados a corpos negros: “Quebra! Quebra! Quebra em nome de Jesus! E Jesus se encolhia num canto, assustado por usarem seu nome na contramão de princípios humanistas.” (DA SILVA, 2018, p. 21).

No momento do evento, a narradora descreve mulheres e crianças escondendo-se e rogando não só para que a agressão acabasse mas também para que nenhum homem dali chegasse “e se visse obrigado a enfrentar os dois crentes” (DA SILVA, 2018, p. 21). Além de evidenciar o discurso de ódio, o episódio expõe o ato de desmesurada barbárie daqueles que adentram espaços alheios, em momentos precisos, a fim de exercerem o machismo (aqui,

dissimulado – ou cúmplice? do discurso religioso). O conto, no entanto, não se atém ao inescrupuloso preconceito religioso, ao tétrico sexismo e à impetuosa crueldade; ocupa-se da ancestralidade africana, defendendo, juntamente com a menina Kotinha, o lugar onde o parentesco pode existir e vislumbrar futuros.

Em meio àquela catástrofe, ao caos instalado, surge a deusa Oyá (também conhecida como Iansã ou Bamburucema). Orixá dos ventos e dos raios, comanda a “água forte, chuva de raio e vento” (DA SILVA, 2018, p. 21). A deusa defensora, que traz consigo a chuva, representando todas/todos as/os orixás ancestrais, está aliada às mulheres aquilombadas no terreiro, resguardando a família comunal frequentadora dali. Kotinha, também integrante daquele lugar, é então apresentada e, em seguida, nomeada. Pequena macota, tem um cargo feminino de prestígio: é *zeladora dos orixás*. É ela, portanto, quem invoca Iansã/Oyá/Bamburucema para ensinar aos homens brancos a bondade e a importância de outras constituições familiares no Brasil cristão.

No abraço de Kotinha às pernas da Mameto (cargo da mãe de santo no candomblé bantu) aflora o contato fecundo entre a família de lá (do mundo espiritual) com a família daqui (do mundo terreno). No conto, o parentesco é simbolizado pelo terreiro, pois conjuga seres variados, de distintas dimensões, unidos pelo vínculo ancestral. Essa instituição, materializada sob a forma do espaço de culto, é livrada dos “homens de cérebros lobotomizado, tomados pelo Demônio” por Kotinha, quando toca o Adjá, (instrumento musical sagrado) para invocar os orixás. Os “homens maus”, “destruidores”, são tomados pelo vigoroso som. A um deles, cujo corpo é apossado por Bamburucema, “Mameto [...] explica sobre a perseguição que sua casa vinha sofrendo, pede solução” (DA SILVA, 2018, p. 23). O homem é iniciado e recebe um puxão de orelha de Kotinha, que também lhe repreende. A paz é reestabelecida e o futuro da família-terreiro é garantido.

O conto de Cidinha da Silva e o poema de Audre Lorde mostram-nos a relevância da denúncia educativa, elemento propulsor do entendimento da humanidade enquanto parentesco. Nigro e Soares (2022), em texto já citado, sustentam que, em comunidades indígenas, a concepção de família encontra-se associada a um conjunto também amplo de relações, dentre as quais o senso de comunidade, a transmissão de saberes (não capitaneados e capitalizados pelo poder hegemônico) e as vinculações com o divino, com a natureza e com a sociedade. Nessa cultura, atribui-se, de modo geral, ao mais velho o papel da educação e do respeito à comunidade. Na esteira desse modo de conhecimento, da Silva e Lorde implementam um

conceito parentesco alicerçado em relações de conexão e de transmissão de saberes, advindos das próprias comunidades, à parte de qualquer manutenção econômica de grupos privilegiados.

3 “No Easter Sunday for Queers”, de Koleka Putuma; e *The Quiet Violence of Dreams*, de K. Sello Duiker

Em seu livro recente, *Frottage* (2019), Keguro Macharia lamenta que o heteroparentesco – laços de sangue, ancestralidade e estruturas familiares heteronormativas – organiza as relações entre a vida afrodiáspórica e africana em meio ao que Saidiya Hartman chama de “vida pós-escravidão”⁵ (HARTMAN, 2007, p. 6, tradução nossa). “Não é que populações afrodiásporas e africanas não se conectem enquanto amigos, amantes ou ‘paus amigos’”, afirma, “mas que essas formas de encontro raramente tomam o palco central como base para teorizar as relações afrodiásporas e africanas. O que acontece quando o erótico está no centro de como as populações afrodiáspóricas e africanas se encontram? O que acontece quando o erótico está no centro de como se imaginam?”⁶ (MACHARIA, 2019, p. 66, tradução nossa).

Focalizando, portanto, o erótico nos mundos *queer* afrodiáspóricos, esta seção, consciente das articulações transnacionais de parentesco *queer/quare*, pauta-se na noção de *fricção* ou *esfregar contra*, postulada por Macharia. A concepção proposta “captura o estético (enquanto termo de prática artística) e o libidinal (enquanto termo de prática sexual), sinalizando formas criativas em que o sexual pode ser usado para imaginar e criar mundos”⁷ (MACHARIA, 2019, p. 4, tradução nossa). Dedicada a autores *quare* sul-africanos que imaginam uma comunidade *quare* vasta, além das fronteiras nacionais, propomos investigar como criam modelos de parentesco sob o signo do erótico. Tais protótipos reimaginam o parentesco para além da estrutura da família tradicional e dos laços de sangue, adotadas pelo colonialismo europeu como mecanismo de desmantelamento dos sistemas de parentesco indígenas.

⁵ No original: “*afterlife of slavery*”.

⁶ No original: “*It is not that Afro-diasporic and African populations don’t connect as friends and lovers and fuck buddies [...] but that these forms of encounters rarely take central stage as the grounds for theorizing Afro-diasporic and African relationships. What happens when the erotic is at the heart of how Afro-diasporic and African populations encounter each other? What happens when the erotic is at the heart of how they imagine each other?*”

⁷ No original: “[...] captures the aesthetic (as a term of artistic practice) and the libidinal (as a term of sex practice), and so gestures to the creative ways the sexual can be used to imagine and create worlds”.

Em razão de seus empreendimentos de expansão da vida comunitária *quare* para além de seus contextos nacionais – especialmente por seus escritos abraçarem imaginários fantásticos contra a tirania da homofobia cotidiana –, enfocamos, particularmente, dois escritores sul-africanos, separados por quase duas décadas de história. O primeiro, K. Sello Duiker (1974 – 2005), escrevendo no início dos anos 2000 e emergindo dos escombros do *apartheid*, recorre às possibilidades do erótico para imaginar de forma fantástica relações *quare* a partir de redes de parentesco já desgastadas. Nesse processo, sua escrita chama a atenção para as comunidades afrocêntricas, que rompem com noções brancas de pertença na África do Sul. A segunda, Koleka Putuma (1993) – atenta às histórias cruzadas do tráfico de escravizados, ao racismo provocado pelo *apartheid*, e à história colonial –, amalgama a abjeção (*queerness*) e o sagrado no processo de reparação da violência cotidiana dirigida à vida *quare* no país – mais aparente nas enxurradas de violência sexual e de gênero. Para cada um dos escritores, o erótico tem a possibilidade de reconstruir a comunidade para além do âmbito do heteroparentesco e das noções de pertencimento, colocados em prática pelo colonialismo colonialista branco, revisando, em particular, suas intimidades suplantadoras de redes afrocêntricas de inter-relações. Ambos – embora fundamentados no espectro de violência anti-*quare*, mas contestando-o – refutam o real, respondendo ao chamado de José Esteban Muñoz (2009, p. 1, tradução nossa) de “lutar, diante da representação totalizante da realidade do aqui e agora, para pensar e sentir um ali e um então”⁸. Enquadrando este projeto nos termos do pensamento utópico de outro escritor sul-africano, esses literatos rejeitam o real cotidiano da constante difamação da vida *quare* e procuram o que Zakes Mda chama de “forma[s] interessantes de reimaginar a África do Sul e transcender a repetição dos horrores repisados cotidianamente nos jornais”⁹ (MDA, 2018, 31, tradução nossa). A escrita de Duiker o faz por meio do flerte com a fantasia; a de Putuma, por meio da revisão do sagrado.

Esse empreendimento, no entanto, traz possibilidades imaginativas que extrapolam o contexto da África do Sul. Recordando as estruturas *afrodiásporas* sob as quais Macharia articula o foco da *fricção*, vale a pena lembrar que a *diáspora africana* não é exclusivamente transatlântica, pois as histórias de mobilidade, de migração e de deslocamento têm visto a travessia de corpos e recursos entre os estados-nação limítrofes dentro do continente. Na medida

⁸ No original: “[...] strive, in the face of the here and now’s totalizing rendering of reality, to think and feel a then and there”.

⁹ No original: “[...] refreshing way[s] to re-imagine South Africa and transcend the repetition of the horrors repeated everyday in the newspapers”.

em que este artigo considera a questão do parentesco – especialmente como as vidas *quare* mobilizam-no para deslindar as linhagens coloniais de família, relação e pertencimento –, a atenção a tais movimentos abre formas abrangentes nas quais a fricção de corpos opera tanto *dentro* quanto *entre* fronteiras continentais. A *fricção*, então, serve como um paradigma profícuo para pensar como autores *quare* constroem solidariedades baseadas em parentesco dentro de uma noção histórica e geograficamente variegada do que veio a ser singularmente chamado de *África*. A África do Sul continua sendo um caso importante para se pensar a relação entre abjeção e conexões afrodiaspóricas, particularmente devido ao fim tardio da governança branca e à mudança de relacionamento com o continente africano. Ao imaginar o contato entre as relações afrodiasporas e africanas sob o signo do erótico, é interessante lembrar a crítica de Macharia em outro lugar: “o contexto racializado da África do Sul *queer*, que é dominado por *queers* brancos”¹⁰ (MACHARIA, 2016, p. 39, tradução nossa). Por se tratar da nação africana com a presença mais populosa de colonos (brancos), estimular parentescos tanto inter como intracontinentais torna-se ainda mais importante como estratégia decolonial.

Em meio à violência dirigida à mulher negra, particularmente na África do Sul, a poesia de Putuma funde aspectos do sagrado, do familiar e do erótico, expondo os modos como os legados coloniais do cristianismo, os regimes heteroreprodutivos de relação, e os desejos *quare* sobrepõem-se na construção e na exclusão do parentesco *quare*. O poema “No Easter Sunday for Queers” abrange nove páginas e está dividido em uma série de listas com marcadores. No início, essas listas alternam entre os subtítulos “The Northern Suburb” e “The Southern Suburb”, contendo as descrições da experiência de estar situado em cada um deles. O subúrbio do Norte consiste na experiência do eu lírico, frequentando a igreja e escutando a pregação de seu pai, o que sugere um parentesco orientado em torno da família; o subúrbio do Sul, por sua vez, apresenta o contexto da universidade, dos clubes e dos protestos, sinalizando um parentesco que extrapola os laços de sangue das estruturas familiares e religiosas e direciona-se a alianças de afinidade experiencial. Nesse sentido, o poema oferece um relato detalhado (pontuado pelas listas de marcadores) de como a identidade do *eu* é derivada da posição geográfica e com ela identificada. Cada espaço, contudo, torna-se um local de exclusão e de negação da vida *quare* do *eu*. A justaposição, por um lado, do eu lírico, que ouve o pai pregar e interioriza versículos bíblicos que condenam as sexualidades dissidentes e, por outro, de relatos de lésbicas sendo violentamente assassinadas nos subúrbios do Sul, evidencia a

¹⁰ No original: “[...] the racialized context of queer South Africa, which his dominated by white queers”.

violência ideológica e física de cada espaço. Sob o signo da hostilidade, as vidas das mulheres são brutalmente excluídas das duas áreas da Cidade do Cabo: aquelas em que o *eu* vive e frequenta, mas a nenhuma das quais pertence.

Sob cada conjunto de títulos, a voz enunciativa elabora sua relação com o espaço. O subúrbio do Norte é local de ordem familiar, descrito como “[u]m antigo testamento / Uma gaiola”, onde o “eu” é “uma sombra / Um sonho adiado”¹¹ (PUTUMA, 2017, p. 25, tradução nossa). Lá, o *eu* frequenta a igreja, ouvindo o pai pregar e recitar versículos bíblicos condenando as sexualidades *queer/quare*. É um espaço governado por uma espécie de ordem familiar, centrada em torno do pai – um sistema reforçado por uma colonialidade hierárquica regente do cristianismo. Com efeito, em um poema anterior, o *eu* reforça esse ordenamento racial quando enfatiza que “[o] primeiro homem / que você é ensinado a reverenciar / é um homem branco”, e que “[é] pelo evangelho / que a branquidade invade nossos lares / e nos coloca de joelhos”¹² (PUTUMA, 2017, p. 23, tradução nossa). Em contraste com a ordem silenciosa do subúrbio do Norte, dentro da qual o eu poético é um espectador dócil, o subúrbio do Sul traz certas possibilidades, corroboradas pelo prazer e pelo parentesco de um tipo diferente. O Sul é um local de “[c]oisas feitas no escuro agora vindo à luz / Duas mulheres dando uns pegos no banco de trás de um táxi, durante uma corrida de uma boate no Green Point até a casa / Uma boca livre de amarras”¹³ (PUTUMA, 2017, p. 26, tradução nossa), permitindo a revelação de um desejo erótico. O erotismo funde-se também com a ordem sagrada da Igreja, no Norte, onde, “entediado/e ressacado/e excitado”¹⁴ (PUTUMA, 2017, p. 30, tradução nossa), o *eu* senta-se, ouvindo o pai pregar; o Sul, porém, acarreta uma ativação intersubjetiva desse desejo. A imagem das duas mulheres no táxi, durante o ato íntimo, dissipa o isolamento do subúrbio do Norte e traz o *eu* da docilidade isolada à mobilidade erótica.

No entanto, nenhum dos espaços deixa de apresentar restrições. O Sul não se configura como um contraponto utópico para o Norte, pois a luta continua, e a voz enunciativa detalha a violência regularmente dirigida às lésbicas nessa área. O Sul pode permitir o parentesco de camaradagem e prazer – o subúrbio do Sul “[é] uma passeata / É uma boate”, mas é também “um novo tipo de paranoia”¹⁵ (PUTUMA, 2017, p. 26, tradução nossa). Ao detalhar o

¹¹ No original: “*An old testament / A cage*” where the speaker is “*a shadow / A dream deferred*”.

¹² No original: “*The first man / you are taught to revere / is a white man*”[...] “*The gospel / is how whiteness breaks into our homes / and brings us to our knees*”.

¹³ No original: “*Things done in the dark now coming to light / Two womxn humping in the back of a cab ride from a club in Green Point to res / A mouth without cellotape*”.

¹⁴ No original: “*bored/and hungover/and horny*”.

¹⁵ No original: “*Is a march / Is a club*”[...]“*a new kind of paranoia*”.

assassinato violento de lésbicas, constantemente nas manchetes, o *eu* enfatiza, de forma sucinta, a dicotomia entre essas duas localizações:

No Norte, minhas mãos estão levantadas em adoração.
No Sul, minhas mãos estão levantadas em protesto.

De um modo ou de outro, estou sempre me rendendo.

O Norte diz que meu corpo pertence ao inferno.
O Sul diz que meu corpo pertence ao depósito de lixo.

Em ambos os espaços, meu corpo está à mercê dos homens.¹⁶

(PUTUMA, 2017, p. 27, tradução nossa).

A justaposição dos dois espaços não revela suas diferenças, mas, antes, sua similaridade, pois o desejo do *eu* é excluído – e, às vezes, violentamente expulso – de cada um deles. O real é marcado por uma ausência de espaço disponível para o erótico do parentesco *quare*, pois todo local é rigorosamente policiado, e o corpo dissidente sexual negro é constrangido a zonas abjetas de não pertencimento.

Apesar das restrições do real e das violências que anuncia, o poema abre brechas para imaginar o contrário, apontando um mundo ainda por vir. Enquanto a violência, no parágrafo acima, condena o corpo à absoluta abjeção, descartando-o como lixo ou constrangendo-o ao mal, o poema consagra uma salvação *queer/ quare* na qual a vida lésbica suplanta a mitologia do Cristo branco. “Meu pai, o imagino”, diz o *eu*, “pregando sobre um Deus cujas mãos estavam atadas com roupas íntimas, e os tornozelos, com cadarços”¹⁷ (PUTUMA, 2017, p. 30, tradução nossa):

- Ele diz: alguns não se lembrarão do Calvário de corpos *queer*
- Como esta crucificação é um evangelho ainda não propagado
- Ainda sem nome
- Não registrado (na maioria das vezes)¹⁸

(PUTUMA, 2017, p. 30, tradução nossa).

¹⁶ No original: “In the North, my hands are raised in worship. / In the South, my hands are raised in protest // Either way, I am always surrendering. // The North says my body belongs in hell. / The South says my body belongs in a dump. // In both spaces my body is at the mercy of men.”

¹⁷ No original: “I imagine him, my father,” / “preaching about a God whose hands were tied with underwear and her ankles with shoelaces”.

¹⁸ No original: “He says: some will not remember the Cavalry of queer bodies / How this crucifixion is a gospel that goes unpreached / Goes unnamed / Unrecorded (most times)”.

O *eu* enfatiza esse sermão imaginado com a pergunta: “E por que não há domingo de Páscoa para corpos *queer* / Quando as lésbicas são crucificadas como Cristo”?¹⁹ (PUTUMA, 2017, p. 30, tradução nossa). Esse questionamento final, que lamenta a morte não registrada de diversas mulheres nas mãos dos homens, é também uma exortação à memorialização, um apelo por outro mundo, no qual a fusão do luto e celebração que marcam o domingo de Páscoa não seja voltada ao Cristo branco. A pergunta desloca o olhar em relação ao destino das mulheres assassinadas: não como corpos remetidos aos despojos, conforme declarado anteriormente no poema (“meu corpo pertence ao depósito de lixo”), mas, ao contrário, como sagrados. Isso é muito mais significativo do que simplesmente sublimar a morte *quare* e criar um espaço imaginário sagrado para essas vidas. O fato de o sermão imaginado acontecer no contexto eclesiástico, em diálogo com a pregação feita pelo pai, enfatiza uma ampla disseminação do conhecimento e do luto de tais mortes para o suposto espaço não *quare* da igreja, dos quais o *eu* havia sido previamente excluído. Ressalta, igualmente, o espaço sombrio da igreja enquanto local de violência, sinalizando a força colonizadora do cristianismo. Fazer das mortes de mulheres algo divinizado também desvitaliza o signo da masculinidade colonial branca, pela qual as noções sul-africanas do sagrado têm sido dominadas. Enquanto texto que suplanta o lamento da dominação da igreja pelo Cristo branco como instrumento de governança racial, o poema, ao substituir a morte de Cristo pela morte de mulheres *quare*, evidencia uma comunidade submetida às consequências tanto por parte das vidas femininas e dissidentes sexuais negras quanto por todos aqueles subordinados a uma ordem religiosa colonial reinante nos espaços sul-africanos. Desta forma, o luto imaginativo do *eu* pela morte *quare* constrói um outro mundo não exclusivo à vida *quare*, mas deixa seus traços em todas as geografias escrutinadas pelo *eu* ao longo do poema.

A fricção do erótico e do sagrado na obra de Putuma ecoa a maneira como um autor anterior, K. Sello Duiker, aborda as restrições do *real* colonial por meio do fantástico. Os dois romances publicados durante a vida de Duiker envolvem a fusão do real urbano cotidiano com elementos do divino, do mágico e da promessa do apocalipse para reconstruir radicalmente o cotidiano colonial. Como observa Shaun Viljoen sobre o primeiro romance do escritor, *Thirteen Cents* (DUIKER, 2013 [2000]), “o sobrenatural, o surreal, [e] o mítico [...] revestem e

¹⁹ No original: “And why is it that there is no Easter Sunday for queer bodies / When lesbians are crucified like Christ?”

perturbam o real, examinando-o”²⁰ (VILJOEN, 2013, p. vi, tradução nossa). Aqui, ocupamos do segundo romance, *The Quiet Violence of Dreams*, para enfatizar como sua evidenciação das possibilidades fantásticas do erótico concebe parentescos que forjam laços perdidos com os mundos coloniais embranquecidos da experiência *queer/quare* urbana cotidiana na Cidade do Cabo.

Tshepo, o protagonista, é um estudante universitário que se digladiava com sua sexualidade, com o assassinato violento cometido pelo pai contra a mãe, quando ele era criança, e com os deslocamentos por uma Cidade do Cabo dominada por brancos. No início do romance, ele se encontra internado em razão de uma psicose induzida por cannabis, diagnóstico médico incapaz de acomodar o trauma e o desejo da personagem por “uma compreensão mais profunda do que me aconteceu”²¹ (DUIKER, 2001, p. 10, tradução nossa). Após narrar uma série de traumas, Tshepo acaba se tornando um profissional do sexo em um clube de alto nível, Steamy Windows, onde começa a explorar as possibilidades do erótico. Lá, o sexo passa a funcionar com uma espécie de ritual de autodescoberta, no qual a relação sexual se torna um catalisador para desvelar os elementos fantásticos de sua história. Durante o tempo no Steamy Windows, as conversas que mantém com outros trabalhadores do sexo aproximam-se do mítico. Ao descobrir as possibilidades eróticas do sexo com homens, Tshepo começa a sentir “um mito crescendo dentro de mim, uma história escrita há muito por outra pessoa, talvez um deus benigno” e “se lembra de um tempo que excede a memória”²² (DUIKER, 2001, p. 379, tradução nossa). Por fim, o romance revela a personagem como a divindade egípcia antiga Horus, e sua mãe como Ísis. As origens mitológicas de Tshepo colocam em primeiro plano uma espécie de pertencimento afrocêntrico que se distancia da branquidão da Cidade do Cabo. Conectando Tshepo, na cidade mais ao sul da África, às geografias mais ao norte do Egito, os fundamentos mitológicos de sua narrativa o imbuem de uma temporalidade afrocêntrica cuja linha do tempo excede o domínio colonial da Europa na África do Sul.

O final do romance retrata a mudança de Tshepo da Cidade do Cabo para Joanesburgo, um deslocamento que acentua ainda mais seu movimento em direção ao afrocêntrico. De fato, apesar das possibilidades que lhe foram reveladas no Steamy Windows, ele continua sendo um

²⁰ No original: “[...] the supernatural, the surreal, [and] the mythical ... layer and disrupt the real and comment on it”.

²¹ No original: “[...] a deeper understanding of what happened to me”.

²² No original: “[...] a myth growing inside me, a story that was written long ago by someone else, perhaps a benign god / remember[s] a time that stretches back further than memory”.

objeto fetichizado, um dos únicos dois trabalhadores sexuais negros, chamado de *Garanhão Negro*. A abjeção nessa localidade permanece dominada por visões brancas do exotismo e da animalidade negros. Cole, o outro trabalhador sexual negro, enfatiza esse ponto quando pergunta a Tshepo: “Quem detém todo o poder? Quem decide quem fica ou sai?”, e Tshepo admite, “[o]s brancos”²³ (DUIKER, 2001, p. 346, tradução nossa). Em meio a isso tudo, lamenta que “a Cidade do Cabo é muito branca, a influência das tradições europeias como as cafeterias e bistrôs. Em alguns lugares da Cidade do Cabo, você não se sente como se estivesse na África”²⁴ (DUIKER, 2001, p. 420, tradução nossa). Em contrapartida, a mudança de Tshepo para Joanesburgo, onde há confluência de migrantes de todas as partes da África, dispersa um pouco da alienação que a brancura da Cidade do Cabo produz. “Me sinto em casa”, diz Tshepo em Joanesburgo. “Eu vejo a África. Sinto que vivo na África quando, ao sair na rua, ouço belezuras de pele escura cantando *rap* em línguas como lingala ou congo ou um patoá francês, que não entendo”²⁵ (DUIKER, 2001, p. 454, tradução nossa). Em Joanesburgo, Tshepo imagina o parentesco não em termos de familiaridade com o mundo a seu redor – ele não entende as vozes dos que o rodeiam –, mas em termos de afinidade e encontro com a alteridade africana.

A mitologia do romance também imbui Tshepo de poder e, especialmente, de uma futuridade roubada pelo domínio contínuo do neocolonialismo sobre a vida sul-africana. O protagonista vê gradualmente os traços de um apocalipse emergente. Ele prediz que “desastres terríveis nos esperam”. Apesar disso, regularmente “conhece homens especiais que vêm de diferentes lugares. Nem sempre durmo com eles, mas a intimidade de algum tipo faz parte de nosso ritual”²⁶ (DUIKER, 2001, p. 456, tradução nossa). Nesses encontros, diz: “Meus horizontes estão se ampliando. Quando estou com esses homens, percebo o quanto somos frágeis, quão absoluta será a nossa destruição”. [...] Mas quem conhece os caminhos da vida vai sobreviver”²⁷ (DUIKER, 2001, p. 456, tradução nossa). Mesclando formas de sexo *queer* afrocêtricas com o sagrado, a narrativa de Tshepo evidencia as possibilidades de parentesco corroboradas pelo erótico. Assim como Putuma, o trabalho de Duiker eleva o sexo *quare* ao

²³ No original: “Who’s got all the power? Who decides who stays or leaves? / White people”.

²⁴ No original: “Cape Town is very white, the influence of European traditions like coffee shops and Bistros. In some places in Cape Town you don’t feel like you’re in Africa”.

²⁵ No original: “I feel at home / I see Africa. I feel like I live in Africa when I walk out in the street and hear dark-skinned beauties rapping in Lingala or Congo or a French patois I don’t understand”.

²⁶ No original: “[...] meet[s] special men who come from different places. I don’t always sleep with them, but intimacy of some sort is a part of our ritual”.

²⁷ No original: “My horizons are broadening. When I am with these men I realize how fragile we are, how complete our destruction will be. [...] But those who know their way around life will survive”.

status de divindade, invertendo o lugar abjeto para o qual foi remetido tanto pela imaginação nacional sul-africana homofóbica quanto pelas propriedades sexuais da história colonial. Mais importante ainda, imagina um parentesco que miticamente extrapola as restrições dos laços de sangue em direção às afinidades transnacionais que emergem do erótico.

4 Considerações finais

Enfocando o desmantelamento de modelos pré-concebidos não só de família/parentesco mas também de raça/etnia, de gênero e de sexualidade, investigamos, neste artigo, como a experiência do parentesco, em suas novas conformações, é abordada em textos literários. A leitura das composições literárias de Audre Lorde, Cidinha da Silva, Koleka Putuma e K. Sello Duiker, autores *quare* tanto do Norte quanto do Sul globais, permitiu-nos demonstrar que, porque erigida sobre as bases do cis-heterofalocentrismo branco e elitista, a concepção tradicional de família/parentesco inviabiliza o vislumbre de um futuro ou futuros possíveis para as existências *quare*. Nossas análises nos direcionaram à conclusão de que o parentesco, pensado tanto como espaço profundo de socialização e politização quanto como agrupamento circunstancial e provisório, extrapola os laços de sangue das estruturas familiares e religiosas e direciona-se a alianças de afinidade experiencial. Assim, passa, portanto, a englobar toda a comunidade da qual fazemos parte, que respeitamos e que, ao mesmo tempo, respeita-nos tanto em nossas semelhanças quanto em nossas diferenças. Se futuros *quare* puderem, de fato, existir, isso significa que, de algum modo, o parentesco e o desejo *quare* foram capazes de fissurar os legados coloniais do cristianismo e os regimes heteroreprodutivos de relação.

REFERÊNCIAS

BUTLER, Judith. O parentesco é sempre ti do como heterossexual? *cadernos pagu*, Campinas, n. 21, p. 219-260, 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/vSbQjDcCG6LCPbJScQNxw3D/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 05 mai. 2022.

DA SILVA, Cidinha. Kotinha. In: DA SILVA, Cidinha. *Um Exu em Nova York*. Rio de Janeiro: Pallas, 2018. p. 21-23.

DE MORAIS, Fernando Luís. *Analítica Quare: como ler o humano*. Salvador: Editora Devires, 2020.

- DUIKER, Kabelo Sello. *The Quiet Violence of Dreams*. Cape Town: Kwela, 2001.
- DUIKER, Kabelo Sello. *Thirteen Cents*. Ohio: Ohio University Press, 2013.
- HARTMAN, Saidiya. *Lose Your Mother: A Journey Along the Atlantic Slave Route*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2007.
- HOOKS, Bell. Challenging Sexism in Black Life. In: HOOKS, Bell. *Killing Rage: Ending Racism*. New York: Henry Holt, 1995, p. 62-76.
- HOOKS, Bell. Reconstruindo a masculinidade negra. In: HOOKS, Bell. *Olhares negros: raça e representação*. São Paulo: Elefante, 2019. p. 170-213.
- JOHNSON, Elondust Patrick. 'Quare' Studies or (Almost) Everything I Know about Queer Studies I Learned from My Grandmother. In: JOHNSON, E. Patrick.; HENDERSON, Mae G. (ed.). *Black Queer Studies: A Critical Anthology*. Durham: Duke University Press, 2005. p. 124-157.
- KEHL, Maria Rita. *Maria Rita Kehl: em defesa da família tentacular*. 2013. Disponível em: <https://www.fronteiras.com/artigos/maria-rita-kehl-em-defesa-da-familia-tentacular>. Acesso em: 18 out. 2021.
- LORDE, Audre. *Land Where Other People Live*. Detroit: Broadside Press, 1973.
- LORDE, Audre. Sou sua irmã: mulheres negras se organizam para além das sexualidades In: LORDE, Audre. *Sou sua irmã: escritos reunidos*. São Paulo: Ubu Editora, 2020. p. 13-15
- LORDE, Audre. Who Said It Was Simple. In: LORDE, Audre. *Land Where Other People Live*. Detroit: Broadside Press, 1973. n. p.
- MACHARIA, Keguro. 5 Reflections on Trans* & Taxonomy. *Critical Arts*, vol. 30, p. 31-4, 2016.
- MACHARIA, Keguro. *Frottage: Frictions of Intimacy Across the Black Diaspora*. New York: New York University Press, 2019.
- MDA, Zakes. *Justify The Enemy: Becoming Human in South Africa*. Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal Press, 2018.
- MUÑOZ, José Estaban. *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*. New York: New York University Press, 2009.
- NIGRO, Cláudia Maria Ceneviva; SOARES, Luiz Henrique Moreira. A potência da família no curta-metragem Os sapatos de Aristeu e no romance Las malas. In: COSTA, Andréa Moraes da et al. (org.). *Reconfigurações da literatura contemporânea: abordagens críticas*. Porto Velho: Coleção Pós-Graduação da UNIR EdUFRO, 2021. p. 22-39.
- PUTUMA, Koleka. No Easter Sunday for Queers. In: PUTUMA, Koleka. *Collective Amnesia*. Cape Town: uHlanga, 2017. p. 25-33.

VILJOEN, Shaun. Introduction. In: DUIKER, Kabelo Sello. *Thirteen Cents*. Ohio: Ohio University Press, 2013. p. v– xxxiii.

YOUNG, Thelathia Nikki. *Black Queer Ethics, Family, & Philosophical Imagination*. New York: Palgrave Macmillan, 2016.´

Artigo submetido em: 07 mai. 2022

Aceito para publicação em: 16 nov. 2022

DOI: <https://dx.doi.org/10.22456/2238-8915.124362>