

Entre o silêncio e a fresta: corpo-território, lesbianidade e desobediência epistêmica

Stela Cláudia Barboza da Silva

Orientadora: Dra. Natália Kleinsorgen Bernardo Borges

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21138230>

“Falar é existir absolutamente para o outro. Impor uma linguagem é impor um mundo, uma história, uma relação de poder.” (Frantz Fanon)

Resumo: Este artigo analisa processos de subjetivação atravessados pela ancestralidade, pela colonialidade e pela experiência da lesbianidade, tomando o corpo-território como eixo de reflexão. A partir de uma abordagem autoetnográfica de caráter crítico e decolonial, articula a vivência pessoal e o diálogo teórico para compreender como apagamentos históricos, silenciamentos e normatividades coloniais participam da produção de formas de existir. A discussão mobiliza contribuições de Frantz Fanon, Oyèrónké Oyěwùmí, María Lugones, Achille Mbembe, Eduardo Oliveira Miranda, Silvia Rivera Cusicanqui, Makota Valdina, Muniz Sodré e outros autores comprometidos com perspectivas decoloniais e epistemologias do Sul. Ao abordar a ancestralidade, a colonialidade do silêncio, a cosmopercepção e a descoberta da lesbianidade, o texto sustenta que a reescrita de si pode constituir uma prática de desobediência epistêmica, capaz de tensionar formas hegemônicas de conhecimento e produzir outros modos de narrar a experiência. Conclui-se que o corpo-território não é apenas lugar de inscrição das violências coloniais, mas também espaço de reexistência, elaboração de pertencimento e criação de possibilidades de existência.

Palavras-chave: Corpo-território. Lesbianidade. Ancestralidade. Desobediência Epistêmica. Cosmopercepção. Epistemologias do Sul.

Introdução

Escrevo com o corpo: uma existência que carrega histórias, silenciamentos, deslocamentos e descobertas. Embora seja lida como branca, trago em mim as marcas profundas de uma herança negra e indígena, por muito tempo ignorada e silenciada por forças que eu não compreendia. Entender este corpo como território foi uma ação política, espiritual e epistemológica, que abriu a possibilidade de rearticular vínculos que até então não eram reconhecidos.

Durante anos, a narrativa colonial tentou reduzir corpos como o meu a objetos de controle, exploração e nomeação alheia. Esse processo não se limita a uma violência

externa, mas reorganiza a forma como o próprio sujeito se percebe e se reconhece no mundo. É nesse sentido que Frantz Fanon (2008) descreve a alienação como um mecanismo em que o sujeito passa a se ver a partir das categorias impostas pelo colonizador. Assim, meu processo de subjetivação se situava entre o que fui ensinada a ser e aquilo que me atravessava como verdade, revelando o efeito de uma estrutura histórica que define quais existências são legítimas.

Escolho um movimento de retorno que se orienta pela reativação de vínculos que passam a operar no presente como força de produção da minha forma de existir. Inspirada em Mbembe (2017), reconheço que lembrar é uma escolha política, uma forma de resistência frente aos apagamentos históricos. É subverter e reconstituir os fios partidos da linhagem que me sustenta, mesmo quando essa sustentação não foi ensinada. Mover-me nesse território implica desobedecer à lógica colonial que me atravessou e ainda atravessa, mas também honrar as vozes que me chegaram como murmúrios e que hoje desejo tornar audíveis.

Dialogo, no percurso desse artigo, com a crítica de Oyèrónké Oyěwùmí (2021) ao questionar a centralidade do olhar como organizador do conhecimento. Oyěwùmí também desestabiliza a forma como o Ocidente estruturou categorias como gênero, corpo e identidade. Sua crítica evidencia que essas categorias não são universais, mas construções históricas que operam como instrumentos de organização social e controle. Ao lado dessas contribuições, trago as formulações de Silvia Rivera Cusicanqui (2020), especialmente sua noção de coexistência de temporalidades e racionalidades distintas, que permanecem em tensão. Essa perspectiva permite compreender as diferentes camadas históricas e epistemológicas que coexistem no corpo, sem que uma apague completamente a outra.

Entendo, nesse caminho, que a espiritualidade não está dissociada da luta e da vida cotidiana. Como nos ensina Makota Valdina (2002), a espiritualidade e a ancestralidade são dimensões incorporadas à existência e ao corpo. Essa visão se alinha à ideia de corpo como sujeito epistêmico, sensível e político, articulando práticas e saberes historicamente deslegitimados, cuja exclusão se deu por disputas sobre o que pode ser “conhecimento”.

Assim, o objetivo deste artigo é analisar como as experiências de subjetivação, atravessadas pela ancestralidade e pela lógica colonizadora, podem ser compreendidas por meio da noção de corpo-território e da cosmopercepção. Nesse sentido, compreendo desobediência epistêmica como o ato de recusar a hegemonia da produção de

conhecimento, afirmando modos de saber enraizados no corpo, na experiência e na ancestralidade. Para isso, assumo uma abordagem que entrelaça vivência pessoal e reflexão teórica, tomando como referências Fanon (2008), Oyèrónké Oyěwùmí (2021), Silvia Rivera Cusicanqui (2020), Mbembe (2017; 2018), Dussel (2000), Miranda (2020; 2022), Makota Valdina (2002) e Sodré (2017).

Percurso metodológico

A metodologia adotada neste trabalho   uma autoetnografia crítica e decolonial, em que vivências, saberes ancestrais e epistemologias do sul são travessias teórico-vivenciais. A escrita em primeira pessoa é assumida como escolha política, e a análise parte da experiência vivida como corpo-território, sem pretensão de objetividade universal, mas comprometida com a legitimidade de saberes que emergem da vida cotidiana. As referências teóricas são companheiras de percurso, em diálogo com práticas e memórias que tensionam os limites do saber acad mico institucionalizado.

São utilizadas a escuta implicada e a escrita em comunhão, orientadas pelas epistemologias decoloniais e pelos saberes ancestrais que sustentam o Bem Viver como prática de continuidade da vida e resistência aos projetos coloniais de destruição (Krenak, 2020), ancorando-se em três movimentos: a escuta dos textos e das vozes, incluindo a escuta de si. A escrita se dá como encruzilhada de saberes, articulando textos acad micos, livros de autoria indígena e afrodiaspórica, entrevistas públicas, falas ritualizadas e registros de resistência simbólica.

Assumir a cosmo percepção como base epistêmica, como propõe Cusicanqui (2020),   também uma escolha metodológica. Nesse sentido, o corpo não é compreendido como objeto de análise, mas constitui a própria condição de inteligibilidade da experiência. Nesse mesmo campo de saberes insurgentes, inscreve-se, em um dos momentos do texto, a presença de Exu como força simbólica de mediação e travessia. Inspirada nas formulações de Sodré (2017), compreendo Exu como figura que encarna o movimento, a encruzilhada e o entre.

Nas reflexões de Cusicanqui (2020) e Valdina (2002), esta perspectiva compreende a espiritualidade como dimensão viva e inseparável da vida material. Como afirma Santos (2010, p. 13), “as epistemologias do sul partem do reconhecimento de que não há ignorância global, apenas conhecimentos ignorados”. Como proposta

política e epistêmica, minha escrita se torna uma travessia entre teoria e vida, sem abdicar da responsabilidade de explicitar o modo como se produz conhecimento.

Corpo-território, ancestralidade e desobediência epistêmica

Neste núcleo, reúno as experiências e reflexões da minha trajetória enquanto corpo-território, marcado por processos de apagamento, reconexão e reexistência. Os temas aqui desenvolvidos compõem um mesmo movimento de reconstrução subjetiva perante as lógicas que habitualmente tentaram apagar histórias.

Corpo-território e ancestralidade

Carrego na minha trajetória histórias que, por muito tempo, me foram negadas. Sou neta de indígenas Puris e de negros, descendente de uma bisavó escravizada. Contudo, como meu corpo é lido socialmente, não carrega os sinais visíveis desse pertencimento: sou percebida como branca. Essa leitura, atravessada por privilégios e omissões, produziu um deslocamento entre quem eu era e o que minha presença comunicava ao mundo. A normatividade branca, heterossexual e cristã estruturou grande parte da minha experiência, apagando os rastros de uma linhagem viva, ainda que interdita. Nesse sentido, como aponta Mbembe:

Mas o olhar colonial tem também por função ser o véu que esconde esta verdade. O poder na colônia consiste, portanto, fundamentalmente no poder de ver ou de não ver, de ser indiferente, de tornar invisível aquilo que não podemos ver. E se é certo que 'o mundo é isto que vemos', podemos então dizer que, na colônia, quem decide do que é visível e do que deve ficar invisível, manda (Mbembe, 2017, p. 193).

A materialidade da trajetória, nesse contexto, é composta por pele, agires no mundo e memória, que formam camadas marcadas por inscrições históricas, disputas de sentido e forças que habitam o corpo. Esse corpo-território, como define Miranda (2020), é um constructo que articula dimensões subjetivas e objetivas em uma espiral.

Na periferia onde cresci, a violência racial era cotidiana e explícita. A geografia da pobreza, somada à racialização dos corpos, fazia da minha vizinhança um território onde as desigualdades estruturais se impunham com brutalidade: ruas sem asfalto, escolas negligenciadas e olhares sempre vigilantes. A classe social, nesse contexto, não

era um dado separado da cor.

A leitura da minha pele clara me poupou de algumas dessas violências, ao mesmo tempo em que produziu um afastamento de determinadas experiências. Fui ferida por habitar uma materialidade feminina em uma sociedade que a vigia e regula. Essa ambivalência gerou uma lacuna, uma espécie de estranhamento, ausência de pertencimento e a constituição de silêncios internos que me acompanharam por anos. Fanon (2008) descreve esse processo como alienação corporal, em que o sujeito racializado e colonizado passa a ser visto como objeto, transformando-o em um corpo sem história, uma carne sem espírito, um objeto despojado de si.

Foi esse vazio que passou a me incomodar, não só individualmente, mas como efeito de uma organização social que produz distanciamento entre sujeito e história. A partir desse incômodo, minha trajetória tornou-se campo de reexistência, busca por reconexão e escuta sensível, como afirma Makota Valdina.

Ancestralidade pra mim é tudo o que veio antes de mim. Então, a natureza é a minha ancestralidade. [...] E a natureza não foi o [ser humano] que fez, [ser humano] veio depois que toda a natureza foi criada pra dar boa intenção de vida pro [ser humano]. Então, a minha ancestralidade é toda a natureza que foi criada pela primeira semente viva que iniciou esse mundo. [...] Minha ancestralidade é a natureza (Valdina, 2017, 00:00–00:59).

Reconhecer minha forma de estar no mundo como manifestação ancestral representou uma ruptura com a maneira como fui ensinada a “habitar” o mundo, olhar para trás para firmar o agora e criar possibilidades para o que ainda virá. Assim, aprendi o conceito de Sankofa, que remete à importância de retornar ao passado para reconfigurar o presente. “É justamente essa a mensagem do Sankofa de valorizar o passado, a memória, a ancestralidade e os saberes negligenciados pelos padrões sociais que as nossas escolas, o Estado-Nação e outras instituições insistem em desperdiçar” (Miranda, 2022, p. 92). Minha trajetória se reorganiza, então, longe de uma linearidade. Existir, nesse contexto, implicava aprender o que podia ou não ser dito.

Colonialidade do silêncio

Mas foi no silêncio, esse idioma imposto e, tantas vezes, confundido com consentimento, que descobri o quanto da minha história havia sido sequestrada. Cresci em um contexto em que a lógica colonizadora já havia operado profundamente, nas

palavras caladas, nos sobrenomes trocados ou nas práticas culturais abandonadas.

A colonialidade, como discutida por Mignolo, é a régua invisível que molda o mundo a partir da lógica da dominação europeia, racial e capitalista (Mignolo, 2011). Ainda segundo o autor, a colonialidade não permaneceu estática ao longo da história, sendo continuamente reelaborada e apresentada pela retórica da modernidade sob diferentes promessas, entre elas a salvação, o progresso, o desenvolvimento, a modernização e a democracia. Essa estrutura faz com que internalizemos critérios de valor, beleza, verdade e humanidade.

Fui ensinada a desejar o que me afastava de mim: a falar “corretamente”, a andar com discrição, a negar minhas origens como forma de “ascender socialmente”. Fanon (2008) aponta que a imposição da língua do colonizador não se tratava apenas de comunicação, mas de uma pedagogia da adequação, instrumento de dominação psicológica e social. Eu sobrevivía em silêncio e, mesmo quando intuía que algo em mim estava sendo apagado, não havia ferramentas para nomear a dor. O processo de subjetivação, então colonizado, foi moldado por ausências: da minha história, da minha voz, da minha própria imagem e da minha existência, que aprendeu a atuar conforme o que era aceitável. A branquitude, ainda que apenas presumida, passou a ser uma espécie de moeda social, que, por vezes, me protegia, mas sempre me distanciava das minhas raízes, ainda desconhecidas.

Esse movimento de distanciamento e negação se complexifica quando olhamos para o que María Lugones (2008) propõe ao introduzir o conceito de colonialidade do gênero. O projeto moderno/colonial racializou os corpos, e também instituiu uma matriz de gênero hierárquica, desconsiderando completamente os sistemas de organização social dos povos originários e africanos. A feminilidade e a masculinidade, nos moldes em que foram instituídas, são construções coloniais, diretamente vinculadas ao controle da sexualidade e da reprodução.

Reconhecer esse processo me permitiu compreender que o apagamento da minha história estava diretamente ligado ao apagamento da minha existência enquanto mulher, uma vez que a forma de existir feminina que me foi ensinada era moldada por obediência, silenciamentos e recato. Como consequência, meu corpo, ao ser lido como branco e feminino, foi encaixado em uma normatividade que me impedia de acessar outras formas de saber e de viver.

A colonização afetiva e estrutural não se limita à língua falada, e permeia os modos de estar no mundo. A lógica colonizadora define quem pode viver, quem deve

morrer e quem pode falar por si mesmo. A necropolítica, conceito proposto por Mbembe (2017), explicita como a gestão colonial da vida e da morte atua como extensão dessa estrutura. Ao silenciar os saberes não hegemônicos, essa lógica transforma a subjetividade em ruína e institui uma economia da vida e da morte. O silêncio, nesse contexto, é uma arma tão eficaz quanto a bala.

Embora viver sob esse regime seja viver na iminência do desaparecimento, é também no silêncio que muitas vezes se gestam resistências. Foi na escuta das minhas ausências que comecei a encontrar rastros do que não tive: nas pausas da minha fala, reencontrei palavras; nas narrativas fragmentadas da minha família, reconheci marcas ainda abertas.

Reescrever-me, então, tornou-se ruptura e cuidado, um modo de desafiar a matriz colonial. Como propõe Anzaldúa (1987, p. 168), a escrita é coragem, retorno e criação. “Por que sou levada a escrever? Porque a escrita me salva da complacência que me amedronta. Porque não tenho escolha. Porque devo manter vivo o espírito de minha revolta e a mim mesma também. Porque o mundo que crio na escrita compensa o que o mundo real não me dá”.

Foi assim que encontrei, na escrita e na escuta, o caminho de volta ao corpo – que fala, sente, deseja e se levanta, como inscrição de outras possibilidades de existência. Assim, o silêncio passa a evidenciar modos de organização da experiência que não se orientam pela lógica do visível, abrindo caminho para outras formas de produção de conhecimento que escapam aos critérios da linguagem dominante.

Cosmopercepção

A escuta do corpo como território altera a forma como compreendo o conhecimento e o lugar a partir do qual ele produz sentido. Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021) propõe o conceito de cosmopercepção como alternativa à centralidade do olhar na produção de conhecimento ocidental. “O termo ‘cosmopercepção’ é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais [...] Cosmvisão será usada apenas para descrever o sentido cultural ocidental” (Oyěwùmí, 2021, p. 42).

Os saberes que emergem da cosmopercepção permitem criar uma outra lógica de relação com o mundo, reconhecendo a experiência como produção legítima de conhecimento. Também é no corpo que as vozes ancestrais ecoam, onde a

espiritualidade se afirma. Nesse horizonte, como reforça Mbembe: “O poder na colônia consiste, portanto, fundamentalmente no poder de ver ou de não ver, de ser indiferente, de tornar invisível aquilo que não podemos ver.” (Mbembe, 2017, p. 193). Trata-se, então, de uma reorganização da existência a partir de outros critérios de sentido.

Reescrever-se

Escrever sobre mim é um movimento espiralado. Como sugere Anzaldúa (1987), a escrita pode constituir um gesto de retomada da linguagem, da memória e da própria experiência, permitindo reinscrever histórias que foram silenciadas ou desfiguradas. Reescrever-me é também produzir condições para que outras histórias possam existir. O tensionamento produzido pela escrita de si atua contra a naturalização da passividade, evidenciando como a colonialidade trabalha para a produção de submissão e o apagamento da capacidade política dos sujeitos. Reescrever-se, nesse sentido, é fazer a manutenção da minha própria continuidade, em que experiências interrompidas integram um campo mais amplo de existência.

Descoberta lésbica

A identificação das estruturas coloniais que moldaram minha subjetividade abriu espaço para compreender a ruptura que se anunciava em minha vida. Havia em mim uma desconexão, um incômodo, sempre que tentava me adequar aos papéis esperados: mulher, heterossexual, cuidadora e obediente. Era como vestir uma roupa feita para outro corpo.

Nesse contexto, a emergência da minha lesbianidade desorganizou as expectativas que estruturavam minha existência, especialmente aquelas vinculadas à heterossexualidade compulsória e à normatividade de gênero. O reconhecimento da minha lesbianidade, aos 35 anos, afetou diretamente a forma como eu compreendia meu corpo, meu desejo e minha posição no mundo. Naquele momento, algo se abriu, em um terreno denso, obscurecido por regras, convenções e interdições. Uma clareira que permitiu que a luz da minha própria história incidisse sobre mim, e pude me olhar sem as lentes coloniais e patriarcais que me moldaram.

Essa clareira, no coração da floresta da normatividade, aproxima-se da imagem que Anzaldúa (1987) propõe da fronteira como espaço liminar de criação. Assim como

na clareira se rompe a escuridão para que a luz incida, na fronteira se rasga o conhecido para o novo emergir. Ser lésbica é habitar esse espaço entre mundos, um lugar de ruptura concreta com as estruturas coloniais e patriarcais, onde se pode respirar, reconstruir e desobedecer. Essa experiência não elimina os conflitos produzidos pela fronteira; ao contrário, exige aprender a habitá-los.

Como escreve Anzaldúa (1987, p. 262), sobreviver às fronteiras exige "viver sem fronteiras, ser uma encruzilhada" ("vivir sin fronteras, ser cruce de caminos"), condição que não elimina os conflitos, mas permite habitar as tensões entre diferentes mundos sem reduzir-se a apenas um deles. Compreender-me como lésbica me permitiu observar minha domesticação. Como mulher, fui ensinada a amar homens, a servi-los e a reduzir minha existência em torno de suas expectativas. Percebida como branca, fui treinada para me tornar a imagem da pureza, da maternidade e da feminilidade submissa. Romper com essas imagens foi uma luta interna contra o que me foi ensinado a ser, foi um quebrar de espelhos que refletiam apenas aquilo que esperavam de mim.

Anzaldúa (1987) propõe, em sua escrita de fronteira, que a lesbianidade ultrapasse a concepção de orientação sexual para se constituir como uma existência política que desafia as normas sexuais e sociais impostas. O corpo lésbico, nesse contexto, é um território de insurgência que recusa os papéis coloniais e patriarcais atribuídos às mulheres. Ser lésbica é viver na fronteira, é desobediência às leis da família, da igreja e do Estado.

A insubmissão abriu espaço para me repensar por completo. Afinal, ao me afirmar lésbica, afirmei minhas raízes, minha espiritualidade e minha capacidade de criar uma existência fora dos moldes coloniais. A lesbianidade, para mim, é uma clareira onde o corpo enfim respira, se estende, é escutado e se reescreve em liberdade. Me afirmar mulher lésbica é oferecer continuidade a histórias interrompidas, silenciadas ou violentadas por um sistema que negava a mulheres negras, indígenas e marginalizadas qualquer possibilidade de expressão autônoma.

Sem dúvidas, as exigências da racionalização impõem aos nossos corpos abandonar desde muito cedo a nossa criança, o nosso olfato, a nossa sensibilidade de se emocionar no encontro com o outro, o toque, a visão aguçada e, por fim, o nosso espírito. Vamos caminhando por uma lógica que busca, a todo custo, a humanização controlada. Por outro lado, existem os movimentos de resistências e insurgências, os quais se alinham para provocar rupturas e escrever outras formas de interpretar o mundo e formar cidadãos, ou, em outras palavras: reeducar os nossos corpos para criticidade e democracia (Miranda, 2020, p. 52).

É nesse entre-lugar que a forma de existir insurgente, mesmo sob o peso da lógica colonizadora, encontra brechas para respirar. Nas frestas, a vida escapa, se reinventa e exige novos nomes para si. Fanon (2008) aponta a alienação como estrutura, mas é na rachadura dessa estrutura que a forma de existir insurgente se anuncia.

Minha lesbianidade é uma dessas brechas, pois me permitiu reconstruir meu corpo. A partir dela, pude reencantar minha vivência, incorporando saberes marginalizados: a escuta de uma matéria ancestral, a intuição, a espiritualidade afroameríndia e o cuidado entre mulheres. Pude tornar-me mais inteira, ainda que de forma utópica, por estar atravessada pela estrutura colonial. É essa utopia que alimenta a resistência necessária para continuar existindo de maneira ética e insurgente, pois a clareira que se abriu foi também uma encruzilhada.

Naturalmente, alguns caminhos se fecharam: relações familiares e profissionais, espaços religiosos, vínculos sociais. Mas foi exatamente aí que outros se abriram: redes de afeto, pertencimento, liberdade e cuidado. Exu, figura central das cosmologias afro-brasileiras, me acompanha como símbolo desse movimento. Embora eu não o cultue em minha prática espiritual, reconheço e me deixo atravessar por seus ensinamentos. Como lembra Miranda (2022, p. 30): “Exu é o responsável pela comunicação, pelos movimentos, pelos caminhos, pelas encruzilhadas que, ao singelo entendimento, significa diálogo com a diversidade”.

Exu é aquele que habita a encruzilhada, que não aceita a linearidade, que ensina a força vital da multiplicidade e do desvio. Muniz Sodré (2022) aprofunda essa leitura ao apresentar Exu como operador simbólico da linguagem e da transformação. Mais do que uma figura religiosa, Exu é um arquétipo de inteligência comunicativa, que transmuta significados e reencanta os processos de construção de sentido.

Esse princípio do entre, ativado por Exu, nos conduz à encruzilhada como lugar de saber. A encruzilhada, como ensina Miranda (2022), é uma força vital: é o ponto de contato entre mundos, entre corpos e entre sentidos. Exu não aponta um único caminho, mas ativa a consciência de que escolher também é criar. Ao nomear minha lesbianidade, entrei na encruzilhada, e deixei de ser espectadora da minha forma de existir para me tornar sua autora.

Assim, ao reconhecer-me lésbica, comecei a narrar-me novamente com outras palavras, outros símbolos e outras verdades. A sexualidade deixou de ser uma imposição, a forma de existir deixou de ser um reflexo do que esperavam de mim e se

tornou enraizamento na experiência de ser mulher e lésbica, e de um corpo em deslocamento, que se move para a próxima travessia.

Considerações finais

Ao longo deste artigo, percorri as camadas que compõem minha subjetividade enquanto corpo-território. Um corpo que carrega interdições simbólicas, mas também memórias; que foi moldado por normas coloniais, mas também abriga saberes ancestrais que resistiram. A experiência de reencontro com minha ancestralidade, a ruptura com a normatividade de gênero e sexualidade, e o gesto político de reescrever-me a partir das margens revelaram-se como práticas de reexistência.

Reconhecer meu corpo como território foi, para mim, um movimento de cura, enfrentamento e recusa às lógicas hegemônicas de saber e ser. Como afirma Oyèrónké Oyěwùmí (2021), existem formas de conhecimento que se constroem a partir do que se sente, se pressente e vibra. Dessa forma, pude afirmar que minha história é legítima, mesmo que não conste nos livros, e que minha forma de existir pode ser reconstruída pela travessia.

Escrever de si, a partir de uma perspectiva decolonial, transforma o silêncio em linguagem e a dor em política. Compreender-me como mulher lésbica, descendente de negros e indígenas, vivendo em um corpo lido como branco, exigiu romper com muitas das referências que me foram oferecidas como verdade. Esse rompimento representou abertura, uma clareira onde outras formas de ser se tornam possíveis.

O percurso desenvolvido neste artigo permite afirmar que os processos de subjetivação analisados não podem ser compreendidos fora das estruturas coloniais que limitam/moldam/oprimem os corpos, linguagens e desejos. Ao mesmo tempo, evidencia que essas estruturas não são totalizantes, abrindo frestas pelas quais práticas de reexistência se tornam possíveis. É nesse movimento que a desobediência epistêmica passa a ser prática, um modo de recusar as formas hegemônicas de produzir conhecimento.

Com este trabalho, pretendo abrir travessias, não encerrá-las. Entre silêncio e palavra, ancestralidade e invenção, dor e força, a subjetivação foi compreendida como movimento, escuta e inscrição. Compreendo que esse posicionamento exige coragem: é difícil manter-se fiel àquilo que se é quando tudo, ao redor, empurra para o esquecimento das origens, dos saberes e das experiências vividas. Resistir a esse

apagamento cotidiano é lidar com o desgaste, a solidão e o cansaço. Ainda assim, reconhecer-se em uma linhagem é o que mantém a travessia.

Que este corpo-território, estas palavras e estas memórias encontrem outras. E que, juntas, possamos seguir abrindo clareiras, traçando caminhos e fazendo existir mundos onde nossos corpos não precisem pedir permissão para ser. É nesse pertencimento que nos aterramos, transformando o desterro em território vivo de pertencimento e resistência.

Referências

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: the new mestiza*. 2. ed. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2020.

DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na era da globalização e da exclusão*. 2. ed. São Paulo: Vozes, 2000.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2008.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 16, n. 2, p. 511–518, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880>. Acesso em: 27 jul. 2025.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Trad. de Renato da Silveira. São Paulo: N-1 Edições, 2017.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Tradução de Marta Lança. São Paulo: N-1 Edições, 2018. Disponível em: <https://www.procomum.org/wp-content/uploads/2019/04/necropolitica.pdf>. Acesso em: 05 jul. 2025.

MIGNOLO, Walter D. Epistemologia do Sul e a opção decolonial. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2011. p. 81–117.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. *Corpo-território & educação de(s)colonial*. Salvador: EDUFBA, 2020.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. Epistemologias dos Odus e decolonialidade lógica colonizadora afro-brasileira: Exu, saber e encruzilhada. *Revista Estudos Libertários*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 6, p. 60–76, 2022.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2010.

SODRÉ, Muniz. Pensar Nagô. Petrópolis: Vozes, 2017.

VALDINA, Makota. Ancestralidade. 2017. (0min00s–0min59s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=N9l4diwjRbU>. Acesso em: 05 jul. 2025.

VALDINA, Makota. Bença: entrevista com Makota Valdina. 2010. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=P0ziJx0KWRE>. Acesso em: 05 jul. 2025.

VALDINA, Makota. Seja mestre de si. 2018. Disponível em: https://www.youtube.com/results?search_query=TPSM_Conexão%7C+Seja+mestre+de+si+-+makota+valdina. Acesso em: 05 jul. 2025.