

# Criação & Crítica

## OS “JIMBANDAS” EM *UM DEFEITO DE COR* SOB A PERSPECTIVA DA ANALÍTICA QUARE E DA DECOLONIALIDADE

Vinícius Ferreira dos Santos<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente estudo tem por objetivo analisar os personagens Jongo e Adriano no romance *Um defeito de cor* (2006), de Ana Maria Gonçalves, sob a perspectiva da analítica *quare*, que insere a interseccionalidade no escopo das teorias *queer*. Ambos são denominados de “*jimbandas*” pela voz narrativa em primeira pessoa, que os situa no campo das relações homossexuais. Tal palavra parece apresentar um histórico significativo, pois surge já em documentos da Santa Inquisição em suas operações no Brasil colonial. Apesar disso, ela designa um grupo identitário provavelmente ainda pouco visibilizado nos estudos críticos de literatura brasileira. Nesse sentido, a obra de Gonçalves presentifica o debate acerca das vivências homossexuais masculinas de africanos em diáspora, evidenciando o modo como a política regulatória de corpos de um país patriarcal-cristão colocava sob vigilância sexualidades e expressões de gênero dissidentes. A partir da abordagem da decolonialidade, este trabalho também pretende apresentar certo giro epistêmico, inserindo o sujeito dissidente como produtor de um discurso científico corpo-geolocalizado.

**Palavras-chave:** *jimbandas*; gênero, analítica *quare*; decolonialidade, Ana Maria Gonçalves

## “JIMBANDAS” IN *UM DEFEITO DE COR* UNDER THE PERSPECTIVE OF QUARE ANALITICS AND DECOLONIALITY

**Abstract:** This study aims to analyze the characters Jongo and Adriano in the novel *Um defeito de cor* (2006), authored by Ana Maria Gonçalves, from the perspective of *quare* analytics, which inserts intersectionality in the scope of *queer* theories. Both are called “*jimbandas*” by the first-person narrator, who places them in the field of homosexual relationships. This word seems to have a significant history, as it appears in the documents of the Holy Inquisition during its operations in colonial Brazil. Despite this fact, it designates an identity group that probably remains barely visible in critical studies of Brazilian literature. In this sense,

---

<sup>1</sup> Professor efetivo de Língua Portuguesa pelo Estado do Mato Grosso (SEDUC/MT). Doutorado em andamento em Estudos de Linguagem. prof.vinifdossantos@gmail.com

# Criação & Crítica

Gonçalves's novel updates the debate on the homosexual experiences of Africans in the diaspora, highlighting how the regulatory policy of bodies in a patriarchal Christian country places dissident sexualities and gender expressions under surveillance. Using the decoloniality approach, this study also intends to present a certain epistemic turn by inserting the dissident subject as a producer of body-geolocalized scientific discourse.

**Keywords:** *jimbandas*; gender; quare analytics; decoloniality, Ana Maria Gonçalves

## Introdução

Este debate está, assim, embasado pelos estudos antropológicos de Luiz Mott (1992) sobre o surgimento dos “*jimbandas*”, afinal essa é a expressão usada para se referir aos dois personagens no romance. Além disso, a partir de Fernando Luís de Moraes (2020), tal representação é analisada pela perspectiva da analítica *quare*, que confronta a branquitude da própria teoria *queer*, que frequentemente negligencia os corpos interseccionados nos debates a respeito de corpos dissidentes. Desse modo, permite-se, com isso, que se realize um giro decolonial epistêmico (GROSFOGUEL, 2008) a fim de se questionar a própria linguagem acadêmica quando ela se considera um discurso universal/neutro, produzido na separação entre corpo e mente.

## Relações barulhentas e estranhas

Numa determinada ocasião, Jongo e Adriano aparecem no sítio de Kehinde, buscando alguma ocupação em troca de “comida e de uma noite de pouso” (GONÇALVES, 2017, p. 375). Na manhã seguinte, João Badu, outro protegido da narradora, afirma, referindo-se aos dois recém-chegados, que “havia algo de muito *estranho* com eles” (GONÇALVES, 2017, p. 376, grifo nosso), acrescentando ainda que “fizeram muito *barulho* durante a noite” (GONÇALVES, 2017, p. 376, grifo nosso) no quarto em que estavam ambos alojados. As palavras destacadas nesses trechos demonstram as maneiras encontradas pelo personagem para dizer e significar aquilo que, devido às rígidas regulações sociais em torno das sexualidades, não poderia ser dito nem reconhecido abertamente.

# Criação & Crítica

Na delimitação dos estudos *queer*, a palavra “estranho” aparece frequentemente como um adjetivo correspondente. Um exemplo disso pode ser encontrado na seguinte afirmação: “Nomear-se *queer* é um gesto político e transgressor de afirmação das diferenças e inscrições de corpos ‘estranhos’ em cenários outros, suscitando novas narrativas, novas reescrituras da história das fronteiras” (MORAIS, 2020, p. 30). Reconhecer-se *queer* revela, assim, uma maneira corajosa e ousada de pensar, agir e ser, em confronto com as normas regulatórias dos corpos: “O termo [*queer*], em si, em inglês, instaura um incômodo notório, resiste, não se conforma, (ant)agoniza traduções fáceis. Sujeitos *queer* inquietam porque reagem, não se curvam e transgridem” (MORAIS, 2020, p. 31). Não é à toa que os personagens Jongo e Adriano “incomodam” tanto aqueles que estão à sua volta, uma vez que estão inseridos num discurso patriarcal-cristão inculcado de maneira violenta nas mentalidades do período, mesmo nas de outros marginalizados. Assim, a partir do momento em que os “*jimbandas*” aparecem no texto de Gonçalves, eles instauram uma nova narrativa sobre esses corpos historicamente esquecidos.

Por conseguinte, a relação entre os dois homens, resumida aos designativos de “estranha” e “barulhenta”, compõe um quadro pré-significante, pois há uma contenção no dizer por parte dos outros personagens. Durante o processo histórico de colonização, sobretudo nos momentos em que o Santo Ofício instalou seus tribunais em terras brasileiras, a menção a relações desse tipo foi capaz de gerar severas punições (MOTT, 1992). Sendo assim, é compreensível que os personagens evitassem falar sobre isso de forma explícita. Pensando a princípio que poderia ser um caso de simples implicância, Kehinde pergunta à personagem Malena se esses “barulhos estranhos” realmente tinham ocorrido. Malena “não teve coragem de contar o que estava pensando” (GONÇALVES, 2017, p. 376), mas ao mesmo tempo deixa entrever à narradora que a resposta é positiva.

Mott, ao analisar documentos do Santo Ofício, sobretudo anteriores à colonização em terras brasileiras, circunscreve que todos os pecados vis e torpes da sodomia justificaram o Dilúvio universal, a destruição das cinco cidades contíguas de Sodoma e Gomorra etc. Assim, não à toa que o El Rey se precaveu para que seu novo Reino, Brasil, fosse regido pela seguinte lei: “Mandamos e pomos por lei geral que todo homem que tal pecado [sodomia] fizer seja queimado e feito per fogo em pó, por tal que já nunca de seu corpo possa ser ouvida memórias” (Livro V, t. 17: 53-4 apud Mott, 1992, p. 172). Há neste trecho o evidente apagamento de narrativas acerca desses pecadores, pois seus corpos “queimados” seriam esquecidos e se tornariam pó, assim como suas memórias e suas reminiscências de seus existir. Ressalta-se,

# Criação & Crítica

ainda, que Mott debate que a prática da homossexualidade era livremente praticada pelos povos autóctones e africanos em diáspora no Brasil quinhentista. Aliás, o que é de importante pontuar foi o fato de que os colonos brancos eram os mais perseguidos pela Inquisição, tanto porque eram os mais visíveis socialmente quanto porque seus bens eram todos revertidos à Coroa del Rey.

Todo o contexto social daquela época resumida no parágrafo anterior é, por óbvio, muito mais abrangente. Porém, serve de ponto de partida sobre as políticas regulatórias dos corpos, capitaneados pelo filtro do Santo Ofício. O que exemplifica como os personagens do livro de Gonçalves liam corpos e práticas sexuais dissidentes.

As ações noturnas de Jongo e Adriano causam estranheza aos outros personagens por produzirem uma performatividade de gênero/sexualidade diferente. Em outras palavras, os atos sexuais realizados por seus corpos criam uma realidade (MORAIS, 2020) a que os demais não estão familiarizados. Na prática, eles se afastam das imposições normativas herdadas da estrutura colonial cristã, assumindo aquilo que era tido por “pecado nefando” (MOTT, 1992). Por conta disso, abrem uma fenda e atravessam a fronteira da heteronormatividade, instaurando uma arena de contestação a ela (MORAIS, 2020). Assim, antes mesmo de que se apresentem como homossexuais, suas ações fornecem os signos suficientes para pressupor o interdito: “Perguntei se dormiam mesmo juntos e ele [Jongo] respondeu que sim, havia mais de três anos, e que se eu desse uma nova chance, prometiam não incomodar” (GONÇALVES, 2017, p. 376).

O uso da palavra “incomodar”, dita logo após ter reconhecido a natureza da relação que mantém com Adriano, dá a perceber que Jongo já tinha internalizado as consequências negativas que poderiam advir do fato de se manter uma relação homossexual naquele contexto. Desejando que Jongo e Adriano continuem morando no sítio e se empreguem na manufatura dos biscoitos, Kehinde vai consultar Alberto, seu companheiro. Para obter dele a concordância, ela traça certa estratégia: “Omiti a parte que não interessava, sobre os dois serem “*jimbandas*”, porque os homens são piores que as mulheres para aceitar esses comportamentos” (GONÇALVES, 2017, p. 377). E é essa justamente a primeira vez que surge, na narrativa, a palavra “*jimbandas*”, referindo-se à relação entre os dois personagens.

Como foi observado na introdução deste trabalho, essa palavra foi inscrita em documentos presentes em alguns processos dos tribunais da Inquisição para designar as práticas sexuais “nefandas”, ou seja, as relações homossexuais, e os “comportamentos” desviantes, isto é, as identidades de gênero que diferiam da

# Criação & Crítica

heterossexualidade cisgênero. Logo, quando a palavra é mencionada por Kehinde, isso demonstra que ela a conhece, parecendo mesmo entender todos os aspectos negativos atrelados a ela. Mas como uma mulher escravizada quando criança, sequestrada das praias de Savalu, antiga cidade do reino de Daomé (atual República de Benin), teria tomado conhecimento desse termo e como pode tão abertamente designar sujeitos a partir das práticas sexuais desempenhadas por eles?

Ao colocar os pés em terras brasileiras, Kehinde precisou ser batizada na religião católica e receber um nome de “branca cristã”, Luísa. Isso garantiu a imersão da personagem nos discursos cristãos acerca dos comportamentos considerados não naturais, haja vista que, embora os tribunais da Inquisição fossem elementos do passado, seus modos de opressão continuavam sendo perpetuados. Entretanto, ciente de sua condição de classe como escravizada (LOPES, 2021) e oprimida por uma matriz colonial, ela passa a agregar, em seu entorno, vários sujeitos à margem da sociedade da época, incluindo os tais “*jimbandas*”. Kehinde tem consciência de que quanto mais os sujeitos se distanciam do modelo colonial, menos humanos são considerados por aquele sistema. Assim, ainda que possa também manifestar certa estranheza em relação aos “*jimbandas*”, ela os quer sob sua proteção para lhes garantir uma existência digna.

“*Jimbanda*”, portanto, é o que os personagens “têm sido”, parafraseando Judith Butler (2019). Para a narradora, tornam-se identidades nomeadas pela diferença em relação ao modelo hegemônico de sexualidade (hétero-cis), pois ao serem nomeados, passam a ter uma existência. Porém, essa mesma existência é controlada pelas instituições regulatórias do período, no caso, pela visão “europeia-branca-cristã-patriarcal-colonial”. Jongo e Adriano são regulados, não pela narradora-protagonista, mas pelas condições sociais do momento, lembrando que os excluídos não podem nomear a si mesmos, a não ser pela clivagem dos que dominam o discurso (BUTLER, 2018). Assim, os dois posicionam-se numa relação interseccional de classe, gênero, sexualidade e raça/etnia – “era difícil ver um jaga em São Salvador” (GONÇALVES, 2017, p. 377), ou seja, uma pessoa oriunda da Costa da Mina, onde o tráfico de escravizados já havia sido proibido.

Sobre a interseccionalidade, a contribuição de Carla Akotirene (2019, p. 37) é importante nesse sentido, pois, ao ampliar os estudos de Kimberle Crenshaw (2002), permite às feministas “criticidade política”, com o intuito de entender “a fluidez das identidades subalternas impostas a preconceitos, subordinações de gênero, de classe e raça e às opressões estruturantes da matriz colonial moderna da qual saem”. Assim, são mobilizadas condições para se entender criticamente como a modernidade

# Criação & Crítica

colonial alicerçou suas bases nas relações sociais, inclusive na estrutura teórica que utilizamos na presente discussão.

Desse modo, os estudos mais recentes sobre a teoria *queer* não parecem disponibilizar instrumentos de análise suficientes para abranger os personagens “*jimbandas*”. Tal abordagem, apesar de ter vindo das “esquinas”, becos e ruas do continente norte-americano, a partir de onde contestou a normalização regulatória sobre as identidades de gênero, cristalizou-se mais recentemente em uma práxis acadêmica, afastando-se, em grande medida, do caráter contestador que caracterizou a sua origem. Portanto, a interseccionalidade traz consigo a compreensão da periferia do discurso, transformando a perspectiva *quare*, conforme Johnson (2020), numa práxis política revolucionária.

Com efeito, como debatido anteriormente, o romance de Gonçalves permite um amplo debate a respeito da situação das identidades de gênero do Brasil do século XIX, em que a heterossexualidade cisgênero se configurou como um produto da regulamentação política dos corpos, para, desse modo, garantir a reprodução humana e a continuidade da mão-de-obra escravizada. Os “*jimbandas*”, assim, ao corporificar a antítese desse discurso, demandam uma fluidez crítica que investigue os modos específicos como eles interseccionam classe, raça, gênero e sexualidade.

## **Analítica *quare***

A partir daqui, rompe-se o esquema científico tradicional em busca de uma virada epistêmica, inserindo o pronome “eu” no discurso. É a primeira vez que ajo assim num texto acadêmico. Ao longo de muito tempo, de maneira compulsória, supus que, na linguagem científica, o sujeito deveria se disfarçar como uma voz impessoal. A própria ideia de “ciência” foi inscrita na lógica cartesiana (GROSFOGUEL, 2008) de se desmanchar o discurso em primeira pessoa, transmutando-o num relato em terceira pessoa, pois, assim, estaria garantida a legitimidade daquilo que é dito. E, ao fazer isso, afastei-me sistematicamente dos meus objetos de estudo. Contudo, Jongo e Adriano me trouxeram de volta a uma realidade que sinto como bastante próxima. Descartes e sua máxima “Penso, logo existo” garantiram ao sujeito elíptico dessa oração a garantia do conhecimento científico. Porém, isso se tornou uma bula de ensaio para a justificativa de se colonizarem territórios, corpos e espiritualidades, coroando, por isso, todo o processo ocidental moderno e colonial.

# Criação & Crítica

Eu, como um homem gay na periferia do sistema-mundo, cindido na divisão internacional do trabalho, fui enjaulado para nunca me manifestar em primeira pessoa, mas agora viro essa chave epistêmica, mesmo ciente de que a linguagem é colonizada (FANON, 2022) e de que o conhecimento materializado demanda a sua linguagem. A questão da episteme se tornou de qualquer forma uma das preocupações centrais dos trabalhos sobre descolonização. Desse modo, é preciso perceber a teoria e o método pelo prisma da decolonialidade, para não cair na armadilha dos interesses do heteropatriarcado de dividir para dominar (MUTHIEN, 2018).

Assim como Jota Mombaça (2016), não deixo de resvalar naquilo que venho a criticar, pois isso que escrevo é um discurso produzido de dentro de uma área acadêmica. Não estou realmente postulando alguma maneira de ir além ou aquém desse espaço consagrado, que durante muito tempo excluiu vozes e existências que não se enquadravam nos esquemas da ciência branco-eurocêntrica-cristã-patriarcal-capitalista. No entanto, trago aqui uma contradição, pois proponho a ideia de que não sou um objeto de estudo, participando desse debate como um sujeito que adentra as rachaduras do discurso científico-acadêmico. Desse modo, é importante construir uma agência revolucionária na linguagem científico-acadêmica, haja vista que, como pontua Bernedette Muthien (2018, p. 91), todo campo de estudos só adquire relevância entre as pessoas quando elas “forem capazes de usá-lo em formas concretas”. Portanto, penso ser necessária a aproximação entre a teoria e a realidade concreta, pois a enunciação de meu estudo é escrita *a partir de* e *para* um local corpo-geolocalizado. Assim como Césaire (2020), não tenho interesse em me perder num universalismo desincorporado.

Do mesmo modo, o texto de Paul B. Preciado, *Eu sou o monstro que vos fala* (2021), que resulta de uma palestra para acadêmicos de psicanálise, ou seja, “os homens brancos heterossexuais e burgueses em psicanálise” (PRECIADO, 2021, p. 282), debate justamente a lógica da “jaula”. A jaula, nesse sentido, é aquele espaço em que o outro me posiciona como algo não totalmente humano, e em que eu, aceitando essa circunscrição, percebo-me como um outro, colocado sob escrutínio de protocolos médicos, patriarcais e coloniais ao longo da história. Por isso, no processo de subjetivação e na produção de corpos como sujeitos produtores de conhecimento, penso ser importante traçar um conhecimento de fronteira (GROSFUGUEL, 2008) e subverter as expectativas daqueles que leem as produções acadêmicas.

Ao conhecer a história dos “*jimbandas*”, isto é, a minha própria história, tomei conhecimento do porquê, assim como Jongo, incomodo. Mesmo que a princípio tenha

# Criação & Crítica

tentado me disfarçar numa terceira pessoa neutra, ao analisar o romance *Um defeito de cor*, resolvi fazer considerações sobre os personagens homossexuais da obra porque sou – eu também – um homossexual clivado na métrica colonial e na divisão internacional do trabalho. Desse modo, entender como práticas sexuais corpóreas puderam performar uma identidade gay ou “*jimbanda*” tornou-se um axioma das minhas vivências, haja vista que fui sempre oprimido por conta de uma forma de ser e de existir. Como quer Butler (2018), para que eu seja um sujeito, devo requerer meu próprio caminho dentro das normas de reconhecimento, normas que nunca escolhi, e encontrar a via até mim, por meio de um inculcamento cultural e social. Por conta disso, ser privado de me reconhecer impede com que eu exista e persista.

É a primeira vez que leio palavra “*jimbanda*” em um texto e foi justamente numa narrativa histórica que pretende resumir um momento interdito na história do Brasil, resgatado pela voz de um sujeito escravizado, num processo que posso nomear de “metaficção histográfica” (HUTCHEON, 1991). Grosso modo, esse termo resulta de uma ampla discussão pós-colonial, cuja produção epistêmica se vale da lógica de que toda a história é acessada em nível textual e, por conta disso, deve ser relativizada pela macroestrutura hegemônica do poder em escamotear conhecimentos e vivências periféricas. Assim, ao me deparar com a palavra destacada anteriormente, vi que Mott, na década de 1990, já havia estudado essas questões. Então, por que fui apartado dessa epistemologia?

Quando ingressei na universidade, descobri que talvez tivesse encontrado um espaço de subjetividade possível a partir da teoria *queer*. No entanto, ela não foi suficiente para que eu me reconhecesse como sujeito, e sim como objeto, uma vez que, ao encontrar tal estudo – na verdade, não em sala de aula, mas na biblioteca, por meio de títulos que eram socializados de maneira sigilosa –, encontrei palavras e expressões difíceis de serem entendidas e categorizadas. Não falavam comigo ou mesmo por mim, mas sempre sobre mim. Não estava lendo na minha casa, mas numa requintada universidade, cuja maioria dos professores era composta por homens cisgêneros e brancos, o que indicava que não havia ali realmente espaço para a práxis política proposta por esses textos.

Além disso, *queer* me parecia um termo um pouco higienizado por todos esses estudos, para que poucos o entendessem – apesar de esforços contrários em textos de Lorde (2021) e Gonzalez (2020). Assim, debrucei-me, e muito, nos estudos dessa seara, tentando encontrar um espaço para mim nessa aporia. Por conta disso, cheguei à conclusão de que o *queer* era dissociado das realidades locais, e sem o confronto



# Criação & Crítica

de onde se originou, repetindo a eterna relação entre a periferia do discurso e as teorias centrais.

E. Patrick Johnson (2020, p. 83) ciente dessas questões, partindo de uma experiência íntima, estabelece a terminologia “*quare*”, uma vez que sua vó dizia “That sho’ll is a ‘*quare*’ chile” [Essa é, com certeza, uma criança ‘viada’]”. Desse modo, Johnson empreende uma reconcepção arriscada dos estudos *queer*. Isso tem a ver com o fato de que *quare* designa algo ou alguém de estranheza particular, excêntrica e anticonvencional – o que discorri anteriormente. Além disso,

também emprega[-se] “*quare*” para expressar algo excessivo – que pode ser filosoficamente traduzido num excesso de significados discursivos e epistemológicos, fundamentados em rituais culturais afro-americanos e na experiência vivida [...] É dessa posicionalidade cultural específica que sinto falta do uso prevalente e mais convencional do termo “*queer*”, em especial na reapropriação teórica mais recente desse termo dentro do contexto acadêmico.

Desse escopo, parto do princípio de Gloria Anzaldúa (1991), da mesma forma que Johnson, ao interpor que *queer* é muitas vezes usado como um guarda-chuva no sentido de unificar a todos, abrigando “gays” de todas as raças, etnias e classes. Afinal, o termo *queer* apaga as diferenças aos nos homogeneizar:

“*Quare*”, em contrapartida, não só transpassa as identidades, mas também as articula. “*Quare*” oferece uma maneira de criticar noções estáveis de identidade e, ao mesmo tempo, situar o conhecimento de raça e classe. Meu projeto é de revisão e recuperação. Quero manter o espírito lúdico e de inclusividade do “*queer*”, que inspira muito da teoria *queer*, mas também descarta tendências homogeneizantes. Como expansão disciplinar, pretendo, então, transformar o que é *queer* em *quare*, de modo que as formas de conhecimento sejam vistas não só como discursivamente mediadas, mas também como historicamente situadas e materialmente condicionadas (JOHNSON, 2020, p. 85)

# Criação & Crítica

Com isso, pretendo articular a noção de raça e classe à condicionante *queer*, conforme Johnson. A partir disso, descobri a importância de situar o *quare* nos trópicos e enunciar as falas, pois aquele termo parece atender essa demanda epistêmica.

Conforme Moraes (2020), ser e existir não podem ser considerados sinônimos num sentido contíguo, porque existir é “estar” no mundo, e esse verbo significa ter uma presença física, visível. Para que isso aconteça, é necessário que existam condições materiais de vivência. Na esteira desse pensamento, “ser”, por sua vez, é a condição autônoma, ter a visibilidade é sobrevivência. Jongo e Adriano começam a sobreviver a partir do momento em que iniciam o trabalho assalariado, rompendo, com isso, a lógica da escravidão e construindo, por si mesmos, condições materiais para a própria sobrevivência.

No entanto, para que “sobrevivam” nesse Brasil do século XIX, precisam ser lidos como um casal heterossexual, conforme aparece neste diálogo entre Esméria e Kehinde:

Sem saber o que fazer [depois que Jongo relevou sua relação com Adriano], pedi a opinião da Esméria, que me surpreendeu citando um ditado iorubá do qual não me lembro as palavras corretas, mas elas diziam que nas coisas de marido e mulher ninguém dá palpite (GONÇALVES, 2017, p. 376).

Atualizando esse ditado, percebo uma clara relação com “em briga de marido e mulher, não se mete a colher”. Tenho a impressão de que esse trecho se baseia na ideia de que Jongo e Adriano, lidos, assim, como homem e mulher, poderiam ser mais facilmente aceitos pelas pessoas à sua volta, apesar de romperem, de fato, com a categoria de corpos sexuais “feitos” apenas para a reprodução. Como bem pontua Preciado (2021, p. 288), “Vivemos imersos na rede política da diferença sexual, e não me refiro exclusivamente a questões administrativas, mas a toda uma série de poderes microscópicos que operam em nosso corpo e moldam nosso comportamento”.

Entendo que essa questão se relaciona de modo cirúrgico com o discurso de Moraes pela questão da busca pela equidade:

# Criação & Crítica

tentativas de “explicar” a homossexualidade estão fundamentadas conceitualmente na heterossexualidade, há um consenso de que aquela seja assumida como uma forma de sexualidade intrinsecamente neutra e não-marcada (MORAIS, 2020, p. 38).

Dessa maneira, essa fórmula de entender os homossexuais pelo prisma hétero-cis é admitir que esse é um dado natural e, por conta disso, autêntico. Lembro, contudo, que “é possível admitir o desejo heterossexual não como impulso natural, mas, antes, como produto de uma regulamentação política categorizada de corpos, visando à manutenção perpétua de reprodução” (MORAIS, 2020, p. 38). Assim, ao propor uma analítica *quare* (JOHNSON, 2020; MORAIS, 2020), empreendo justamente uma crítica do eu que se produz pelo prisma do outro (hétero-cis). Em contrapartida, ofereço um “eu” que é cindido e leva consigo, para o discurso científico, o seu existir e o de sua comunidade. Falo, trazendo comigo inúmeras histórias coletivas de sobrevivência, ressaltando como os sujeitos homossexuais, sobretudo nas diásporas, foram apartados da historiografia por tanto tempo.

A virada *quare* é uma virada decolonial (GROSFUGUEL, 2008), produzindo, não um conhecimento Norte-Sul e, sim, Sul-Sul, no qual os sujeitos se compreendem como interseccionados. Assim, “*Queer* e *quare* são um ofício de iconoclastia, de profanação de ortodoxias ‘sacrossantas’ do relicário da sexualidade. Enfim, uma dinâmica diligente viabilizando não somente existir, mas a extrapolação desse sentido para, portanto, ser” (MORAIS, 2020, p. 31-32).

No contexto da obra em análise, a política administrativa num Brasil pós-Independência regulava corpos mediante o inculcamento moral-cristão e patriarcal. Portanto, ao atravessar as avenidas das identidades e os cruzamentos de classe, raça/etnia, gênero e sexualidade, Jongo e Adriano se tornam peças-chave da minha análise, numa tentativa de rascunhar um quadro possível das vivências dos homossexuais em diáspora no Brasil. Considero que os dois personagens, apesar de aparecerem não mais do que por 100 das 947 páginas do romance, são importantes para se compreender que outros como eles existiram dentro de certos modelos regulatórios de vida.

Mesmo assim, conforme a narrativa avança nesses episódios, vejo como eles, aos poucos, vão ocupando os espaços no próprio sítio da narradora, até mesmo participando de festas e eventos juntos. De início, quando chegaram ao sítio, dormiram em um quatinho e, logo depois, em um quarto de casal. Portanto, ocupar os espaços da casa de Kehinde se torna uma metáfora de como existir compreende

# Criação & Crítica

o resistir, pois é ocupando os espaços familiares e, assim, tornando-se parte da família estendida de Kehinde, que Jongo e Adriano podem desfrutar de uma vida, ainda que interdita.

Entretanto, quando a narradora-protagonista começa a abrigar, no mesmo sítio, os muçumanos que planejam uma revolta, episódio denominado pelas historiografias como Levante dos Malês (REIS, 2012), no qual africanos islâmicos escravizados colocaram sob assalto São Salvador em 1835, Jongo e Adriano decidem partir, uma vez que o choque cultural entre a religiosidade e a sexualidade se torna preponderante:

A simpatia pelos muçurumins, entretanto, não aconteceu com o Jongo e o Adriano, e eles voltaram da casa dos angolas dizendo que tinham arrumado outro lugar para morar. Perguntei se havia algum problema e o Jongo ficou relutante, mas depois comentou que achava que os muçurumins [muçumanos] não os viam com bons olhos, que provavelmente tinham desconfiado do que existia entre os dois e não aprovavam (GONÇALVES, 2017, p. 485).

Nesse momento da narrativa, observo o quanto as vivências entre os próprios africanos em diáspora se encontram interseccionadas. Dessa vez, Jongo e Adriano não são mais condenados pelo olhar cristão-patriarcal dos resquírios da Inquisição, pois já tinham encontrado certo refúgio ao se sentirem pertencentes ao núcleo familiar de Kehinde, mas pela visão muçulmana patrilinear que condena práticas sexuais não centradas na reprodução humana. Pondero que isso coloca em questão aquilo que afirma Carla Akotirene (2019) sobre a interseccionalidade, tendo em vista que a matriz de opressão regula essa disputa de opressões.

Reconheço que Jongo e Adriano vivenciam uma questão muito atual, uma vez que os “*jimbandas*” e os muçulmanos não veem entre si similaridades históricas, apesar de serem todos escravizados, estarem todos em diáspora e confrontarem todos, cada um à sua maneira, a superestrutura do poder do Estado. Em uma leitura pelo prisma contemporâneo da luta de classes, contemplo que o que está em disputa, nesse sentido, não é a hierarquia de opressão, sobre quem sofre mais. Pelo contrário, talvez seja necessário reconhecer que essas diferenças entre grupos religiosos/étnicos distintos não são pequenas e que simplesmente reduzir esses regimes de alteridade a algo como “falta de consciência de classe” não é, portanto,

# Criação & Crítica

preciso. Por isso que, para futuros estudos, é importante definir o conceito de “classe”, para não o transformar em um signo abstrato e sem lastro no mundo material.

Em outras palavras, todas as vivências similares possíveis entre os islâmicos e os homossexuais, ambos em diáspora, não querendo apagar as diferenças entre ambos, de modo simplista ou sectário, são apagadas pelo crivo patrilinear dos primeiros, pois as práticas sexuais corpóreas dos segundos aniquilam qualquer espaço para o diálogo. Eles não se conectam pela “dor” que tanto “*jimbandas*” quanto muçulmanos sofreram pela condição da escravização, o que Vilma Piedade (2017), dentro do feminismo preto, denomina de “dororidade”, aquilo que conecta a experiência de todas as mulheres pretas. Mobilizo para a análise da obra de Gonçalves o conceito de Piedade, ou antes, a sua ausência, pois penso que nisso pode residir o motivo pelo qual nem os islâmicos nem os “*jimbandas*” puderam cooperar entre si, pois a prática sexual de uns suplanta, de acordo com a visão de outros, a “dor” da escravidão.

Isso posto, concluo que o processo de enunciação da narrativa trouxe à baila esse debate anterior, não como jugo moral da realidade, mas uma composição real dela:

Tentei argumentar que não era bem assim, que eles deviam estar enganados, pois o Fatumbi era um muçurumim e sempre tinha convivido muito bem com os dois. O Jongo confirmou que o Fatumbi nunca tinha sido hostil, como os outros muçurumins também não eram, mas que nunca trocara uma palavra sequer com eles, nem mesmo um olhar. Eu não tinha reparado nisso e pedi desculpas aos dois, dizendo que talvez não fosse o caso de ir embora, pois gostávamos muito deles e, se quisessem, eu até conversaria com o Fatumbi. Mas eles estavam decididos, mesmo também gostando muito de nós. Disseram para não me importar porque já estavam acostumados com tratamentos como aquele, que acontecia mesmo entre os patrícios deles, ao lado de quem estavam indo morar (GONÇALVES, 2017, p. 485-486).

Em resumo, apenas o silêncio basta para que Jongo e Adriano percebam que a presença deles não é mais bem-vinda. Quando a personagem afirma “que nunca trocara uma palavra sequer com eles, nem mesmo um olhar”, supõe que “olhar” nesse

# Criação & Crítica

sentido é colocá-los novamente nos rincões da invisibilidade, da não-existência. Aliás, os próprios semelhantes, seus “patrícios”, não os suportam também. Apesar disso, preferem não incomodar Kehinde e partem, cientes de que seus destinos estão traçados, pois independentemente de onde estejam, sempre encontrarão obstáculos. Afinal, pela analítica *quare*, ser e estar são sempre ações beligerantes para a política regulatória dos corpos, ser *queer/quare* é reagir de maneira consciente contra a ordem imperiosa, despótica e abusiva (MORAIS, 2020) das condições materiais de vida.

## Considerações finais

No relógio da história, regida sempre pelo hetero-cis-patriarcado, a comunidade LGBTQIAP+ sobreviveu por poucos segundos desse tempo transcorrido. Existimos e somos uma pequena parte desse todo, porque não pudemos produzir conhecimento em primeira pessoa. Nossas subjetividades foram e são ainda subjugadas e escamoteadas na hierarquia das vivências tanto sociais quanto acadêmicas.

Além disso, as teorias ainda usam categorias e esquemas imperialistas, eurocentristas, orientalistas, classistas, racistas e tantos outros “istas”, que não têm menos importância, mas não sou capaz de abarcar tudo no espaço diminuto de um único artigo acadêmico. Entretanto, penso que demonstrar que há espaços possíveis dentro da Academia para discursos produzidos por corpos dissidentes é um sinal verde para uma revolução epistêmica que reconheça a existência dos corpos subalternos e transviados e os identifique como sujeitos produtores de conhecimento.

Ana Maria Gonçalves, portanto, elabora um estudo muito profundo acerca dos acontecimentos historiográficos, preenchendo os vazios deixados por parte de muitos campos de estudos. Por conta dessa ausência monumental, avalio que resgatar a história das vivências africanas em terras brasileiras torna-se uma tarefa hercúlea. Entretanto, verifico que alguns documentos, como esses produzidos pela Inquisição dos tempos seiscentistas, e certos textos literários, como o romance aqui analisado, podem auxiliar a reconstrução de episódios ainda interditos nos diversos debates sobre o pretérito do nosso tempo, ajudando-nos a responder à seguinte pergunta: como eram as vivências homossexuais negras nesse período?

Jongo e Adriano, *jimbandas*, lidos pelas reminiscências do linguajar da Inquisição, sobrepõem-se como testemunhas importantes da historiografia brasileira.

# Criação & Crítica

Enfatizo que a ficção, portanto, pode possibilitar o acesso a esses momentos eclipsados da historiografia. Aliás, é muito importante abrir mais questões do que respondê-las, pois acredito que a junção de várias discussões sobre os *jimbandas* vai ampliar o debate e trazer, espero, mais questionamentos, em particular acerca do papel da literatura brasileira naquela aporia. De acordo com a minha visão, é como se a literatura, sobretudo aquela produzida por grupos historicamente marginalizados, fosse uma avenida em que as identidades dissidentes experimentam circular com mais liberdade. Por isso, a arte literária às vezes se torna um refúgio de mentalidades e espiritualidades solapadas pelo sistema colonial-moderno.

## Referências

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Pólen, 2019.

ANZALDÚA, Gloria. “To(o) Queer the Writer: Loca, escrita y chicana”. In: *Inversions: Writing by Dykes and Lesbians*. Vancouver: Press Gang, 1991.

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Trad. Fernanda Siqueira Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, Judith. *Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”*. São Paulo: N-1, 2019.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020.

CRENSHAW, Kimberle. A interseccionalidade da discriminação de raça e gênero (2002). Disponível em:

<http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/09/Kimberle-Crenshaw.pdf> Acesso em: 23 de mai. de 2023.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. 15ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2017.

# Criação & Crítica

GONZALES, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global, *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], 80 | 2008, publicado a 01 outubro 2012, consultado a 28 de agosto 2021. URL: <http://journals.openedition.org/rccs/697>

HUTCHEON, Linda. *Poética do pós-modernismo: história, teoria, ficção*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1991.

JOHNSON, E. Patrick. Quare' Studies or (Almost) Everything I Know about Queer Studies I Learned from My Grandmother. In: MORAIS, Fernando Luís de. *Analítica Quare: como ler o humano*. Bahia: Devires, 2020.

LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. 4ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

LORDE, Audra. *Irmã outsider*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

MOMBAÇA, Jota. Para desaprender o queer dos trópicos: desmontando a caravela queer. 2016 Disponível em:  
< [https://issuu.com/forumdoc/docs/catalogo\\_forumdoc2016/s/12144996](https://issuu.com/forumdoc/docs/catalogo_forumdoc2016/s/12144996)>. Acesso em 21 de mai. de 2023.

MORAIS, Fernando Luís de. *Analítica Quare: como ler o humano*. Bahia: Devires, 2020.

MOTT, Luiz. "Relações raciais entre homossexuais no brasil colonial." *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, v. 35, n. número. 1992. p. 169-190

MUTHIEN, Bernadette. *Queerizando as fronteiras: uma perspectiva africana ativista*. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie M. adalena Santos. Traduzindo a África Queer. Bahia: Devires, 2018. p. 91-110.

PIEIDADE, Vilma. *Dororidade*. São Paulo: Nós, 2017.



# Criação & Crítica

PRECIADO, Paul B. Eu sou o monstro que vos fala. *Cadernos PET Filosofia*, Curitiba, v.22, n.1, 2021 (2022), pp. 278-331.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1935*. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

Recebido em: 28/05/2023

Aceito em: 28/08/2023