



POÉTICAS DO DIVERSO: NEGRIDADES, PERIFERIAS E DIFERENÇA FUGITIVA

**POETICS OF THE DIVERSE:
*NEGRITIES, PERIPHERIES AND FUGITIVE DIFFERENCE***

**POÉTICAS DE LO DIVERSO:
*NEGRIDADES, PERIFERIAS Y DIFERENCIA FUGITIVA***

Altemar Di Monteiro

Altemar Di Monteiro

Professor na Graduação em Teatro UFMG (Licenciatura e Bacharelado) na área de Teatros Negros. Pesquisador, dramaturgo, encenador, diretor fundador do *Nóis de Teatro*, grupo atuante há 22 anos na periferia de Fortaleza – Ce. Doutor e Mestre em Artes, Especialista em Arte-educação, licenciado e tecnólogo em Teatro. Líder do Grupo de Pesquisa “Negruras – Performatividades (poéticas e pedagogias) negras e periféricas”. Dramaturgo e diretor de “Todo Camburão Tem Um Pouco de Navio Negroiro”, “Ainda Vivas”, “Desterro”, dentre outras peças. Trabalha nas áreas de Teatros Negros, Teatros de Rua, Pedagogias da Cena, Corporeidades e seus atravessamentos periféricos e raciais. Autor do livro “Caminhares Periféricos – Nóis de Teatro e a Potência do Caminhar no Teatro de Rua Contemporâneo” (Editora Piseagrama, Belo Horizonte, 2018).

Email: altemargm@yahoo.com.br

Resumo

Reconhecendo a capacidade criativa que a negridade anuncia — a de expor e dissolver a separabilidade de todas as coisas e desafiar a *transparência* como política de tokenização dos corpos negros —, este artigo questiona a agenda jurídico-moral global do multiculturalismo e da diversidade — e sua captura pelo sistema neoliberal nas artes — para reafirmar uma *Poética do Diverso*. Pensando com o poeta e dramaturgo martinicano Édouard Glissant, temos o interesse de articular, com estudos negros contemporâneos, táticas de fuga ao rolo compressor das estratégias neoliberais de tokenização de nossa existência.

Palavras-chave: Performatividades negras; Periferia; Diferença radical; Diversidade.

Abstract

Recognizing the creative capacity that blackness heralds — that of exposing and dissolving the separability of all things and challenging transparency as a policy of tokenization of black bodies — this article questions the global legal-moral agenda of multiculturalism and diversity — and its capture by the neoliberal system in the arts — to reaffirm a *Poetics of the Diverse*. Thinking with the Martinican poet and playwright Édouard Glissant, my interest is to articulate, together with contemporary black studies, tactics to escape the steamroller of neoliberal strategies for tokenizing our existences.

Keywords: Black performativities; Periphery; Radical difference; Diversity.

Resumen

Reconociendo la capacidad creativa que presagia la negritud —la de exponer y disolver la separabilidad de todas las cosas y desafiar la transparencia como una política de tokenización de los cuerpos negros—, este artículo cuestiona la agenda legal-moral global del multiculturalismo y la diversidad —y su captura por parte de los neoliberales. sistema en las artes—para reafirmar una *Poética de lo Diverso*. Pensando con el poeta y dramaturgo martiniqués Édouard Glissant, mi interés es articular, junto con los estudios negros contemporâneos, tácticas para escapar de la apisonadora de las estrategias neoliberales para tokenizar nuestras existencias.

Palabras-clave: performatividades negras; Periferia; Diferencia radical; Diversidad.

Filosoficamente, urge uma distinção entre o diverso e o diferente.

— Muniz Sodré

A questão de Muniz Sodré, tecida em seu *Pensar Nagô*, salta nesse texto como uma provocação diante do cenário atual de “tokenização” de nossos corpos — negros, periféricos — em nome de uma mais-valia *black, hype*, “decolonial”, “atenta à diversidade e à inclusão”, produzida por uma indústria cultural que encontra todo tipo de oportunidade para vender símbolos e marcas em torno de nossa existência¹. Nossos corpos têm virado manufatura, moeda de troca entre campeonatos de editais, balcões de negócios, maquinarias do entretenimento, consultorias de cultura e pesquisas acadêmicas. O exponencial crescimento das startups de Diversidade e Inclusão (D&I) não acontece à toa: o multiculturalismo prossegue, desde os anos 1980, como guia da agenda oficial para justiça global, ferramenta que o neoliberalismo não pôde abdicar. Deve ser por isso que, “[...] do ponto de vista de certas instituições, a explosão de arte e pensamento negros e anticoloniais, que parecem definir hoje os rumos dos sistemas de arte e produção de conhecimento em escala global, seja referida como uma moda, uma tendência de mercado” (MOMBAÇA, 2020, p. 6), questão que nos leva a perguntar: Qual corpo vale mais? Ou quanto vale o meu corpo? Aliás, quanto custa alimentar o *tokenismo*, a fantasia cishetero-brancocristã acerca de nossa existência? Neste jogo de troca mercadológica e financeira, de venda de nossas poéticas e ideias — o que a cientista política Françoise Vergès (2023) chama de antirracismo neoliberal e multiculturalismo pacificador —, não haveria uma reencenação dos “regimes de aquisição dos corpos negros que fundaram a situação-problema da negritude no marco do mundo como conhecemos?” (Mombaça, 2020, p. 6).

Outra pergunta que precisa ser feita na equação dessa nova agenda jurídico-moral global é até que ponto a apropriação do multiculturalismo pela agenda neoliberal não somente adota a lógica de exclusão sócio-histórica,

1. Vergès tem debatido sobre a forma como o próprio discurso “decolonial” tem sido outra roupagem utilizada por programas institucionais como “tentativa de sequestrar a teoria e a prática decoloniais para neutralizá-las” (2023, p. 22). Ao afirmar que nenhuma instituição pode ser decolonial enquanto a sociedade não for decolonizada, Vergès avisa do crescimento de um filatrocapitalismo que, inspirado no vocabulário militante e social, se gaba de seu sucesso social e econômico e, se afirmando como “inclusivo, ecológico, interseccional e multicultural”, nega qualquer pretensão à hegemonia.

como aquela que explica a subjugação social (racial, étnica, de gênero), como também a que aceita a “proliferação de reivindicações por reconhecimento de diferença cultural como prova do fracasso da assimilação” (SILVA, 2022, p. 55).

A questão é que o *cultural* e o *racial* andam juntos e, mesmo que o multiculturalismo tenha tentado instaurar uma outra ética “num mundo cultural diversificado”², não soube fugir do projeto colonial do *Eu transparente branco europeu*³ como manobra de construção de seu enunciado. Assim, de acordo com a intelectual Denise Ferreira da Silva (2022, p. 56), foi no meio das explicações pós-modernas que os “outros da Europa” (não-brancos) abraçaram uma estratégia emancipatória fadada ao fracasso: “o projeto de produzir e interpretar artefatos que apresentam sua trajetória sócio-histórica particular como a de viajantes subalternos a caminho da transparência”.

É nesse sentido que este texto busca articular, a partir das performatividades negras vividas na periferia urbana, o desmantelamento do dispositivo racial que circunscreve a negridade na história moderna a partir de uma fixação identitária pautada no modelo da transparência e da diferença — produtoras de todo tipo de estereotípias e violência — para reafirmar, em concordância com o poeta e dramaturgo martinicano Édouard Glissant, uma poética do diverso: que não se resume ao projeto multiculturalista, mas se atém às nuances incontornáveis de performatividades em devir.

Por um espaço espiralar

Primeiramente, será importante conceber periferia como uma malha de relações, um circuito de afetações múltiplas em que estão implicadas estruturas de poder e dominação de repercussão histórica na constituição do urbano. Édouard Glissant (2005, p. 161-162), poeta martinicano, já nos propôs que

2. A *diferença cultural* como um fenômeno institucionalizado pelas formulações do pluralismo cultural pode ser vista no relatório do *Programa de Desenvolvimento Humano 2004*, da ONU, por exemplo: *Liberdade Cultural num Mundo Diversificado*.

3. Denise Ferreira da Silva explica como a branquitude passou a significar, no contexto da Europa pós-iluminista, *Eu transparente*. Silva (2022, p. 241) explica que o *Eu transparente* — “este tipo de mente é capaz de saber, emular e controlar os poderes da razão universal” — é o que compreende tudo o que emerge de outras regiões globais como o *Eu afetável*: “o tipo de mente sujeitada tanto à determinação exterior das ‘leis da natureza’ quanto à força superior das mentes europeias”.

No rizoma da totalidade-mundo, os centros e periferias são noções caducas. Velhos reflexos mantêm ainda a sua força, mas eles são vistos cada vez mais como ridículos e inoperantes. (...) Nós nos orientamos, no sentido ‘Oriente’ do termo, rumo a situações das quais realidades culturais regionais não serão mais consideradas como periferias nem como centros, mas como multiplicidades efervescentes.

Glissant (2005) alerta, então, sobre a inseparabilidade corpo-mundo, centro-periferia, local-global, ao ponto de nos convocar a pensar os espaços da cidade não mais como instâncias bem estabelecidas por forças dissociáveis, mas como *polos de ressonância* do todo-o-mundo. Entendendo, desse modo, a cidade como ressonância do todo-o-mundo, algo nos exige que vejamos também suas produzidas e herdadas zonas de exclusão. Assim, cada vez mais nos parece que resolvê-la a partir do binarismo centro-periferia se revela como a reverberação de um consenso legitimado por instâncias de poder com objetivos claros na fabulação dessa ficção: a diferença fundamental calcada na ideia de separabilidade, o que gera uma “inclusão” pautada, sobretudo, na diferença. Cumpre, então, rever os vetores que constituem a cidade e anunciar a multiplicidade das ressonâncias do mundo, para olhar o que suas bordas geográficas podem lançar sobre um projeto de mundo ordenado cada vez mais pela separabilidade.

Por isso, ao afirmarmos que a cidade é uma composição relacional, também se propõe que os corpos e as performatividades que a constituem também o são. Isso serve para apontar que as performatividades negro-periféricas (nossos modos de fazer, de estar sendo, de agir, de expressar, de comunicar, de sentir, de ensinar e aprender etc.) não estão dissociadas do que Glissant chama de *eco-mundo*: há algo de relação com a totalidade-mundo — “que não é o totalitário, mas sim o seu contrário em diversidade” (GLISSANT, 2005, p. 125) — que não cessa de constituir nossa experiência de vida, tirando-nos de um pretense *local* para assumir que todo corpo produz sua própria reverberação do mundo. Não há regionalidade alguma a ser revelada nas performatividades periféricas. O que buscamos é pensá-las por sua poética implicada no *todo-o-mundo*.

Há, aqui, um exercício de pensamento que nos leva diretamente ao conceito de “tempo espiralar”, discutido por Leda Maria Martins. É essa a autora que

nos avisa, referendada pelos saberes ancestrais nicongo, a respeito de uma temporalidade que “gira para trás e simultaneamente para frente, na cadência das espirais que enovelam e inspiram o presente” (MARTINS, 2021, p. 16). De tal modo, se o tempo é espiralar, o espaço também o é: dimensão que nos leva a pensar todo lugar como ressonância de muitos outros. Talvez seja mesmo por isso que Denise Ferreira da Silva (2019, p. 45), em grande medida influenciada pelos pensamentos da física quântica, questiona: por que não presumir, então, “que além de suas condições físicas (corporais e geográficas) de existência, em sua constituição fundamental, no nível subatômico, os humanos existam emaranhados com todas as coisas (animadas e inanimadas) do universo?”. Nessa cadeia de *ecos-mundo*, há de se pensar, assim, um *Espaço Espiralar*.

A questão que se lança, no entanto, no emaranhado dessas espirais de espaços, tempos e performatividades, é que nesse jogo viciado de “tokenização sobre nossos corpos” — agência que predica, compulsoriamente, nossa existência em figuras de representação e essencialismos —, o/a artista periférico/a, inserido num eco-mundo marcado pelo racismo e pelo olhar negrofóbico, talvez seja um daqueles que mais precise constantemente se “territorializar”, pois, se ele ou ela não estiver vinculado, filiado, a um território, deixa de ser reconhecido, pelo regime da transparência, como artista de periferia. Curioso reconhecer como as imagens da pobreza e da miséria, do “pobre preto e favelado”, estão quase sempre também em jogo nessa economia. Tal “fantasia de autenticidade”, criada pelo princípio da separabilidade do mundo, redutor das coisas ao transparente, é o que exige que o outro tenha de ser outro mesmo, ou seja, “[...] autenticamente diferente, para ser positivamente avaliado. Incorre-se assim numa forma mais sutil de discriminação, uma vez que o discriminado se obriga a conviver com um clichê (exótico, intemporal e desterritorializado) de si mesmo” (SODRÉ, 2002, p. 182). Qualquer tipo de movimento na imagem e performance de si, qualquer desvio nesse roteiro performativo, quase sempre se torna ameaça à construção dessa economia da transparência. Trata-se mesmo do que Mbembe (2018) chamou de “lógica do curral”, que trata de determinar o mais exatamente possível os espaços

(e imaginários) que podemos ocupar para assegurar que nossa circulação se faça num único sentido e que afaste quaisquer ameaças para garantir a “segurança geral”.

É por esse tipo de clausura que, tal como Glissant, Denise Ferreira da Silva direciona sua atenção aos meandros da diferença cultural marcada por uma modernidade ordenada na *separabilidade*, na *determinabilidade* e na *sequencialidade* para nos lembrar que a necessidade de unidades geográfica e historicamente separadas (centro-periferia) serve apenas para atestar uma ideia de particularidade ante as coletividades branco-europeias. Diante desse ordenamento do mundo, a artista e intelectual sugere sua implicação profunda:

E se, em vez de o Mundo Ordenado, imaginássemos cada coisa existente (humano e mais-que-humano) *como* expressões singulares de cada um dos outros existentes e também do *tudo* implicado em que/como elas existem, ao invés de como formas separadas que se relacionam através da mediação de forças? (SILVA, 2019, p. 43).

Nesses termos, ao anunciar performatividades negro-periféricas, bem mais que territórios lacrados — um à parte do mundo irredutivelmente marcado por sua diferença cultural e performativa —, interessa pensá-las como *expressões singulares*, gestos que produzem dissenso nas formas hegemônicas de viver as implicações do mundo. Entretanto, parece ainda imperar a máscara superficial erguida pelo sintoma racista: um poder que opera sobre nossos corpos — e, às vezes, até mesmo sobre o que produzimos de resistência. Seria possível se exilar do cerco fechado dessa condição? Assim, a tarefa de pensar em performatividades negras e periféricas se circunscribe quase como um resistir ao que nessas práticas pode aumentar o número de determinações às quais poderíamos nos referir; e nesse insistir, levantar um pensamento que possa fazer “soltar aquilo que na negritude tem a capacidade de revelar um outro horizonte (e correspondentes narrativas) de existência” (SILVA, 2019, p. 124), ou seja: assumir as negritudes como uma espiral espaço-temporal e indeterminada de engajamento com a vida.

Por uma ética despojada de valor

Chamamos, portanto, de opacidade aquilo que protege o Diverso.

— Édouard Glissant

Nesse terreno anti-tokenista, que busca pensar negridades como engajamento com a vida, pela indeterminação, os estudos negros contemporâneos têm nos levado a confiar que é preciso procurar a universalidade do nome “negro” não do lado da repetição da diferença, “mas do lado da *diferença radical*, sem a qual a declosão do mundo é impossível” (MBEMBE, 2018, p. 277). Em *Crítica da Razão Negra*, Mbembe explica essa *diferença radical*. O autor explica que a Razão universal só conseguiria ver a experiência humana do negro na ordem de uma diferença fundamental, momento em que referia o signo africano não somente à animalização, mas também a algo que o colocava diferente do que se entende por humanidade. Ao longo do século XIX, para a razão científica e universal, os negros

[...] tinham desenvolvido concepções de sociedade, do mundo e do bem que em nada atestavam o poder de invenção e da universalidade próprios à razão. [...] Era em virtude dessa diferença radical, desse ser-à-parte, que se justificava sua exclusão, de fato e de direito, da esfera da cidadania humana plena: nada teriam a contribuir para o trabalho do espírito e nem para o projeto universal. (MBEMBE, 2018, p. 155-156)

De tal modo, quando Mbembe aborda a *diferença radical*, o autor lembra da capacidade criativa contida dentro da negridade de quebrar a própria espinha dorsal da Razão universal, estrutura do mundo que, além de ter nos colocado ao lado da ideia de diferença, produziu e determinou a separabilidade de todas as coisas. É, então, na procura de um pensamento que contemple diferença sem pressupor separabilidade (tempo e espaço como eco-mundo), que Denise Ferreira da Silva, ao levar em conta que o valor total produzido pela mão de obra escravizada continua sustentando o capital global, expõe essa diferença radical para reconhecer a capacidade criativa que a negridade indexa: sua capacidade de expor e dissolver a separabilidade. Isso acontece porque dessa diferença radical salta o valor total que ainda segue

expropriado do mundo, o que a leva a exigir “uma reconstrução do mundo através da restauração do valor total sem o qual o capital não teria prosperado e do qual ainda se sustenta” (SILVA, 2019, p. 96). Assim,

Antes de começarmos a desenhar coletivamente um modelo da reconstrução, precisamos seguir a Negridade enquanto esta sinaliza que conhecer e fazer podem ser desatados de um tipo específico de pensamento, o que é necessário para abrir a possibilidade para um afastamento radical de um certo tipo de Mundo (SILVA, 2019, p. 97).

É desse *conhecer-fazer* que o *saber incorporado* nas negridades (sobretudo nas intersecções vividas nas periferias: raça, classe, gênero) pode deslocar a própria concepção de Conhecimento Universal, abrindo o *diverso* para um caminho sem fim, ou seja, para um horizonte de existência que não reitere a *transparência* e a *separabilidade*. Por isso mesmo, uma política da diversidade (muitas vezes refém da ideia de diferença como separabilidade) só conseguiria reduzir os efeitos do reducionismo e do essencialismo tokenista se pensássemos, com ela, como Glissant (1997, p. 190) propôs, numa política da opacidade: “[...] que não é o fechamento em uma autarquia impenetrável, mas a subsistência em uma singularidade irreduzível!”. Ao propor essa *singularidade irreduzível*, Glissant (1997) afirma a necessidade de defendermos não mais um direito à diferença, mas um direito à opacidade: em não mais cair na ilusão de uma transparência da qual precisaríamos adentrar para compreender o outro. Nesse momento, antes de nos encurralarmos na superficialidade ou na intimidação, ao nos tornarmos sensíveis ao outro como um processo de indeterminação — estando, portanto, implicados em sua existência —, tornamos relacional a possibilidade de cada ação dentro de nós mesmos.

Nesse intuito, a artista e pesquisadora Jota Mombaça, ao discutir a atual mercantilização artística e de pensamento das pessoas negras pelo mercado e traçar uma possível estratégia para a não manutenção da posição sócio-histórica legada a nossos corpos, propõe um exercício conceitual entre o conceito de *opacidade*, de Glissant, e a noção de *fuga*. Quando questionada sobre o fenômeno do exílio nas sociedades contemporâneas, Mombaça é quem nos lembra que no mundo como o conhecemos não há lugar algum em que possamos (pessoas não brancas) de fato nos exilar, pois não existe um

só território em que a violência racial e de gênero não opere: as ressonâncias são agenciadas em todo lugar. Talvez por isso, Mombaça (2021) prefira utilizar a palavra *fuga*, porque, como a própria autora enuncia, não é sobre chegar a um oásis, é sobre fugir sistematicamente. É, então, na quebra do jogo da diferença, aponta Mombaça (2020, p. 10), que é possível nutrir, deixar crescer e fazer emergir uma *diferença fugitiva*: “[...] um intervalo no movimento especulativo re-colonial que funda, em meio aos tremores e tropeços da fuga, uma ‘ética despojada de valor’”. Não restam dúvidas que dessa ética pode saltar o *diverso*: um gesto disruptivo nas estratégias de transparência e cooptação tokenista neoliberal.

Essa possível ética despojada de valor, anunciada por Mombaça, tem nos interessado ao estudarmos os movimentos artísticos e culturais das periferias. Em Fortaleza e em diversas outras comunidades Brasil afora, é possível observar as formas com as quais os eventos realizados pelas juventudes negras nas/das periferias se relacionam com a estrutura militarizada e negrofóbica da cidade, construindo, no cotidiano, táticas que se movimentam num agora que bem raro cria modelos, marca exemplos ou protocolos, endereça o centro do furacão. Note-se, por exemplo, o modo como os movimentos de saraus e palcos aberto de Fortaleza têm resistido aos processos de institucionalização de suas práticas promovidos pelas políticas culturais da prefeitura. Ao tecer um instantâneo utópico que não cede ao agenciamento de expectativas, esses movimentos quase sempre preferem escorrer pela cidade em errância, catando em cada segundo o bastão de um ativismo sem protocolo firmado, fazendo crescer poéticas como estado enérgico de invenção de vida. As intersecções entre raça, classe e gênero, nos rolêzinhos periféricos, palcos abertos e saraus, acabam anunciando um movimento de implicação em que as soluções que saltam no “corre da vida” não se restringem apenas à gambiarra, falam também de invenção. Fazemos referência a uma posição de insurgência de agentes culturais que não fogem à responsabilidade de forjar o mundo que os cerca. Numa teia complexa de relações, parecem querer mesmo tramar uma ética que não negocia o seu valor — ou se negocia, busca se referir à devolução do valor total expropriado de nossa população.

Nesse sentido, na trama de guerras simbólicas dentro do próprio mercado cultural e do que se vende como “cultura periférica”, surge o propósito

de pensar a *diferença fugitiva* como possibilidade de emancipação (ou pelo menos redução da nossa ingenuidade política). Enquanto o enunciado da vez investe forças na diversidade — afirmando que “diversidade é ser convidado para o baile; inclusão é ser convidado a dançar”⁴ —, anunciamos, aqui, o *diverso*, avistando um momento em que “ser chamado para dançar” possa indicar a possibilidade de ser bem mais do que a correspondência ao fetiche de uma mercadoria dançante. Enquanto a agenda da diversidade é utilizada em todo tipo de negociação para cumprir a meta cultural de um projeto (uma “contrapartida social”), a busca de uma *poética do diverso* talvez nos possibilite sondarmos, no escuro desse tipo de economia mortuária, gestos rasteiros, fugitivos, gingados, contragolpes, no projeto neocolonial de tokenização de nossas existências. Uma *poética do diverso* trata, então, de pensar-praticar-fazer uma arte que literalmente *diverte*, faz dançar no sentido de expandir, para cavar nas profundezas da terra em busca de algo que nos engaje com a vida.

“Por que assim controlar o diverso?”, pergunta-se Muniz Sodré. “Em princípio, para estabilizar o real. Mas igualmente para afastar, no âmbito imperial de uma racionalidade que tudo pretende explicar, a influência não racionalista da estranheza” (SODRÉ, 2017, p. 267). É nesse sentido que, enquanto as políticas da diversidade operam no catálogo e mapeamento de nossas existências, o *diverso* é a possibilidade de admitirmos, sem a angústia ou o pavor, o estranho, a dança que não conhecemos, que só existe por sua opacidade. Algo que Glissant parecia entender bem, sobretudo quando estava interessado em mais do que uma política da diferença: interessava-se por uma possibilidade de “expansão no diverso”. O diverso, nesse sentido, não é da ordem da diferença, nem da igualdade. Ele é protegido pelo opaco, aquilo que desconhecemos, que só podemos ver por sua escuridão.

É nesse expandir-se na escuridão que pode saltar a opacidade do diverso, momento em que a diversão, bem mais que entretenimento oco, deixa de ser qualquer traço da dormência neoliberal para tornar-se uma forma implicada de engajamento com a vida. Assim, mais que uma ética da diversidade, tão usada como *royalty* subjetivo para capitalizar identidades, cabe nos perguntarmos

4. Principal discurso de Vernā Myers, vice-presidente de estratégia de inclusão da Netflix: #Diversity is being invited to the party; #Inclusion is being asked to dance.

a respeito do que é o diverso enquanto mobilização dos corpos, dos afetos, como política para a cultura e para as performatividades negras, corpo e gênero diversas, em sua maioria periferizada. Sendo assim, se quisermos olhar para as negridades e periferias para propor alguma Política Cultural, precisamos jogar com algo além de suas identidades. Estamos falando de corporeidades que se inventam a cada instante. A negridade, nesse sentido, como aponta Denise Ferreira da Silva (2019), abriga a esperança de emancipação das estratégias de particularização do pensamento moderno e de qualquer tentativa de lhe conferir uma Essência. Nas condições de inventar o impossível é que avistamos nossas performatividades negras como expressões singulares do todo-o-mundo e ganhamos força para mergulhar numa errância, em dimensões inventivas de si e do mundo, algo que pode nos ensinar muito sobre uma política da diversidade como crescimento e expansão.

Por fim, cabe lembrar que essas poéticas e performatividades forjam sempre comunidades precípuas, provisórias; elas estão esperando o momento de transitar mais uma vez (MOMBAÇA, 2021). Assim, uma Poética do Diverso não busca catalogar ou sistematizar um “saber que se faz oculto”, mas construir, de forma implicada, possibilidades de tecer gestos, políticas e devires (outras ficções) da existência para além dos limites do mundo que nos foi dado a conhecer. Nesse sentido, qualquer “política afirmativa” para nossos corpos só pode ser um gesto constante de afirmar o direito ao devir. É contra o curral que se cria em torno de nossos corpos, é contra a fantasia colonial da indústria cultural, é contra, sobretudo, a predestinação de nossas narrativas, que invisto no *Diverso* como um traço, um lampejo, como uma fuga. E nessa fuga, forjamos uma comunidade que segue no escuro do mundo, na surdina, sem acender a luz.

REFERÊNCIAS

- GLISSANT, É. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
- GLISSANT, É. **Poetics of relation**. Translated by Betsy Wing. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997.
- MARTINS, L. M. **Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá**. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 2021.

- MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- MOMBAÇA, J. **A plantação cognitiva**. In: MASP AfterAll. São Paulo: MASP, 2020.
- MOMBAÇA, J. **Cerimônia de abertura da IX Semana de Saúde Mental e Inclusão Social da UFMG**. Canal Extensão UFMG. Maio de 2021. Disponível em: <https://youtu.be/vFd2aetWccg>. Acesso em 22 mai. 2021.
- SILVA, D. F. **A dívida impagável**. São Paulo: Oficina de Imaginação Política/Living Commons/A Casa do Povo, 2019.
- SILVA, D. F. **Homo Modernus**: para uma ideia global de raça. RJ: Cobogó, 2022.
- SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Imago Ed.; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.
- SODRÉ, M. **Pensar Nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- VERGÈS, F. **Decolonizar o museu**: Programa de desordem absoluta. São Paulo: Ubu Editora, 2023.