

## Sylvia Wynter: as *terras demoníacas* (ainda) não lidas no Brasil<sup>1</sup>

Antônia Gabriela Pereira de Araújo

Pós-doutoranda em Estudos Afro-latino Americanos/ Universidade de Harvard

<https://orcid.org/0000-0001-9661-1292>

[sociaisufc@gmail.com](mailto:sociaisufc@gmail.com)

### 1. Introdução

Não está dentro do escopo deste artigo delinear as teorias, as filosofias e o pensamento de Sylvia Wynter em sua totalidade. Como David Scott observa, “a escala e a ambição do projeto de Wynter é tão vasta quanto complexa” (Wynter, 2000, p. 121). Meu interesse neste artigo está ancorado num convite para investigarmos a contribuição do conceito de *terreno demoníaco* de Wynter como teoria aliada na produção de reflexões para o pensamento negro transnacional, ao lado das e dentro das linhas de pensamento que vieram a compor o pensamento social do Caribe que ressoou fora do seu território geográfico por meio de nomes como o dos intelectuais Aimé Césaire, Edouard Glissant e Frantz Fanon. Os pensamentos e reflexões desses literatos encontraram-se muitas vezes centrados nas reflexões (in)tensas em torno do tropo do que se nomeou *negritude*, uma das mais importantes colunas dorsais para se debater a natureza das relações/interações políticas entre os povos negros dispersos no Novo Mundo. Além disso, os temas da consciência e subjetividade estão no centro das especulações caribenhas, marcando o amplo leque de reflexões teórico-epistemológicas e projetos políticos-poéticos a que a experiência caribenha transborda pelas tradições de pensamento que constituem o cânone da diáspora africana. O pensamento do martinicano Frantz Fanon e a sua discussão sobre autoinscrição e a condição do sujeito colonial (1968, 2008) estão

---

1 Esta é uma versão revisada e melhorada do ensaio intitulado “‘Mulheres negras’: o *terreno demoníaco* pelo pensamento de Sylvia Wynter”, apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia em 2020, no Simpósio “Estudos Etnográficos em/com feminismos negros: epistemologias, metodologias e práticas emancipatórias no conhecimento antropológico”, coordenado por Antônia Gabriela Pereira de Araújo (UFRJ/MUSEU NACIONAL) e Vera Regina Rodrigues da Silva (Unilab – Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira).

dentro desse enquadramento de reflexões teórico-epistemológicas caribenhas e analisa a constituição da subjetividade do negro, situando-o em meio ao jogo colonial. Fanon, mais do que vislumbrar os problemas impostos às almas do povo negro, em razão dos dilemas da Nação e nacionalidade, descortina a relação colonial como produtora da interdição criadora do negro e do branco e aponta essa interdição como o alicerce da ruptura entre os africanos, seus descendentes e suas culturas.

Na mesma trilha de Fanon, Sylvia Wynter, filósofa caribenha ainda pouco lida e reconhecida pelos estudiosos da diáspora negra e dos feminismos negros no Brasil<sup>2</sup>, está também interessada em construir um projeto político-poético que nos desafia a procurar as possibilidades de cruzamentos interdisciplinares em que o poético/sagrado/metafísico intersecta o histórico/material como uma instanciação da política libertadora anticolonial, principalmente dentro/nos/através dos estudos sobre mulheres, gênero e sexualidade. Com esse cruzamento, Wynter está interessada em produzir um horizonte comum possível entre as vias poéticas e históricas do pensamento social do Caribe. Além disso, assim como algumas pensadoras africanas e afro-latino-americanas (Gonzalez e Hasenbalg, 1982; Boyce-Davies, 1990; Jacqui Alexander, 1991; Oyěwùmí, 2021; Wekker, 1997; Trotz, 2011; Smith, 2011), Wynter reivindica e confronta, desde o seu primeiro discurso realizado em 1982<sup>3</sup>, as tensões dos/nos feminismos ocidentais, que tomam as categorias “mulher”, “gênero” e “sexualidade” como garantidas, fixas e universais e parte de uma biologia ocidental mais ampla, bem como desvendam a “mulher negra” marcada pelo silenciamento, pela negação e pela ilegitimidade na ordem social do Novo Mundo, sendo assim destituída de gênero e sexualidade. Em outras palavras, ela reivindica as categorias “mulher”, “gênero” e “sexualidade” como inerentemente prefiguradas pela raça e por relações de poder coloniais mais amplas (1982).

Dentro da complexidade cultural caribenha, Wynter mobiliza e prepara o “terreno” já no seu primeiro discurso (1982) para a enunciação do conceito de *terras demoníacas* como um tipo de ferramenta conceitual e metodológica e de prática epistemológica, que retoma as discussões fenomenológicas fanonianas dos movimentos subjetivos do sujeito Negro e a luta por existir empreendida pelo negro. Entretanto, ao invés de partir da *zona*

2 No Brasil, a autora é citada em poucos artigos, tais como: “O humanismo radical de Sylvia Wnter: uma apresentação”, de Stella Zagatto Paterniani, Gustavo Belisário e Laura Nakel; “Sobre obsolescência das disciplinas: Frantz Fanon e Sylvia Wynter propõem um novo modo de ser”, de Karen M. Gagné; “Ocupar o terreno: revisitando ‘Além dos significados de Miranda: dessilenciando o terreno demoníaco da mulher de Calibã’”, de Carole Boyce-Davies.

3 Ver “Beyond Liberal and Marxist Leninist Feminisms: Towards an Autonomous Frame of Reference”, proferido na *Annual Conference of the American Sociological Association* em São Francisco em 1982, antes mesmo de Hortesne Spillers proclamar o seu tão conhecido discurso sobre o mal-entendido fatal da matriarcalidade negra, no ensaio “Mama’s Baby, Papa’s Maybe: An American Grammar Book” (1987).

do não ser de Fanon, ela nomeia essa zona como “*not-the-place-of-the-Phallus*”, dando saliência ao conceito de *terras demoníacas* na relação com o prisma racial, em consonância com a questão sexual e de gênero, sem cair na armadilha dos feminismos/womanism Ocidentais e sem deixar de lado as discussões do gênero racializado e/ou da subjetividade negra sem-gênero.

O objetivo deste artigo é apresentar como o pensamento da intelectual caribenha Sylvia Wynter tem abordado um tema caro para os estudos de gênero, sexualidade e mulheres no nível local e transnacional: a subjetividade racial *ungendered*. Após essa introdução, apresento alguns pontos de interesse do primeiro discurso proferido por Wynter em 1982. Na segunda parte, abordo o conceito de *terras demoníacas*, discutido no seu texto “Além dos significados de Miranda” (1990). Na terceira, analiso algumas temáticas em voga entre 1980 e 2023 nos estudos de/sobre mulheres, sexualidade e raça no Caribe e as proposições de intelectuais caribenhos que tiveram influência do pensamento de Wynter e como elas contribuem para o pensamento social caribenho. Por fim, concluo expondo como o conceito de *terras demoníacas* é articulado por Wynter como um conceito poético, metodológico e político capaz de veicular uma epistemologia “radical” negra transnacional que rompe os muros geográficos e acadêmicos, indo até os circuitos culturais e artísticos do Brasil.

## 2. Antes dos significados de Miranda

Entre os primeiros escritos de Sylvia Wynter se destaca o discurso publicado sob o título de “Beyond Liberal and Marxist Leninist Feminisms: Towards an Autonomous Frame of Reference” (1982). Esse é um dos primeiros discursos em que Wynter tece críticas ao pensamento feminista/mulherista caribenho. Nele, Wynter, ao desafiar as categorias fundamentais dos feminismos liberais e marxista, foi mal-interpretada e vista como se estivesse “queimando” o feminismo. A seguir, transcrevo a tradução do resumo dos objetivos centrais desse discurso:

Este artigo tenta delinear um feminismo autônomo; um feminismo com voz própria e que transcenda os binarismos em que o marxismo e o liberalismo ainda estão presos. Seu primeiro passo é deixar claro fundamentos semiolinguísticos de todos os sistemas sociais humanos. Essas fundações consistem em um conjunto aberto de significantes de imaginários sociais embutidos em esquemas complexos de abdução ou produção de analogias, uma conjugação criativa por meio da qual se torna possível o estabelecimento de ordens sociais como famílias, monarquias ou patriarcados. O segundo é mostrar que a semiótica dessas ordens exigem significantes dominantes ou centrais, como pai ou rei, que devem ser apoiados por significantes subordinados ou periféricos. Terceiro, mostrar

que as mulheres têm funcionado consistentemente como significantes subordinados nesses códigos semiolinguísticos produtores de ordem. Em quarto e último lugar, o artigo detalha as dificuldades semióticas de derrubar esse código de governo subjacente e, assim, libertar as mulheres das posições subordinadas que lhes foram atribuídas<sup>4</sup> (Wynter, 1982, p. 31).

Wynter inicia seu argumento citando e seguindo as perspectivas de Gregory Bateson em seu livro *Mind and nature: a necessary unity*, no qual o autor considera que “os sistemas sociais pensam a si mesmos por meio de esquemas de abdução ou sistemas analógicos, sendo a analogia constituinte de todas as ordens socio-históricas em parte exata, em parte fantasiosa e em parte feita real – por ações ditadas pela fantasia” (Bateson, 1979, p. 140). Ela cita Bateson para justificar sua descida analítica para as ordens socio-históricas, por exemplo, o feminismo, para elaborar o seu discurso crítico contra um sistema de pensamento que soterra e abduz outros “solos” em favor da *classarchy*<sup>5</sup>. Como resume:

O sistema econômico mundial estabelecido a partir do século XV em diante também foi vinculado e mantido pela analogia constituinte de classe e de suas categorias relacionadas. [...] Nos níveis teórico e empírico da ordem, o principal representante da divisão de base foi novamente o Negro, uma vez que serviu para representar a construção do Homem Livre Branco-Occidental como a Norma do Humano, enquanto a “não cultura” africana serviu como a inversão simbólica da cultura ocidental como a norma da cultura humana. Daí a centralidade da Distinção Preto-Branco na estruturação do código de classe. A revolta negra visa a raça como um código, a um nível mais radical do que a exploração econômica. E a objetificação do Negro como tal não é o da força de trabalho explorada, mas uma objetificação pelo código. Facilmente se verifica que ela é sustentada por todo um arsenal de significações irreduzíveis às determinações econômicas e políticas. O negro emancipado e emburguesado permanece um negro. Mais uma vez, o código ressurgiu com mais violência em tudo o que pareceria suprimi-lo (Wynter, 1982, p. 36).

Wynter define o código racial como significante dominante da Nova Ordem Social no Novo Mundo, isto é, no estabelecimento da Nova Ordem, as categorias de opressor/oprimido ficam coetaneamente inscritas na construção do Homem-como-homem-branco-livre e o seu reverso, o Negro-como-não-livre-não-branco, isto é, o Homem Livre Branco-

4 No texto, faço traduções livres das citações diretas de obras em língua estrangeira.

5 Wynter cunha a palavra *classarchy* tanto no modelo do patriarcado quanto no da monarquia. No caso do primeiro, a analogia constituinte é a construção simbólica Homem-como-Pai. O sistema cultural do patriarcado como um todo é assim indicado pela analogia constituinte Homem-como-Pai. Para ser indicado como o estado marcado e referente principal, deve haver uma construção que exista relativamente, como seu estado não marcado. Nos sistemas patriarcais, a construção da Mulher-Não-Pai é crucial para a própria indicabilidade da ordem; com qual o gênero homo autodefine-se como uma “espécie” específica de uma cultura (Wynter, 1979, p. 33).

Ocidental é a Norma do Humano e o Negro-como-Negro funciona como o representante principal do Não-lugar-do-Falo (sendo a mulher negra invisibilizada e soterrada sob os “graus abaixo de zero”). Assim, ela pontua que “o principal representante da divisão de base” nas Américas é “novamente o Negro”. Entretanto, mais adiante nesse mesmo texto, de modo mais polido, Wynter refaz a crítica às feministas brancas, definindo-as como capazes de compreender o sistema opressor desde seus lugares como mulheres (categoria liminar) na relação com o patriarcado como ordem dominante do antigo sistema<sup>6</sup>. Ela expõe:

A construção do Homem-como-homem-branco-livre precisava, por sua indicação, da distinção fundamental do negro como naturalmente nascido não-livre e não-branco. A América que Jefferson inventou (Gorry Wills, 1979) foi um modo reciclado de *classarchy* em sua forma *FREE WHITEMAN*. Os *Black-as-Negro* funcionavam na classe/*classarchy* americana como as mulheres funcionavam no patriarcado, como principal representante do *Não-lugar-do-Falo/Not-the-place-of-the-Phallus*.

[...] Ambas as perspectivas, a do feminismo e a do “personalismo” negro, vindo de uma perspectiva liminar/outra, são capazes de compreender a natureza da lógica abdutiva do sistema; da natureza “objetiva” de suas leis, de seu funcionamento (Wynter, 1982, p. 35, 50).

Ambos podem compreender a natureza da lógica abdutiva do sistema, entretanto, Wynter estava interessada em vislumbrar se, tal qual a Distinção Preto-Branco funcionou para fixar o Referente Maior para todos os grupos e raças, a distinção de gênero, homem/mulher funcionava para replicar a representação da “diferença natural” que une a Nova Ordem. Nesses termos, tanto a distinção Preto-Branco quanto a distinção de gênero, bem como as distinções relacionadas à “naturalidade” da heterossexualidade e à “antinaturalidade de todas as formas de não-heterossexualidade” serviram para substancializar o discurso de justificação da Nova Ordem no Novo Mundo. Ela intensifica a sua posição indicando que devemos nos libertar de nossa própria relação com esse esquema de abdução, e isso somente pode ocorrer com uma revolução cultural consciente por parte de todas as categorias liminares. Ela afirma: “são as categorias liminares de cada ordem as únicas capazes de nos lembrar que ‘não precisamos permanecer para sempre prisioneiros de nossas prescrições’; é a categoria liminar que gera mudança consciente ao expor todas as injustiças inerentes à estrutura” (Wynter, 1982, p. 51). Aqui, Sylvia Wynter, ao mesmo tempo que vislumbra o poder do radicalismo negro e da política anticolonial,

6 Enquanto nos sistemas patriarcais, a construção da Mulher-Não-Pai é crucial para a própria indicabilidade da ordem; as mulheres desempenham o papel do Outro Simbólico da Norma, enquanto os homens desempenham o papel-chave de representante da Norma no código estruturante (Wynter, 1979, p. 33). Wynter explica que nas Américas os sistemas raciais passam a ser o novo código da ordem dominante, estabelecendo agora novos significantes-chave e secundários (Branco/Negro).

também chama a atenção para o potencial libertador das sexualidades não-heterossexuais negras, colocando-as como categorias liminares cruciais,<sup>7</sup> pois em “nenhum lugar o referente normativo do ‘natural’ está mais firmemente fixado do que na representação da heterossexualidade [...]. Assim, uma ruptura que conceitue um feminismo em seu próprio nome recusaria e desfixaria o Referente Único da heterossexualidade” (Wynter, 1982, p. 46).

Considerando o exposto, a subjetividade erótica, tal como a imaginam as pensadoras caribenhas/caribbeanistas, desafia o Norte/Ocidental, e a subjetividade queer do Caribe perturba ainda mais identidades ocidentais como gay, lésbica e transgênero (Allen, 2011). Como Wynter define, citando Catherine MacKinnon,<sup>8</sup> “o objetivo é evitar medir a sexualidade lésbica, portanto a sexualidade feminina, pela heterossexual (ou seja, definida pelos padrões dos homens)”. Mas critica essa autora pelo fato de deixar escapar a verdadeira possibilidade de ruptura:

[Mackinnon] perde a chance de relativizar o Referente, “a sexualidade das mulheres” seria capaz de conter tanto a lésbica como a heterossexualidade como formas diferentes uma da outra. Neste contexto, o tabu sobre a sexualidade lésbica resultaria não tanto porque ameaça “tornar os homens sexualmente irrelevantes”, mas mais ainda pelo fato de desfixar e relativizar tanto a heterossexualidade como o equivalente geral da sexualidade, e a um nível mais complexo, desconstrói e relativiza todos os equivalentes gerais de identidade (Wynter, 1982, p. 46).

Assim, para Wynter, “sair do armário como lésbica – ou como negra que antes usava máscaras brancas” – é desobedecer e desestabilizar a branquitude/heterossexualidade, mais do que declarar “perda do acesso sexual masculino”. Retomando e concentrando suas críticas às feministas brancas, ela é direta em descrever o que seria uma prática de um “Feminismo em seu próprio nome” e diferencia-o do feminismo liberal e marxista:

Os feminismos que funcionam dentro dos quadros de referência da “verdade objectiva” do Liberalismo ou da “verdade científica” do Marxismo-Leninismo funcionam logicamente para reinscrever e reforçar o próprio sistema que obriga as mulheres a significar a alteridade, colocar em prática, em jogo, o código da ordem. Um quadro de referência autônomo,

7 Por exemplo, entre as “rainhas de Bajan”, a orientação sexual e a identidade de gênero são vividas como relacionadas, e mesmo permutáveis (Murray 2009). Outros estudos nas Caraíbas de língua espanhola demonstraram que a identificação como gay ou homossexual não depende do sexo ou da identidade de gênero do parceiro, mas do seu papel (recetivo ou penetrativo) no sexo anal (Padilla, 2008). Outras identidades locais, como *sanky panky* ou *bugarrón*, não devem ser entendidas como identidades públicas, mas como uma nomenclatura flexível e situacional que conota simultaneamente práticas e performances sexuais-econômicas particulares (de gênero e das fantasias dos turistas), formas de encarnação, formas de incorporação e estéticas, bem como espaços de trabalho (Padilla, 2008).

8 MacKinnon, Catharine. 1981. *Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory*. Unpublished MS. April.

em vez de protestar contra a “supremacia masculina” (feminismo liberal) ou a “supremacia capitalista” (feminismo marxista-leninista), se propõe a desconstruir e decodificar a fantasia morfogenética subjacente que dita múltiplos modos de supremacia – incluindo a supremacia discursiva de feministas de vanguarda (geralmente de classe média, brancas e europeias ocidentais) sobre seus outros excluídos invertidos, ou seja, aqueles que não possuem a série de significantes de norma e não são de classe média e/ou não-brancos e/ou não-europeus ocidentais. Um quadro de referência autônomo para o feminismo coloca paradoxalmente o próprio discurso do feminismo em questão (Wynter, 1982, p. 38).

Wynter estabelece sua posição de crítica às teorias feministas ocidentais em afirmar que “gênero é apenas um dos meios pelos quais o Ser Humano é constituído” e que focar nas mulheres, em detrimento de todas as outras identidades preteridas, é perder de vista o argumento maior sobre como o Homem ocidental se instituiu como parâmetro de Ser Humano universal. No excerto acima, a autora reivindica que os movimentos nacionalistas e feministas dos anos 1950 e 1960 não inauguram uma política de identidade progressista e não são relevantes para a resistência anticolonial. Devido a esse posicionamento, Sylvia Wynter fica na encruzilhada: nem quer ser definida como feminista e recua diante das posições nacionalistas que não consideravam gênero e sexualidade como categorias de exclusão racializada.

É somente numa oportunidade de resposta a esse discurso em 1990 que Wynter pôde voltar a esclarecer o que definia como um “feminismo autônomo” e que poderia dismantelar o sistema racial colonial. A resposta de Wynter é publicada em um novo texto dentro do livro *Out of the Kumbula: Caribbean Women and Literature* (1990), organizado por Carole Davies e Elaine Savory Fido. Publica o novo texto como posfácio, com o seguinte título: “Beyond Miranda’s meanings: un/silencing the ‘demonic ground’ of Caliban’s woman”, no qual apresenta, pela primeira vez, o conceito de *demonic ground*. Nele, ela destrincha o conceito e o enaltece como o espaço “fora do nosso atual sistema hegemônico de significado, ou teoria/ontologia” (Wynter, 1990).

No próximo tópico, me debruço sobre esse texto, mas, antes, é oportuno dizer que Sylvia Wynter toma como referência a obra *A tempestade*, de William Shakespeare. Para entender melhor seu argumento, apresento resumidamente os personagens citados em seu discurso. Calibã é o nativo do romance e se torna antigo proprietário original da ilha, quando escravizado por Próspero (a representação da Civilização), em função da expropriação das terras da ilha por este último. Miranda é a filha de Próspero, definida pelas características filogenicamente “idealizadas” do cabelo liso e dos lábios finos, simpática, compassiva e sensível. Miranda rejeita Calibã como “amante” e decide “educá-lo”, “sendo canonizada como o objeto ‘racional’ do desejo; como a potencial genitrix de

um modo superior de ‘vida’ humana, o das ‘boas naturezas’, em contraste com a potencial genitrix ontologicamente ausente (a companheira de Calibã)” (Wynter, 1990, p. 360). A mãe de Calibã não aparece em todo o enredo da obra, sendo invisibilizada e tomada de forma monstruosa. Wynter resume que, para posicionar-se diante de Próspero, seu opressor, Calibã precisava falar sua língua, dominar e inscrever no seu próprio corpo os códigos e os valores que o destituíam de sua humanidade: um exercício existencial. Na descrição do texto, ela explica que escolhe essa obra por ser um clássico que serve de marco temporal no estabelecimento da Nova Ordem no Novo Mundo, isto é, descortina as categorias de opressor/oprimido ao indicar Calibã (nativo/negro) como o sujeito monstruoso e irracional e ao efetuar simultaneamente a inscrição da “mulher de Calibã” em um espaço de não existência, mesmo no âmbito do desejo de Calibã.

### 3. Terras demoníacas

Vamos começar outro jogo espiritual subterrâneo.

(*Let's get down into another underground spiritual game* - Fela Kuti (1989), *Beasts of no Nation*).

Sylvia Wynter, em “Beyond Miranda’s meanings: un/silencing the ‘demonic ground’ of Caliban’s ‘woman’” (1990, “Além dos significados de Miranda: des/silenciando o *terreno demoníaco* da ‘mulher’ de Calibã), ao mapear os contornos da invenção do ocidente através da leitura do clássico *The tempest*, mais do que interessada em discorrer sobre o seu discurso sobre a (Des)Humanização do Homem e a Teoria do Humano (1989), articula a criação do conceito mitológico e matemático de *terras demoníacas*, em resposta às críticas feministas que recebeu no seu primeiro discurso, proferido em 1982. Nesse discurso, ao contrário do que muitos pensam que ela reproduz estruturas discursivas europeias ao ler pensadores do Renascimento como William Shakespeare, Wynter toma de empréstimo as “declarações descritivas” (Bateson, 1969) clássicas para se aprofundar nos aspectos estruturais e fenomenológicos dos discursos imperialistas europeus e também está completamente envolvida com as leituras que contestavam as estruturas discursivas imperiais, por exemplo, Elsa Goveia<sup>9</sup>, C. L. R. James, Frantz Fanon, Aimé Césaire, Gregory Bateson e Théophile Obenga.

9 Elsa Vesta Goveia nasceu na Guiana Britânica e é considerada uma das principais estudiosas e historiadoras do Caribe. Ela foi a primeira mulher a se tornar professora na recém-criada Universidade das Índias Ocidentais e a primeira professora de estudos das Índias Ocidentais no Departamento de História da UCWI. No ensaio “The Social Framework” (1970), Goveia cria o conceito de “código da raça” e/ou o novo modelo fisionômico de “raça” (ou linha de cor, nos termos de Du Bois), em que explica que todas as sociedades americanas partilham da crença da inferioridade genético-racial das pessoas negras a todas as outras.

Se, por um lado, na sua Teoria do Humano, ela está, em particular, interessada em argumentar que os gêneros do Homem – Homem medieval ao Homem Moderno – tanto estão enraizados no projecto colonial quanto contribuíram para a sedimentação de diferenças raciais que normalizaram a branquitude e designaram sujeitos negros, pardos e indígenas como Outros, excluindo-os da categoria predominante e privilegiada do “humano” (Wynter, 2003). A filósofa argumenta que foi sobre esses gêneros de Homem que os Europeus conseguiram anexar a ideia de raça em termos biologizados e, assim, justificar a lógica fundamental da violência colonial contra comunidades colonizadas. Wynter retoma a teorização da sociogenia para explicar como a rejeição da negritude foi e é resultado de estruturas de poder que são feitas, refeitas e desestruturadas por meio da proibição de sujeitos negros do domínio do ser humano, e essa proibição ocorre em e através do gênero e da sexualidade.

Por outro lado, em “Além dos significados de Miranda”, Wynter enfatiza como a variável da raça/diferença racial é, desde o século XVI, ainda mais definida como o código da diferença, pois, com a expansão pós-medieval da Europa Ocidental para o Novo Mundo (e anteriormente na África) e com a sua mudança epocal para fora dos sistemas religiosos de legitimação e regulação de comportamentos, a expropriação da terra/espço vital dos povos do Novo Mundo baseava-se no conceito secular da natureza inferior “não-racional” dos povos a expropriar e a governar; isto é, de uma ostensiva diferença de substância “natural” que, pela primeira vez na história, já não estava codificada primordialmente na divisão de gênero masculino/feminino ou como ela mesma define:

Por outras palavras, com a mudança para o secular, o código primário da diferença passou a ser o código entre “homens” e “nativos”, com as distinções tradicionais “masculino” e “feminino” a desempenhar agora um papel secundário – se não menos poderoso – de reforço no sistema de representações simbólicas (Wynter, 1990, p. 358).

Com essa assertiva, Wynter dá o tom do seu texto para a discussão que estava em voga naquele momento: a contradição na própria tentativa de escritoras caribenhas/istas de redefinirem o termo feminista com o qualificativo “mulherista”. Para a filósofa, a situação contraditória das escritoras/críticas caribenhas é a de *cross-roads*, isto é, uma situação em que elas se sentem colocadas numa encruzilhada de três variáveis: por um lado, a variável sexo/gênero, bem como a variável classe – ambas partilhadas com os seus homólogos europeus/euro-americanos. E, por outro, a variável “raça”, que, ausente do quadro de referência analítica das escritoras/críticas da Europa Ocidental e das euro-americanas, demarca fortemente a situação das intelectuais caribenhas da situação das suas congêneres ocidentais/euro-americanas. Wynter se debruça sobre os argumentos

que desenham o seu discurso e justifica o uso da obra clássica *The tempest* para discorrer sobre o seu conceito *demonic ground*:

Em lugar algum a mutação da primazia do modelo anatômico da diferença sexual como modelo referencial da ordenação mimética para o do modelo fisionômico da diferença racial/cultural é mais poderosa do que na peça de Shakespeare. *A tempestade*, um dos textos fundadores da deslumbrante ascensão da Europa Ocidental à hegemonia global e, no âmbito da “vida” humana em geral, da mutação dos modos de ser humano primariamente definidos pela religião para os parcialmente secularizantes. Enquanto, por outro lado, ambas as mutações, cada uma como condição da outra, não são mais claramente postas em jogo do que nas relações entre Miranda, a filha de Próspero, e Calibã, o antigo proprietário original da ilha, agora escravizado por Próspero em função da expropriação da ilha por este último (Wynter, 1990, p. 358).

Na referida obra, Calibã aparece enquanto encarnação de uma nova categoria do humano, a do nativo subordinado “irracional e “selvagem”. Calibã (negro/nativo) constitui-se agora como a falta do “racional”, enquanto Próspero é o capaz de racionalidade, o humano por excelência, o Homem. De outro lado, temos Miranda, que embora “mulher”, está agora como “*capable-of-rationality*” e num novo jogo de relações de dominação e subordinação criadas por seu pai e por ela em direção a Calibã. Este último, embora “homem”, está posto numa ordem de códigos e significados sobre a ilegitimidade de sua Humanidade. Como define Wynter (1990, p. 358), Calibã está posto numa ordem de “relações em que os atributos sexo-gênero já não são o índice primordial da diferença e em que o discurso que se erige já não é primordialmente ‘patriarcal’, mas, antes, ‘monárquico’ na sua definição ocidental-europeia, essencialmente pós-cristã, pós-religiosa”. Isto é, a diferença sexual-anatômica é transformada com o novo esquema secularizante através do qual os povos da Europa Ocidental legitimaram a sua expansão global, bem como a sua expropriação e/ou a sua marginalização de todos os outros grupos populacionais do globo, e, como tal, passa a ser um membro do conjunto de diferenças do qual a diferença racial/cultural se tornou agora o operador primário. É nesse sentido que, para Wynter, *A tempestade* reencena as estruturas de presença e ausência de gêneros racializados, fundadoras da sociedade ocidental. Assim ela define:

Em lugar algum da peça de Shakespeare e em seu sistema de produção de imagens, que seria fundamental para o surgimento da primeira configuração de um sistema mundial secular, nosso atual sistema mundial ocidental, a companheira de Calibã *aparece* como um modelo alternativo de desejo sexual-erótico; como fonte alternativa de um sistema alternativo de significados (Wynter, 1990, p. 360).

Nesses termos, considerando os significados de Miranda, Wynter vê a presença dessa personagem (educadora, rejeitante do amor de Calibã, heterossexual, subjugada ao pai e ao amante branco) e a sua própria existência como a voz de uma mulher branca em relação aos princípios fundadores do colonialismo; passiva, doce e violenta na sua resignação. Esses significados (códigos, signos, símbolos) de Miranda (racional, educada, mulher) se conformam pelo seu reverso: o não aparecimento da companheira de Calibã, isto é, a ausência ontológica da mulher nativa, o silenciamento ontológico da mulher negra e o apagamento dessas Mulheres. Essa mecânica tem um dever funcional na consolidação da feminização da mulher branca, na invisibilização da mulher negra/nativa e para negação da Humanidade do homem negro. Assim ela explica:

Ali, na ilha do Novo Mundo, Miranda colocada como a única mulher, como a potencial genitrix de um modo superior de “vida’ humana, o das “boas naturezas”, em contraste com a potencial genitrix ontologicamente ausente (a companheira de Calibã), ou seja, de uma “raça vil” “capaz de todo o mal”, dando assim à “raça” de Miranda o poder de expropriar a ilha e de reduzir Calibã a uma máquina de trabalho (Wynter, 1990, p. 360).

É imprescindível expor o excerto do texto em que Wynter faz, primeiramente, uma analogia entre o conceito de *terras silenciadas* como também sendo as mulheres (brancas) e apresenta os jogos miméticos posteriores que tornam essas mulheres parte da voz do opressor e criadoras de novos oprimidos/“terras silenciadas”:

Se, antes do século XVI, o “discurso patriarcal” tinha se erigido sobre “terreno silenciado” das mulheres, a partir de então, o novo terreno primordialmente silenciado (que, ao mesmo tempo, permite agora a libertação parcial da fala até então sufocada de Miranda) seria o dos grupos populacionais majoritários do globo – todos significados agora como os “nativos” (de Calibã), com Miranda a tornar-se simultaneamente coparticipante, ainda que em menor grau, no poder e nos privilégios gerados pela supremacia empírica da sua própria população; e, também, beneficiária de um modo de privilégio que lhe é exclusivo, o de ser o objeto de desejo metafisicamente investido e “idealizado” por todas as classes (Stephano e Trinculo) e por todos os grupos populacionais (Calibã) (Wynter, 1990, p. 360).

Wynter, ao explicar a função sistêmica da invisibilidade das mulheres negras e nativas da obra *A tempestade* como tendo o objetivo de criar a diferença ontológica e a subordinação, bem como de legitimar a expansão global, a expropriação e/ou a marginalização de todos os outros grupos populacionais do globo, nos lembra que “Calibã, como o trabalhador ‘forçado’ africano não tinha necessidade/desejo de procriar a sua própria ‘espécie’, uma vez que tal modo de ‘desejo’ só seria funcional em fases muito posteriores para o objetivo

do grupo mestre-populacional” (Wynter, 1990, p. 361). Dentro do novo esquema regulador do comportamento secularizado ou do novo modo de “contar histórias”<sup>10</sup>, a lógica da ausência da mulher de Calibã fala, poderosamente, sobre a ausência de qualquer desejo de Calibã por uma mulher negra/nativa. Aqui, Wynter nos convoca a pensar sobre a subjetividade racializada e *ungendered*, isto é, a ausência do direito à sexualidade, ao amor, à maternidade/paternidade dos povos negros, posta, na obra, como códigos cruciais na instauração da Nova Ordem Colonial. Ela enfatiza:

[...] todo o desejo de Calibã é moldado em direção à Miranda como a única potencial genitrix simbolicamente canonizada. Daí que o seu primeiro ato de rebelião é a sua tentativa de “povoar esta ilha” com Miranda e a sua tentativa de copular com ela. No entanto, esta possibilidade de rebelião não se concretiza – pois se a ausência da mulher de Caliban tem uma função central na ontologia fundacional da peça, [essa ausência é também a respeito da] [...] eliminação metafisicamente imperativa da progenitura potencial de Calibã, e de qualquer acesso a Miranda como potencial genitora da sua “raça” (Wynter, 1990, p. 361).

Calibã, como trabalhador escravo negro, não possui desejo e, quando vem a possuir, é direcionado para Miranda, uma mulher branca que nega amor e desejo por ele e impede a sua reprodução como “raça”. Considerando essa análise como imperativo do presente, Wynter atualiza não somente a precariedade ontológica da condição existencial do Negro como localizada na *zona do não ser*, mas demonstra como o silenciamento e a invisibilidade da mulher negra/nativa é, ao mesmo tempo, condição para forjar: 1. a feminização da mulher como um ser “racional” Humano-branco-cis; 2. a negação da Humanidade/sexualidade para o homem negro; e 3. o “*Not-the-place-of-the-Phallus*” como sendo a mulher negra/nativa sua representante maior. A coetaneidade desses processos acontece através da negação ao direito do gênero sexual (e tudo que ele traz amor, desejo, atração, afeto) para ambos, mulheres e homens negros, complexificando, assim, as condições existenciais e as relações dos povos negros na diáspora. Wynter define essa condição existencial como “*Not-the-place-of-the-Phallus*”. O *não-lugar-do-falo* é um conceito que dá ênfase à questão da coetaneidade dos sistemas opressores de gênero, sexualidade e de raça. A principal reflexão em torno do que ela define como “*Not-the-place-of-the-Phallus*” é demonstrar que a *zona de não ser* está localizada crucialmente *no não lugar do Phallus*, isto é, enfatizando que gênero também define o ideal de Humano e o gênero normatizador da humanidade é o masculino<sup>11</sup>, além de branco e cis.

10 Wynter cita esse termo de Clarisse Zimra.

11 Além disso, Wynter estava interessada em buscar as rotas de fuga para além das dores da precariedade ontológica das linhas do “*Not-the-place-of-the-Phallus*”. Seu primeiro romance, *The Hills of Hebron* (As colinas de Hebron, 1962) foi escrito no mesmo período de Peles negras, máscaras brancas. Nele

No seu discurso, após expor os mecanismos funcionais do silenciamento da voz nativa da mulher de Calibã, Wynter usa o termo “modelos demoníacos” (*demonic models*). Como descreve:

Teremos de ultrapassar essa definição fundadora, não apenas para uma outra alternativa, inconscientemente posta em prática como a nossa definição atual, mas, antes, para um quadro de referência paralelo aos “*modelos demoníacos*” propostos pelos físicos que procuram conceber um ponto de vista fora da orientação espaço-temporal do observador humano. Trata-se de um “modelo demoníaco” fora do “campo consolidado” do nosso atual modo de ser/sentir/saber, bem como dos múltiplos discursos, dos seus sistemas reguladores de sentido e leituras interpretativas (Wynter, 1990, p. 364).

Wynter estava completamente influenciada por Alexander Comfort, cientista e médico britânico que definiu em 1979 modelos demoniacos, como a matriz S e as teorias de campo, por essas terem “os efeitos expressos no espaço-tempo vistos como de segunda ordem ou contingentes, isto é, como derivados de um processo não-espaço-temporal mais geral” (Comfort, 1979, p. 76). O que está no centro de um modelo demoníaco para Wynter é a possibilidade de ele ser refutado e superado por outros modelos, não sendo nunca fixo e determinado, mas capaz de se alterar infinitamente como uma nova episteme constituída continuamente, contestada e criada novamente.

Entretanto, é preciso frisar que Wynter faz uso do termo “demoníaco” com dois significados: o primeiro é o significado tradicional e mitológico e o segundo conota o conceito físico/ matemático. O uso de “demoníaco”, no sentido tradicional e mitológico, poderia conotar algo pejorativo e malévolo, se aceitarmos a formulação cristã de demoníaco como espíritos do mal que pertencem ao exército do diabo em relação ao poder.

Entretanto, a figura do “demônio” se transforma quando é transferido para outras culturas. Por exemplo, Lucarelli comenta que “o *daimon*, mencionado pela primeira vez na tradição popular homérica, é basicamente um espírito impessoal da natureza, que só mais tarde é incluído na Idéia platônica de uma alma pertencente a um indivíduo e tendo principalmente influência psíquica” (Lucarelli, 2011, p. 110). Enquanto isso, na maioria das cosmologias africanas existem diferentes gêneros, formas e ontologias de espíritos, como mostra a vasta gama de espíritos ocultos no universo literário de Toni Morrison: dos antigos canibais que mudam de forma no folclore bantu; das divindades trapaceiras na mitologia da África Ocidental; dos espíritos transdimensionais dos falecidos no vodu ou dos espíritos do mato que comem crianças nas culturas diaspóricas africanas. O que

---

a autora esta completamente envolvida em discorrer sobre as respostas criativas de existência negra, suas lutas e subversões do sistema opressor na Jamaica.

há em comum é que todos esses últimos emergem da/na imaginação figurativa africana como espíritos que têm um esquema ético que não está, necessariamente, fundamentado na luta do bem contra o mal<sup>12</sup>.

Seguindo essas últimas formulações, podemos pensar nos *terrenos demoníacos* de Wynter como aqueles solos invisíveis e mais profundos, mas onde podemos encontrar um método para traçar um caminho passível de mudar de forma. Seria, assim, um labirinto onde outros caminhos poderiam aparecer e mudar de forma igualmente como mudou o primeiro caminho. O que Wynter quer nos mostrar é que esse *solo demoníaco* deve desafiar as nossas noções modernas de estruturas epistêmicas e métodos da imaginação, mas, mais importante ainda, os nossos modelos abstratos de mapeamento do espaço-tempo e do conhecimento. É como se em um modelo demoníaco não bastasse simplesmente definir o mapa enigmático e estudar os caminhos de saída do labirinto, mas precisasse tratar o próprio *caminhar* no labirinto como processo trans-mutacional, isto é, como sendo as possibilidades dessas próprias *terras silenciadas* se transformarem. O termo demoníaco, assim, é usado para frisar a necessidade de uma nova ordem de referentes e uma nova metodologia ou epistemologia de conhecimento que ultrapasse “a definição fundadora ‘universal’ bioanatômica do feminismo” e esteja sempre aberto a novas transmutações. Assim ela define:

No contexto das nossas realidades sócio-humanas específicas, um “modelo demoníaco” fora do “campo consolidado” do nosso atual modo de ser/sentir/conhecer, bem como dos múltiplos discursos, dos seus sistemas reguladores de significado e das “leituras” interpretativas, através dos quais apenas estes modos, enquanto expressões variadas da “vida” humana, incluindo a nossa, podem (afetar) a sua respectiva auto-poiese como tais modos específicos de ser (Wynter, 1990, p. 364).

O “modelo demoníaco” inspira-nos a deslocar o nosso foco daquilo que está presente no mapa para o que é sombreado pelo mapa (não-visível), permitindo-nos, assim, focar o ponto em que as vastas invenções de espaço simbólico e material das mulheres/homens negros se interceptam e subvertem a dimensão de espaço e tempo. Por outro lado, a proposta está atenta à forma como os modos dominantes de pensamento reconstituem-se, mesmo através de discursos e práticas que podem parecer e ser experimentados como libertadores ou progressistas (para alguns). Ela chama a atenção para o potencial do subversivo por ser ele próprio subvertido, especialmente naqueles momentos em que parece ter mais sucesso.

12 Ver mais no ensaio “Maps and mazes: Pathways to the folkloric imagination”, de Ayabulela Mhlahlo (2022).

No sentido matemático, físico e na ciência da computação, conforme expõe McKittrick (2006), o termo demoníaco:

[...] conota um sistema de funcionamento que não pode ter um resultado determinado ou conhecível. Em suma, o para-número que emerge do demoníaco critica e resiste ao sistema numérico do mapa. O fato de não conseguirmos ver este para-número não significa que ele não esteja lá (McKittrick, 2006, p. xxviii).

Wynter privilegia o “‘modelo demoníaco’ proposto pelos físicos que procuram conceber um ponto de vista fora da orientação espaço-temporal do observador homuncular” (Wynter, 1990, p. 364). Para ela, então, o “modelo demoníaco” é uma suspensão metodológica da filosofia material rigorosa que nos cega para os elementos figurativos e simbólicos da epistemologia e ontologia ocidentais. Nesse sentido, torna-se um conceito fundamental para os debates da cartografia moderna, uma vez que traz no seu bojo a possibilidade de subvertê-la e deslocá-la para a encruzilhada de “geografias mais humanamente viáveis” (McKittrick, 2006, p. xii). Como define McKittrick, desde a modernidade colonial a geografia desenvolve a sua concepção de espaço como uma entidade que tende a demarcar e tornar ausente a presença da negritude no espaço e no tempo. Nesses termos, a lógica cartográfica (bem como a gramática americana) enterra a negritude sob “graus abaixo de zero” do conhecimento e da imaginação, como bem conceituou Hortense Spillers (1987)<sup>13</sup>. Considerando o exposto, o conceito de *terras demoníacas* pode ser explicado como aquelas terras não cartografadas, todo terreno não mapeável, não linear, não descritível pela lógica espacial moderna, não fixa, mas sempre sedimentada e aterrada na incerteza e no imprevisível porque a episteme espacial organizacional moderna não prevê o futuro dessas “terras”, e, porque não a captura, ela se torna demoníaca, monstruosa e subterrânea.

Wynter, de forma indireta, mostra como a colonização foi e é um projeto espacial visível no espaço e no tempo. Por exemplo, os métodos cartográficos que surgem da modernidade das plantações tornam os negros “ageográficos” (McKittrick, 2006), isto é, não-visíveis, não-geográficos, não-presentes, não-especializados, não-localizados. Wynter, em segundo plano, está interessada em chamar a atenção para a consideração da disciplina geográfica como uma extensão da episteme social moderna inventada pelo processo de conquista e colonização ocidental (McKittrick, 2006, p. xiii).

13 Hortense Spillers, em seu clássico e seminal ensaio publicado em 1987 sob o título “Mama’s Baby, Papa’s Maybe: An American Grammar Book”, reforça e pontua temas centrais já delineados por Wynter em 1982: subjetividade de negros e negras localizada numa zona abaixo de zero, soterrada, *in (the) flesh-ment*, no “Not-the-place-of-the-Phallus”, necessitando de uma gramática, de códigos e significados próprios para sua existência.

Por fim, a formulação do conceito de *terra demoníaca* como um modelo metodológico e epistemológico seria como “a autonomia da cognição humana” dos imperativos da ordem dominante de formações sociais e culturais:

O que o demoníaco torna possível, é uma possibilidade criativa, e tal criatividade está localizada na construção de uma nova episteme, de novos sistemas de códigos e, além disso, uma episteme que depende do conhecimento e da experiência de um ponto de vista liminar (*liminal category*) (Paquette, 2020, p. 8).

Essa linha de pensamento sobre um terreno autônomo de significados e códigos está no centro do argumento como o chamado da filósofa para “uma nova concentração no próprio interesse do homem” que interconecte as categorias liminares de gênero, colonialidade, escravidão, racialização e violência política.

#### 4. O cenário caribenho

Em sua envolvente canção, *Black Cinderella* (Cinderela Negra), de 1983, o compositor jamaicano I-Roy traz versos que narram a busca por uma “Cinderela Negra” para enamorar. Em um dos trechos da canção, o compositor canta:

I've got to find my Black Cinderella. She cannot be my Black Cinderella. Me tell you she nuh discreet pon the city streets. So she see it, so she do it. She say she sweet so 'til you repeat. Me have a speech fi you listen fi it. Young girl wear your size 'cause dem shoes deh nuh fit you feet. Choose fi manipulate, use you fi get you weak. And she nuh cheap, you have the dues fi facilitate. Cinderella put the spell on you Princess with the glass slipper come fi trick oonu.

A letra da canção fala sobre a busca do homem negro por uma cinderela negra (colocando o código de feminilidade branca Ocidental como norma central de amor e relacionamento sexual-afetivo) e pode ser lida como um microcosmo da produção musical, refletindo as tensões e dilemas do cenário político e nacional sobre as discussões de gênero, sexualidade e luta das mulheres negras no Caribe. Além disso, a letra da canção pode refletir alguns debates cruciais sobre mulheres negras e colonialidade que foram silenciados pelos estudos pós-coloniais e pelos movimentos raciais do Caribe, bem como pode ser um reflexo dos desafios e contradições que as estudiosas de gênero e do feminismo “pós-colonial” enfrentam no contexto tanto dos estudos pós-coloniais, quanto no debate do feminismo Ocidental e Euro-americano. Segundo relatório da CEPAL (2015), os estudos de gênero no Caribe, com enfoque nas discussões que permeiam as realidades de mulheres negras e de grupos LGBT na América Latina e no Caribe, ganharam contornos infrequentes no início dos anos 90. No entanto, as teorias pós-coloniais e as conquistas

promovidas por esses estudos não caminharam ombro a ombro com os movimentos e os debates de gênero, sexualidade e raça promovidos no Caribe.

É sabido que, desde os anos 1960, as acadêmicas caribenhas estudam o gênero e a sexualidade desafiando “teorias normativas” sobre “mulheres” e feminismos (Goveia, 1970; Andayie, 2002;<sup>14</sup> Alexander, 2005; Wekker, 2006; Trotz, 2011), bem como investigam as produções sexistas e hetero/sexistas de corpos sexuados, as relações de poder sexuadas e a cidadania sexual excludente nos sistemas jurídicos do Caribe (Alexander, 1991; Kempadoo, 1999; Allen, 2011; Faith, 2011). Em especial, a atenção às interpretações e experiências locais são valorizadas, mesmo quando compreendem o Caribe como imbricado em fluxos globais e transnacionais de capital (Kempadoo, 1999; King, 2014). Um exemplo: Jacqui Alexander, em 2007, publicou um trabalho seminal que se transformou num marco nas/das discussões de gênero, sexualidade e estudos de mulheres, intitulado *Pedagogies of Crossing: Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory and the Sacred*. Nessa obra, Alexander conecta os processos de racialização, heterossexualização e genderização não apenas a interesses e fluxos políticos e econômicos, mas também ao nacionalismo, ao imperialismo e à criminalização do espiritual, contribuindo para uma compreensão matizada do modo como o poder opera (Alexander, 2007)<sup>15</sup>.

Esse trabalho ressoa na coletânea *Sex and the citizen: interrogating the Caribbean*, editada pela jamaicana Faith Smith e publicada em 2011. Nela, as autoras recordam-nos da heterogeneidade do pensamento feminista caribenho e da mobilidade das abordagens analíticas feministas que articulam uma visão explicitamente feminista, bem como aquelas que utilizam ferramentas analíticas “feministas” para criticar e examinar uma série de preocupações que afetam a região do Caribe. Outro ponto nodal dessa coletânea é a crítica elaborada por algumas autoras sobre o silêncio contínuo em torno das discussões de sexualidade que coexiste com os estudos raciais caribenhos, bem como os silêncios da teorização *queer*, que revela as conexões entre geopolítica, economia política, colonialidade e sexualidade, de maneiras nem sempre reconhecidas nos estudos canônicos de gênero.

Além dessa coletânea, a obra *Gender, Sexuality and Feminism in the Caribbean: Transdisciplinary Engagements* (2017), editada por Halimah A. F. de Shong e Tonya Haynes e, depois, a publicação por esta última autora do livro *Global Black Feminisms. Cross Border Collaboration through an Ethics of Care*, de 2023, surgem como partes cruciais

14 Ver “The Angle You Look from Determines What You See: Towards a Critique of Feminist Politics in the Caribbean”, The Lucille Mathurin Mair Lecture (Kingston: Centre for Gender and Development Studies, 2002).

15 Nesta obra, Alexander elabora uma crítica aos movimentos homossexuais gays brancos do Ocidente e euro-americanos, apontando que eles fortalecem e reproduzem relações de poder colonial sob outros povos.

desse movimento de ressoar teórico provocado por Jacqui Alexander sobre a articulação profunda entre as discussões críticas dos estudos de gênero com os temas de sexualidade como um compromisso de desmascarar as desigualdades raciais que forjam os Estados neocoloniais. Ambas as coletâneas são um grito de revide da teorização feminista caribenha da sexualidade, para além das fronteiras linguísticas, geográficas e dos muros da academia, e também uma denúncia contra os projetos de construção da nação caribenha, baseados nas relações patriarcais de dominação que delimitam a cidadania de determinados corpos e sexualidades.

Se destacarmos alguns marcos de construção das discussões sobre gênero, sexo e sexualidade teremos cinco marcos que suscitaram mais inquietações e que ainda rendem debates entre os/as intelectuais desse campo de estudos no Caribe. São eles:

1. *Out of the Kumbla: Caribbean Women and Literature*, editado por Carole B. Davies e Elaine Savory Fido em 1990;

2. *In Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, editado por M. Jacqui Alexander e Chandra Mohanty em 1997;

3. *Pedagogies of Crossing: Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory and the Sacred*, escrito por Jacqui Alexander em 2005; *The Politics of Passion: Women's Sexual Culture in the Afro-Surinamese Diaspora*, de Gloria Wekker, escrito em 2006;

4. *Sex and the Citizen: Interrogating the Caribbean*, editado por Faith Smith em 2011;

5. *Queering Feminist Approaches to Gender-based Violence in the Anglophone Caribbean*, editado por Tonya Haynes e Halimah A. F. de Shong em 2017; e *Global Black Feminisms. Cross Border Collaboration through an Ethics of Care*, editado por Tonya Haynes e Andre N. Baldwin em 2023.

As discussões que ganham a tônica dos debates presentes nesses trabalhos giram em torno das seguintes questões: 1. universalidade da assimetria de gênero, uma crítica ao modo pelo qual a teoria feminista Ocidental faz a inclusão de outras culturas, como se fosse a ampliação diversificada de um falocentrismo global, como demonstra o debate proposto por Sylvia Wynter (1982); 2. reivindicação da “cidadania de corpos sexualmente perturbadores”, como demonstram os estudos de Jacqui Alexander, Gloria Wekker, Tracy Robinson, Faith Smith e Michele Rowley. Essas autoras fazem uma compilação da interpretação feminista mais marcante dos predicados das modernidades caribenhas, uma vez que centram suas discussões na violência de um estado heteropatriarcal, na carga política do sexo e na precariedade da cidadania para certos corpos pós-coloniais.

As referidas coletâneas fazem coro às discussões promovidas por Gloria Wekker (1997) e Jacqui Alexander (2005) sobre como a violência de gênero e sexual está intimamente ligada ao projeto da modernidade e do nacionalismo e como a promoção da economia sexual do desejo – por exemplo, pelo turismo sexual muito presente em países do Caribe – se materializa como um sistema interdependente que envolve o capital gay e heterossexual, sendo impulsionada também pelo Estado. Aqui é imprescindível notar a importância de distinguir “economias do erótico” de “autonomias eróticas”, como relembra Alexander e Alissa Trotz, pois o Estado promove a economia do erótico, mas é também aquele que promove a violência homofóbica<sup>16</sup>.

A proposta teórica da “autonomia erótica”, de Alexander, aponta que essa autonomia deve se tornar uma política de descolonização para o povo caribenho, um “projeto emancipatório feminista no qual as mulheres podem amar a si mesmas, amar as mulheres e transformar a nação simultaneamente” (Alexander, 2005, p. 80). Essa práxis emancipatória poderia potencialmente desconstruir o jogo que a heterossexualidade tem sobre a cidadania e as noções da construção de uma nação. Alexander elabora uma teoria precoce sobre a autonomia erótica e sua afirmação de que ela pode operar como uma práxis feminista que pode levar eticamente a um projeto de descolonização. Ela fala sobre o que o estado faz para restringir a autonomia erótica. Inicialmente, ela descreve a autonomia erótica como uma forma de agência sexual que é perigosa para o Estado, pois desafia a ideia de uma família nuclear heterossexual originária. Assim, os corpos de lésbicas e prostitutas estão no ápice das ansiedades do Estado sobre a autonomia erótica das mulheres, portanto, enfrentam censuras legais.

#### **4.1. As contribuições de Sylvia Wynter para o Pensamento Negro transnacional de Jacqui Alexander e Gloria Wekker**

Enquanto as discussões de intelectuais feministas ocidentais se debruçam sobre o que é “sexo” e o que é “gênero” e as tensões que perpassam essas definições como as promovidas pela dicotomia entre natureza e cultura, as intelectuais caribenhas Jacqui Alexander e Gloria Wekker e uma nova geração de intelectuais caribenhas/istas como Alissa Trotz, Tonya Hayne, Alexis Pauline Gumbs e Silvera Makeda compartilham do discurso crítico de Wynter ao nacionalismo racializado de esquerda e ao nacionalismo feminista (acrescido dos movimentos LGBTQIA+ nacionalistas) como ferramenta teórica

---

16 As autoras apontam também que as mobilizações políticas das feministas caribenhas foram intensificadas pela criação de instituições e projetos, como o “Desenvolvendo Alternativas para a Mulher Agora” (DAWN), em Bahamas; o projeto Sistren, na Jamaica; e a Associação Caribenha de Pesquisa e Ação Feminista (CAFRA).

e metodológica para ler gênero, “sexo” e as “sexualidades” como um local de exploração capitalista e o meio de como o Estado determina como devemos ser sexuados.

Em *Pedagogies of Crossing: Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory and the Sacred*, desenvolvido por meio de uma pesquisa empírica e de arquivo sobre as práticas de exclusão do Estado caribenho heteronacionalista pós-colonial e publicado em 2005, Jacqui Alexander, diretora do Centro de Tobago “para o estudo e prática da espiritualidade indígena”, demonstra como a inclusão estatal de minorias sexuais racializadas como brancas é concomitante com um nacionalismo imperialista e militarista (Alexander, 1991), que retira o direito de cidadania dos corpos sexuados negros. Jacqui Alexander está interessada em vislumbrar o papel da autonomia erótica como poder sagrado/espiritual de contra-ataque aos projetos políticos e econômicos neocoloniais. Assim como ela, Gloria Wekker deixa ressoar em suas escritas o projeto poético/sagrado/metáfisico interconectado com o histórico/material como uma instanciação da política libertadora anticolonial, como proferido por Sylvia Wynter em 1982. Ambas as ativistas-sacerdotisas intelectuais elaboram argumentos em que o político, espiritual e sexual-sensual estão interligados (Alexander, 2005; Wekker, 1997, 2006). Gloria Wekker mostra na sua etnografia sobre mulheres do mesmo sexo no Suriname como os relacionamentos e a instituição do *mati* refletem essa interligação entre o espiritual, o sensual e o político como meio de “experimentar e interpretar o mundo” como parte da subjetividade erótica (Wekker, 1997, 2006). Ambos os trabalhos desafiam a compreensão da sexualidade e do gênero como identidades públicas estáveis, bem como enfatizam as imbricações de sexualidade e relações de poder de gênero em arranjos e relações de poder neocoloniais, transnacionais, geopolíticos e econômicos. A formulação de Wynter de *terreno demoníaco* é uma categoria que destrincha a função sistemática da “ausência ontológica” de uma posição feminina negra dentro das epistemes dominantes do mundo moderno. Como expôs: “[vamos começar a colocar uma nova questão] é a da ausência mais significativa de todas, a da Mulher de Caliban, da companheira fisionomicamente complementar de Caliban” (Wynter, 1990, p. 360).

Alexandre G. Weheliye, em *Habeas Viscus: Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of Resistance* (2014), também se baseia nos estudos de Sylvia Wynter para elaborar seu pensamento negro transnacional e anticolonial. Alexis Pauline Gumbs, em *Dub: Finding Ceremony* (2020), também volta para Wynter para fornecer as condições de pensar através das relações que estabelecemos conosco, com o mundo e com os outros. E com esse último exemplo, de uma artista, poeta e escritora, citando e escrevendo livros de poesia inspirados em Wynter, quero não somente frisar a importância do trabalho da filósofa dentro dos muros acadêmicos e científicos, mas também vislumbrar

o papel inspirador da sua obra na prática radical de escrita (poética) negra – uma escrita poderosamente radical que, como o trabalho de Wynter anuncia, é o que pode perturbar o ritmo de estabelecimento da Nova Ordem no Novo Mundo. No final do discurso de “Além dos significados de Miranda”, Wynter afirma:

Ao recusar os conjuntos de estratégias de todos os nossos actuais modelos teóricos hegemônicos nas suas formas “puras”, baseados nos seus “ismos” isolados, permitiu a passagem, ainda que preliminar, para o “demoníaco” e agora implacável terreno dos trans-“ismos” da mulher de Calibã. Esse terreno, quando totalmente ocupado, será o de uma nova ciência do discurso humano, da “vida” humana, para além do “discurso mestre” (Wynter, 1990, p. 366).

Estudos de intelectuais caribenhas na contemporaneidade, por exemplo, num movimento de “recusar os conjuntos de estratégias [códigos, significados, linguagem] de todos os nossos atuais modelos teóricos hegemônicos nas suas formas ‘puras’, fizeram uso de uma nomenclatura e gramática sexual caribenha própria - mati, zami, buller-man, man-royal, macocotte - para chamar a atenção para a simultaneidade de quadros locais e transnacionais de referência na compreensão da subjetividade sexual (Wekker, 2006; Silvera, 1992). As etnografias de Gloria Wekker, que examina o mati no Suriname, e de Makeda Silvera, que relata sobre a invisibilidade das sexualidades de mulheres negras, colocam em debate as identidades sexuais, práticas e categorizações homo, hetero e bissexuais a partir de uma nova ordem de códigos e significados. Mais recentemente, Tonya Haynes (2016, 2023) e Alissa Trotz (2015) definem que o trabalho de Wynter influenciou esses estudos e que eles sugerem uma recuperação do potencial emancipatório da ruptura epistêmica assinalada pela emergência dos Estudos da Mulher, uma vez que a sua argumentação sobre as *terras demoníacas* parece proferir o potencial libertador da “sexualidade negra” e incentivar as feministas a irem além do liberalismo e do feminismo marxista.

Esse tópico teve o objetivo de ampliar a nossa compreensão do conceito de *terras demoníacas* através dos estudos de gênero e sexualidade, realizando um sobrevoo pelas contribuições de coletâneas publicadas de 1990 até a sua ressonância nos estudos caribenhos contemporâneos.

## 5. Conclusão

Sylvia Wynter, com seu conceito de *terras demoníacas*, não escolhe um sistema de pensamento que privilegia raça em detrimento de gênero, mas, em vez disso, denuncia a ausência de modelos interpretativos e teóricos que deem conta das dimensões geográficas,

ontológicas e históricas do caráter racial-sexual nos estudos, quando se defrontam com as vidas e experiências de mulheres negras. Também analisa como o estabelecimento das premissas da genealogia da “teoria de gênero”, colocadas pelas clássicas obras de Simone de Beauvoir e Judith Butler sobre a “situação branca” do final do século XX e início do século XXI, foi forjada através de uma gramática da anti-negritude. Wynter está mais interessada em convocar-nos a criar uma gramática, uma contra-afirmação, uma autoafirmação, uma ordem de códigos e significados, isto é, um modelo demoníaco - porque sempre é incerto, passível de contestação, nunca fixo nem determinado - que seja capaz de alterar infinitamente o humano para além do Homem/Branco/Cis/Hetero/Ocidental.

Ela está envolvida em desvendar uma estrutura pluriconceitual que envolva as múltiplas lógicas de dominação e coerção. Wynter se envolve não somente com o projeto crítico da Teoria do Humano, mas também vislumbra que as concepções do que significa Ser humano na teoria feminista branca, baseada no gênero como um par sexual binário (homem/mulher), silencia o que forja a Nova Ordem Colonial: a criação de “diferentes gêneros do humano”, que coloca o Homem/branco/cis/hetero como modelo ideal de Humano e des-humaniza os negros e as negras, deixando-os sem gênero e sexo.

São muitos os desafios recentes às genealogias estabelecidas da teoria feminista caribenha, dos estudos sobre mulheres e dos movimentos de mulheres do/no e sobre o Caribe. Argumentei neste artigo que a proposição de Wynter “de que é o gênero do Homem que causa todos os -ismos”, além de colocar no centro do debate os desafios de um pensamento feminista, exige também uma reorientação dos currículos e da pedagogia dos estudos femininos/de gênero/feministas.

## Referências

Allen, Jafari S. (2011). *Venceremos? The Erotics of Black Self-Making In Cuba*. Durham: Duke University Press.

Alexander, M. Jacqui (1991). Redrafting Morality: The Postcolonial State and the Sexual Offences Bill of Trinidad and Tobago. In C. T. Mohanty; A. Russo & L. Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism* (pp. 133-152). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

\_\_\_\_ (2005). *Pedagogies of Crossing: Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory, and the Sacred*. Durham: Duke University Press.

\_\_\_\_ (2007). Danger and Desire: Crossings are Never Undertaken All at Once or Once and for All. *Small Axe*, 11(3), pp. 154-166.

Alexander, M. Jacqui; Mohanty, Chandra (orgs.) (1997). *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. New York & London: Routledge.

Andayie (2002). *The Angle You Look from Determines What You See: Towards a Critique of Feminist Politics in the Caribbean*, The Lucille Mathurin Mair Lecture. Kingston: Centre for Gender and Development Studies.

Bateson, Gregory (1969). Conscious Purpose vs. Nature. In D. Cooper (ed.), *The Dialects of Nature* (pp. 34-49). London: Penguin.

\_\_\_\_ (1979). *Mind and nature: a necessary unit*. New York: Dulton.

Boyce Davies, Carole; Fido & Elaine Savory (orgs.) (1990). *Out of the Kumbia: Caribbean Women and Literature*. Trenton; New Jersey: Africa World Press.

Cepal (2015). *Relatório regional sobre o exame e avaliação da Declaração e Plataforma de Ação*. Disponível em: <https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/11df0f91-8ea1-40d9-b808-953d31c34a9f/content>

Comfort, Alexander. 1979. *The Cartesian Observer Revisited*. New York: Crown Publishers.

Fanon, Frantz (1968). *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

\_\_\_\_ (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EdUFBA.

Gagné, Karen M. (2018). Sobre a obsolescência das disciplinas: Frantz Fanon e Sylvia Winter propõem um novo modo de ser humano. *Revista Epistemologias do Sul*, 2(1), pp. 44-65.

Gonzalez, Lélia & Hasenbalg, Carlos (1982). *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero Limitada.

Goveia, Elsa (1970). The Social Framework. *Savacou*, 2, pp. 7-15.

Gumbs, Alexis Pauline (2020). *Dub: Finding Ceremony*, Durham: Duke University Press.

Haynes, Tonya (2016). Sylvia Wynter's Theory of the Human and the Crisis School of Caribbean Heteromascularity Studies. *Small Axe*, 20(1(49)), pp. 92-112.

Haynes, Tonya & Shong, Halimah A. F. de (2017). Queering Feminist Approaches to Gender-based Violence in the Anglophone Caribbean. *Social and economic studies*, 66(1/2), pp. 105-131.

Haynes, Tonya & Baldwin, Andrea N. (eds.) (2023). *Global Black Feminisms: Cross Border Collaboration through an Ethics of Care*. New York: Routledge.

Mckittrick, Katherine (2006). *Demonic Grounds: Black Women and the Cartographies of Struggle*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Kempadoo, Kamala (ed.) (1999). *Sun, sex, and gold: tourism and sex work in the Caribbean*. New York: Rowman & Littlefield.

King, Rosamond S. (2014). *Island Bodies: Transgressive Sexualities In The Caribbean Imagination*. Miami: University Press of Florida.

Lucarelli, Rita (2011). Demonology during the Late Pharaonic and Greco-Roman Periods in Egypt, *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 11, pp. 109-125.

- MacKinnon, Catharine. 1981. *Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory*. Unpublished MS. April.
- Mhlahlo, Ayabulela (2022). Maps and mazes: Pathways to the folkloric imagination. *Agenda*, 36(4), pp. 49-60.
- Murray, David A. B (2009). *Bajan Queens, Nebulous Scenes: Sexual Diversity in Barbados*. *Caribbean Review of Gender Studies*, 3, pp. 1-20.
- Oyèwùmí, Oyèrónké (2021). *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Padilla, Mark (2008). *Caribbean Pleasure Industry: Tourism, Sexuality and AIDS in the Dominican Republic*. Chicago: University of Chicago Press.
- Paterniani, Stella Zagatto; Belisário, Gustavo & Nakel, Laura (2022). O humanismo radical de Sylvia Wynter: uma apresentação, *Mana*, 28 (3), pp. 1-28.
- Paquette, Elisabeth (2020). On Sylvia Wynter and feminist theory. *Philosophy Compass*, 15 (12):e12711, pp. 1-15.
- Shakespeare, William (2009). *A tempestade*. Tradução de Beatriz Viégas-Faria. Porto Alegre: L&PM.
- Silvera, Makeda (1992). Man Royals and Sodomites: Some Thoughts on the Invisibility of Afro-Caribbean Lesbians. *Feminist Studies*, 18 (3), pp. 521- 532.
- Smith, Faith (2011). *Sex and the citizen: interrogating the Caribbean*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Spillers, Hortense J. (1987). Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book, *Diacritics*, 17 (2), pp. 64-81.
- Trotz, Alissa (2011). Bustling across the Canada-US Border: Gender and the Remapping of the Caribbean across Place. *Small Axe*, 15(2(35)), pp. 59-77.
- \_\_\_\_ (2015). Gender, Generation and Memory: Remembering a Future Caribbean. *Caribbean Review of Gender Studies*, 9, pp. 327- 372.
- Wekker, Gloria (1997). One Finger Does not Drink Okra Soup: Afro Surinamese Women and Critical Agency. In M. J. Alexander & C. Mohanty (eds.). *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, (pp. 330-352). London: Routledge.
- \_\_\_\_(2006). *The Politics of Passion: Women's Sexual Culture in the Afro-Surinamese Diaspora*. New York: Columbia University Press.
- Weheliye, A. G. (2014). *Habeas Viscus: Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human*. Duke University Pres.

Wynter, Sylvia (1982). Beyond Liberal and Marxist Leninist Feminisms: Towards an Autonomous Frame of Reference. In *Feminist Theory at the Crossroads*. Annual Conference of the American Sociological Association. San Francisco.

\_\_\_\_ (1990). Afterword: “Beyond Miranda’s Meanings: Un/silencing the ‘Demonic Ground’ of Caliban’s ‘Woman’”. In C. B. Davies & E. S. Fido (eds.). *Out of the Kumbla: Caribbean Women and Literature* (pp. 354-372). Trenton: Africa World Press.

\_\_\_\_ (2000). The Re-Enchantment of Humanism: An Interview with Sylvia Wynter (por David Scott). *Small Axe*, 8, pp. 119-207.

\_\_\_\_ (2003). Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation—An Argument. *CR: The New Centennial Review*, 3(3), pp. 257-337.

Recebido em 02 de setembro de 2023.

Aceito em 06 de junho de 2024.

Sylvia Wynter: as *terras demoníacas* (ainda) não lidas no Brasil**Resumo**

O objetivo deste artigo é apresentar a contribuição de Sylvia Wynter para os debates que orientam os estudos de mulheres, sexualidade e gênero no Caribe e a sua repercussão no universo do pensamento social caribenho. O texto enfatiza um dos temas mais caros para os estudos de gênero, sexualidade e mulheres a nível local (Caribe) e transnacional (América Latina, África e Europa): a subjetividade racial *ungendered*. Para isso, abordo o conceito de *terras demoníacas* discutido por Sylvia Wynter em “Beyond Miranda’s meanings”. Apresento, ainda, algumas temáticas em voga entre 1980 e 2023 e as proposições de intelectuais desse período que contribuíram e contribuem para o pensamento social caribenho. Por fim, concluo expondo o conceito de *terras demoníacas* como um conceito poético, metodológico e político capaz de veicular uma epistemologia “radical” negra transnacional.

**Palavras-chave:** Sylvia Wynter; *Terras demoníacas*; Epistemologia negra transnacional; Escritoras caribenhas.

Sylvia Wynter: the *demonic grounds* (yet) unread in Brazil**Abstract**

The aim of this article is to present Sylvia Wynter’s contribution to the debates that guide studies of women, sexuality and gender in the Caribbean and its repercussions in the universe of Caribbean social thought. The article emphasizes one of the most important themes for studies of gender, sexuality and women at the local (Caribbean) and transnational (Latin America, Africa and Europe) levels: ungendered racial subjectivity. For this, I address the concept of *demonic ground* discussed in the text “Beyond the meanings of Miranda” by Sylvia Wynter. I also present some themes in vogue between 1980 and 2023 and the propositions of intellectuals of this period that contributed and contribute to Caribbean social thought. Finally, I conclude by exposing the concept of Demonic Ground as a poetic, methodological and political concept capable of conveying a transnational black “radical” epistemology.

**Keywords:** Sylvia Wynter; *Demonic Ground*; Transnational black epistemology; Caribbean women writers.