

QUEM PODE ESCREVER? RACISMO E SILENCIAMENTO – UMA LEITURA DO POEMA *SOL SANGUÍNEO* DE SALGADO MARANHÃO

WHO CAN WRITE? RACISM AND SILENCING – A READING OF THE POEM SOL SANGUÍNEO BY SALGADO MARANHÃO

Anny Beatriz Machado Lopes¹

Resumo: Este artigo foi realizado a partir de uma pesquisa sobre o poema *Sol Sanguíneo*, do poeta nordestino Salgado Maranhão, que foi publicado em um livro de título homônimo ao poema, *Sol Sanguíneo*, em 2002. A discussão do artigo faz-se em torno dos temas apresentados pelo meta-poema, que propõe questões em volta do exercício de escrever poesia diante das opressões. Estas atingem a esse eu lírico que assume uma identidade específica: de um homem negro, racial e socialmente marcado pelas imposições. Dessa forma, a pesquisa procura entender, junto a teóricos como Foucault (1971); West (2002) e a teórica Kilomba (2021), como é produzida a violência do silenciamento a pessoas negras. Além disso, discute-se também o lugar que foi pensado socialmente para homens negros, a partir de hooks (2015) e Rosa (2021) e, como o exercício da escrita poética tem subvertido os estigmas que aprisionam esses corpos. O meta-poema *Sol Sanguíneo* (Maranhão, 2002) é um texto que se propõe a elencar imagens do que é lutar para dizer de si mesmo, sendo um corpo negro e subalternizado por um sistema que é, ainda nos dias atuais, racista e colonial. Por isso, cabe perguntar: o que significa ser um homem negro? Quais narrativas e masculinidades foram designadas a esse corpo? Essas questões são importantes não somente pela identidade do autor, mas, principalmente, para estabelecer possibilidades interpretativas do que nos diz o eu lírico, já que esta é a identidade assumida pela voz do poema.

Palavras-chave: Salgado Maranhão. Negritude. Poesia e Resistência.

Abstract: This article is based on research on the poem *Sol Sanguíneo* ("Blood Sun"), by the northeastern Brazilian poet Salgado Maranhão, published in a book of the same name in 2002. The discussion revolves around the themes presented by the meta-poem, which raises questions about the act of writing poetry in the face of oppression. These oppressions affect a lyrical self that assumes a specific identity: that of a Black man, racially and socially marked by imposed structures. Thus, the research seeks to understand, through theorists such as Foucault (1971), West (2002), and Kilomba (2021), how the violence of silencing is produced against Black people. Furthermore, it also discusses the social place historically assigned to Black men, drawing on authors like hooks (2015) and Rosa (2021), and how the act of poetic writing has subverted the stigmas that imprison these bodies. The meta-poem *Sol Sanguíneo* (Maranhão, 2002) is a text that aims to present images of what it means to struggle to speak about oneself, as a Black body subjugated by a system that remains, even today, racist and colonial. For this reason, it is worth asking: what does it mean to be a Black man? What narratives and

¹ Mestra em Literatura e Cultura pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Professora na rede estadual de Alagoas do ensino básico. e-mail: anny.m.lopes@gmail.com/ <https://orcid.org/0009-0003-0186-8290>

masculinities have been imposed on this body? These questions are important not only because of the author's identity, but especially in order to establish interpretive possibilities for what the lyrical self is conveying, since this is the identity assumed by the poem's voice.

Keywords: Salgado Maranhão. Blackness. Poetry and Resistance.

Introdução

Uma das primeiras e principais medidas para desumanizar um grupo de pessoas é colocá-las em silêncio, sem possibilidade de fala ou escrita. Pensando no modo pelo qual funcionam os sistemas de opressão, percebe-se que nem todos os corpos foram possibilitados a gritar. Ou mesmo a falar, ou escrever. Ações que expressam o que se sente e o que se pode pelas palavras são destinadas a sujeitos humanos e nem todos foram escolhidos, por quem está no poder, como humanos.

Quando se discute especificamente o processo colonial, um dos principais atos de violência e desumanização de pessoas negras é a máscara do silenciamento. Junto à teórica Grada Kilomba (2021), em *Memórias da plantação*, é possível inferir que a máscara compõe um símbolo que representa todo o colonialismo. O objeto era utilizado pelos senhores brancos com o intuito primeiro de impedir que pessoas forçadas a trabalhar nas plantações se alimentassem dos produtos ali cultivados.

Porém, ao amarrar a boca daquelas pessoas, produzia-se um violento silêncio que tinha o objetivo de perpetuar a dominação sobre aqueles corpos. Kilomba (2021, p. 41), ao falar do silêncio imposto, diz:

A máscara, portanto, levanta muitas questões: por que deve a boca do *sujeito negro* [grifos do autor] ser amarrada? Por que ela ou ele tem de ficar calada/o? O que poderia o *sujeito negro* dizer se ela ou ele não tivesse sua boca tapada? E o que o *sujeito branco* teria de ouvir? Existe um medo apreensivo de que, se o *sujeito* colonial falar, a/o colonizadora/or terá de ouvir. Seria forçada/o a entrar em uma confrontação desconfortável com as verdades da/o *Outra/o*. Verdades que têm sido negadas, reprimidas, mantidas e guardadas como segredos. [...] Segredos como a escravização. Segredos como o colonialismo. Segredos como o racismo.

Percebe-se, então, um outro propósito que a pesquisadora coloca em jogo sobre a máscara e o silenciamento. Sem eles, os senhores e as senhoras brancas se veriam forçados/as a contestar suas próprias narrativas.

Para que exista a dominação sobre o *outro* ou a *outra*, é necessário criar uma narrativa que diferencia e distancia quem violenta de quem sofre a violação. As pessoas brancas projetaram, em seus imaginários, o que era a negritude e decidiram, em suas fantasias – que incluem a projeção de uma maldade que o sujeito branco não desejava reconhecer em si mesmo –, que o racismo deveria existir. Portanto, não ouvir homens negros e mulheres negras era uma maneira de manter a fantasia de superioridade sobre o diferente.

Outra medida que foi instituída, em conjunto com a proibição da fala, refere-se à ausência de espaços de escuta. A indiana Gayatri Spivak (2010), ao se perguntar *Pode o subalterno falar?*, teoriza que a fala do corpo posto em lugar de subalternidade é sempre intermediada por uma outra voz. Ou seja, mesmo quando fala, o/a subalterno/a não está sendo ouvido/a e, para ter direito às suas reivindicações, precisa que outro em posição de privilégio fale por ele/ela. Segundo Spivak (2010, p. 126), “o subalterno não pode falar”.

Embora a teoria de Spivak tenha sido importante para entender que não há espaços de escuta por parte da opressão, Kilomba (2021) alerta, em discordância, que os sujeitos negros têm falado e muito. Formou-se uma surdez colonial que deve ser derrubada. A resistência insiste em perceber quantas vozes têm falado e gritado ao longo dos séculos, perturbando e perfurando as estruturas de um sistema que se pretendia plenamente dominador. No entanto, para construir uma resistência a esse sistema, é importante entender seu funcionamento e o modo como ele ainda se sustenta em tempos mais recentes.

Os silêncios para além da máscara

Há, segundo Foucault (1971), uma instituição de controle dos corpos que delimita as possibilidades do que deve ser dito. Essa “ordem do discurso” conta com procedimentos internos de limitação dos corpos, docilizando-os, e externos, de exclusão dos sujeitos e temas que porventura ofereçam um risco ou possam desestabilizar o sistema vigente de poder e seu *status quo*.

Em *Genealogia do racismo moderno*, Cornel West (2002) também diz que o discurso é uma poderosa ferramenta de manutenção do racismo. Ele afirma:

[...] a maneira como a estrutura do discurso moderno em sua concepção produziu formas de racionalidade, cientificidade e objetividade, bem como ideais estéticos e culturais que foram requeridos para a constituição da ideia da supremacia branca. Essa exigência decorre de uma lógica endêmica à própria estrutura do discurso moderno. Esta lógica é manifesta na forma em que as metáforas dominantes, noções e categorias

do discurso moderno produzem e proibem, desenvolvem e delimitam concepções específicas de verdade e conhecimento, beleza e caráter, de maneira que certas ideias se tornam incompreensíveis e ininteligíveis (West, 2002, s.p.).

O controle do discurso permite que a ideia de supremacia branca se instale nos lugares de produção de conhecimento científico e se alastre como “verdade” na cultura e no senso comum ocidentais. Isso porque o discurso não apenas representa um poder: ele é um poder. Sobre isso, Foucault (1971, p. 3) argumenta:

O discurso, aparentemente, pode até nem ser nada de por aí além, mas, no entanto, os interditos que o atingem, revelam, cedo, de imediato, o seu vínculo ao desejo e o poder. E com isso não há com que admirarmos: uma vez que o discurso – a psicanálise mostrou-o –, não é simplesmente o que manifesta (ou esconde) o desejo; é também aquilo que é objecto do desejo; e porque – e isso a história desde sempre o ensinou – o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas é aquilo pelo qual e com o qual se luta, é o próprio poder de que procuramos assenhorear-nos.

Para o controle e uso dessa ferramenta, foi necessário interceder não apenas na fala, mas no próprio desejo do que saber. Esses mecanismos são conceituados pelo teórico francês através de noções como “vontade de verdade” e “vontade de saber”, que funcionam por pré-determinar quais conhecimentos são desejáveis, quais fontes e referências serão utilizadas e quais verdades serão aceitas como absolutas.

West (2002) demonstra esses conceitos ao falar sobre o conhecimento propagado na construção da sociedade moderna, que propôs os moldes e ideais da Grécia Antiga como referências supremas do bom e do belo. As ciências, que ditavam a verdade através do sistema de hipóteses e provas, calcaram padrões completamente distintos para corpos não europeus, dizendo, por intermédio de “provas” retorcidas, quem poderia ser considerado sujeito – belo, bom, qualificado, inteligente, humano, digno de falar e ser ouvido – e quem não.

Ou seja, o racismo e a supremacia branca produziram (e ainda produzem) silêncio através de “verdades” e “conhecimentos” advindos de lugares de privilégio. West (2002, p. 23) prossegue:

Essa pesquisa realça o fato que a vida cotidiana de pessoas negras é moldada não simplesmente pelo sistema explorador (oligopolítico) capitalista de produção, mas também por atitudes culturais e sensibilidades, incluindo ideais de beleza alienantes. A ideia de supremacia branca é um enorme intestino solto pela estrutura do discurso moderno, uma secreção significativa gerada a partir da fusão criativa de investigação científica, filosofia cartesiana e estética clássica e normas culturais.

Mesmo após o fim da colonização como sistema vigente, essa “ordem do discurso” continuou promovendo lugares de poder para pessoas brancas através da modernidade. É como se o conhecimento também fosse colonizado, sequestrado para uso e controle de alguns poucos. Essa deslegitimação do saber e do poder também será considerada por Kilomba (2021, p. 56), quando ela diz que o colonialismo imputa que ser negro é “estar fora do lugar ou ser um corpo impróprio”. Uma hierarquia determina quais vidas podem ou não pertencer, ser ou não próprias (própria, aqui, tanto no sentido de pertencimento ao lugar quanto de pertencimento a si mesmo).

Por isso, Kilomba (2021, p. 62) teoriza, ao falar de uma experiência pessoal (que também é coletiva):

O papel permitiria que eu entrasse em um espaço que minha pele não permitia, ou não tinha permissão para entrar. Aqui, a *negritude* vem coincidir não apenas com o “fora”, mas também com a imobilidade. Estou imobilizada porque como mulher *negra* sou vista como “fora do lugar”. A capacidade que os corpos brancos têm de se mover livremente naquele recinto resulta do fato de eles estarem sempre “no lugar” – na não marcação da *branquitude* (Ahmed, 2000). A *negritude*, por outro lado, é significada pela marcação.

A imobilidade, citada acima por Kilomba, também pode ser pensada como o silêncio instaurado pelas garras do racismo. Pessoas brancas são livres para movimentar a boca, estão dentro de espaços cuja fala é ouvida, a escrita é lida. A negritude foi marcada como alvo do controle. As garras do racismo se alongam até tapar a boca como movimento de repressão.

Controlar a boca (a fala, a escrita) é controlar a possibilidade de uma existência reconhecida na condição de sujeito. Pois, como escreve o teórico Frantz Fanon (2008, p. 33), “atribuímos uma importância fundamental ao fenômeno da linguagem. [...] Uma vez que falar é existir absolutamente para o outro”. Tal política de controle de corpos e vidas foi chamada por Foucault (1988) de “biopoder”.

Ela consiste em determinar quais sujeitos terão acesso à existência plena e quais não, tendo em vista que o poder sobre a vida e a morte é “o direito de causar a morte ou de deixar viver” (Foucault, 1988, p. 127). Esses modos de violência assumiram outros formatos ao longo da mudança do sistema colonial para o capitalismo. No entanto, permanece a dominação sobre o direito à existência.

Michel Foucault explica, em *História da Sexualidade I: A vontade de saber*:

Concretamente, esse poder sobre a vida desenvolveu-se a partir do século XVII, em duas formas principais; que não são antitéticas e constituem, ao contrário, dois polos de desenvolvimento interligados por todo um feixe intermediário de relações. Um dos polos, o primeiro a ser formado, ao que parece, centrou-se no corpo como máquina:

no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as disciplinas: anátomo-política do corpo humano. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e controles reguladores: uma biopolítica da população. As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida. A instalação – durante a época clássica, desta grande tecnologia de duas faces – anatômica e biológica, individualizante e especificamente, voltada para os desempenhos do corpo e encarando os processos da vida – caracteriza um poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima a baixo (Foucault, 1988, p. 130).

O primeiro polo de dominação é o corpo, insiste Foucault. Adestramento das carnes para que sejam unicamente uma máquina dócil. Logo depois, os mecanismos de poder progridem no investimento de quem pode viver. O teórico se concentra nos fatores mais biológicos desse processo que, no entanto, não é isolado de outros fatores que caminham ao lado da biologia, como questões econômicas e raciais, que se costuram a essa dominação.

Foucault (1988) concebeu os termos “biopolítica” e “biopoder”: quando o poder decide quem deve morrer e quem ainda pode permanecer fisicamente vivo. Posteriormente, o teórico Achille Mbembe (2018) complementa essa ideia ampliando os termos para as ideias de “necropolítica” e “necropoder”. Um dos acionamentos mais importantes de Mbembe é compreender como e porquê isso acontece, a partir do recorte racial, discutindo o necropoder e a soberania em cima da vida de homens negros e mulheres negras desde o tempo da escravização legalizada até as maneiras contemporâneas de controle sobre a vida e a morte.

Na necropolítica, incluem-se os modos pelos quais o estado faz sua escolha dos corpos que irão morrer e quais são as suas formas de matar física e simbolicamente esses sujeitos de maneira massiva e contínua. Para além das armas de fogo que constroem “mundos de morte” a mando do estado e suas soberanias, existem “formas únicas e novas de existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o estatuto de ‘mortos-vivos’”, escreve Mbembe (2018, p. 71).

Ao relacionar as políticas de morte ao racismo, Achille Mbembe (2018, p. 18) ainda argumenta:

Que a “raça” (ou, na verdade, o “racismo”) tenha um lugar proeminente na racionalidade própria do biopoder é inteiramente justificável. Afinal de contas, mais do que o pensamento de classe (a ideologia que define história como uma luta

econômica de classes), a raça foi a sombra sempre presente no pensamento e na prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou a dominação exercida sobre eles. [...] Com efeito, em termos foucaultianos, racismo é acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder, “este velho direito soberano de matar”.

Ou seja, o racismo é um braço do biopoder exercido, apontando quais serão as vidas mortas e silenciadas, visto que ele é quem cria a imaginação de um *Outro* como perigo à vida e que, por isso, deve ser exterminado. Esse *Outro*, distante do centro branco, é posto como um terror e uma ameaça que deve obter uma resposta esmagadora e violenta, sem discussão.

Essas reações de extrema violência ao outro, ao que é de fora, são também explicadas pelo teórico Arjun Appadurai em seu livro *O medo ao pequeno número*, publicado no ano de 2009. Appadurai constrói a noção de identidades predatórias (como os senhores brancos) em contrapartida ao pequeno número. As ideias de nação, nacionalismo, povo, supõem sempre uma unidade, uma hegemonia, um padrão. Lidar com o diferente, em meio a um ideário de nação unitária, uniforme, não é apenas uma questão de divergências, mas, daquilo que, ao se desviar, se torna uma ameaça à unificação do povo como um só.

Aquele que diverge da identidade comum ameaça a soberania do ideal de “igualdade”. Por isso, deve ser exterminado, tornado invisível, subalternizado, morto. Neste caso, a construção do *Outro*, que deve ser exterminado, envolve deixá-lo de fora, expatriado, sem pertencimento; fazê-lo um *corpo impróprio* – não próprio ao lugar ou a si –, como considerado anteriormente com Kilomba (2021).

Compreendendo esse sistema, é possível descobrir o que fazer para feri-lo. O grito pode ser uma das primeiras ações. Mas o levante incide, principalmente, nas disputas da narrativa e da existência que foram negadas a um corpo. Há a possibilidade de responder ao necropoder, o que já acontece desde os tempos da escravização. Mbembe (2018, p. 30) afirma:

Apesar do terror e da reclusão simbólica do escravo, ele ou ela desenvolve pontos de vista diferentes sobre o tempo, o trabalho e si mesmo. [...] Tratado como se não existisse, exceto como mera ferramenta e instrumento de produção, o escravo, apesar disso, é capaz de extrair de quase qualquer objeto, instrumento, linguagem ou gesto uma representação e estilizá-la. Rompendo com sua condição de expatriado e com o puro mundo das coisas, do qual ele ou ela não é nada mais que um puro fragmento, o escravo é capaz de demonstrar as capacidades polimorfos das relações humanas por meio da música e do próprio corpo, que supostamente pertenciam a um outro.

Observa-se que, mesmo em um momento de necropoder tão extremo quanto o período escravocrata, homens negros e mulheres negras se rebelavam contra as condições impostas e criavam, para si, instantes-espacos em que podiam transitar para estarem em

CLARABOIA, n. 24, p. 81-100, ago./dez. 2025. ISSN: 2357-9234

relação, para serem donos do próprio corpo e de suas forças desejanter. A resistência é possível. Rasgar o silêncio é realizável.

A literatura pode quebrar silêncios?

Parece, à primeira vista, que a pergunta colocada exigiria uma resposta simples, como “escrever é uma maneira de falar ou gritar”. Mas, existem muitas nuances envolvidas no processo literário como campo de disputa política e da percepção de quem escreve e do porquê se escreve. Ao falar da posição do autor como agente de poder sobre o discurso, Foucault (1971, p. 9) diz:

Entendido o autor, claro, não como o indivíduo que fala, o indivíduo que pronunciou ou escreveu um texto, mas como princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem das suas significações, como lastro da sua coerência. [...] Considerava-se que o valor científico de uma proposição estava em poder do seu próprio autor. Desde o século XVIII que esta função se tem vindo a atenuar no discurso científico: já não funciona senão para dar um nome a um teorema, a um efeito, a um exemplo, a um síndrome. Em contrapartida, na ordem do discurso literário, e a partir da mesma época, a função do autor tem vindo a reforçar-se: a todas essas narrativas, a todos esses poemas, a todos esses dramas ou comédias que circulavam na Idade Média num anonimato mais ou menos relativo, a todos eles é-lhes agora perguntado (e exige-se-lhes que o digam) donde vêm, quem os escreveu; [...] O autor é o que dá à inquietante linguagem da ficção, as suas unidades, os seus nós de coerência, a sua inserção no real.

Qual o poder do autor? E, mais importante, quem pode ser esse autor? A literatura é um veículo privilegiado de disseminação do discurso. Especialmente quando se trata de literatura produzida por pessoas na ponta de lança do poder. A literatura foi, inclusive, um dos meios pelos quais se construiu a ideia de nação brasileira, como será considerado mais adiante nesta pesquisa.

Desse modo, padrões de exclusão e silenciamento podem ser repetidos através desse veículo: a literatura. Ao relatar a importância dos lugares de onde parte o texto literário, Foucault demonstra que, muitas vezes, o que será impulsionado, lido e absorvido já está cooptado pelo poder e se torna uma maneira de reforçá-lo. Ao mesmo tempo, essa também é uma plataforma possível de subversões. A literatura pode servir como faca de dois gumes ao ferir o poder por tantas vezes permitir zonas de escapes a corpos e vidas que talvez não sobrevivessem de maneira outra.

Para se dar conta de seu potencial desestabilizador, no entanto, é preciso estar atento às tentativas de cooptação da língua, da literatura e da própria escrita. Kilomba (2021) fala do CLARABOIA, n. 24, p. 81-100, ago./dez. 2025. ISSN: 2357-9234

perigo de “escrever a partir da perspectiva do colonizador”. Esse é um dos motivos pelos quais a resposta à pergunta feita acima é mais complexa do que aparenta.

Essa pesquisa começa a se mover em torno da costura entre a escrita e a existência: um lugar angustiante e de disputa – disputa com a escrita e pela escrita; disputa com a existência e pela existência. Há uma força sobrevivente em escrever (gritar) quando tantas vezes esse direito é negado, como ocorre com muitos autores negros e muitas autoras negras.

Essas linhas são bordadas a partir de questionamentos acionados pela imagem do poema *Sol Sanguíneo*, do poeta Salgado Maranhão. O meta-poema em questão percorre, em muitos versos, a peleja pelo ato de escrever ao mesmo tempo que compõe um eu lírico negro em resistência contra todas as travas e os silenciamentos impostos.

O poema, encontrado no livro de título homônimo, *Sol Sanguíneo*, de 2002, é composto por oito cânticos distribuídos ao longo de treze páginas. Nos versos que abrem o texto, Salgado Maranhão escreve:

Voltar ao desolado abrigo da terra
chã.
Voltar aos limítrofes
da palavra (larva fulminante e
alarde) que assiste
da dispensa
ao raptó da existência (Maranhão, 2002, p. 15).

O primeiro movimento feito por este eu lírico é mover-se de volta à palavra. Com um gesto de retorno, ou um ciclo no qual continua voltando e voltando, a voz do poema tece a geografia inóspita e necessária, o *desolado abrigo*, de movimentar-se nas palavras, em seus limites e possibilidades enquanto *assiste ao raptó da existência*.

Essa relação escrever-existir proposta na abertura do texto dá o tom das imagens que seguem no poema e é a questão principal a ser atravessada durante este trabalho. Em Kilomba (2021, p. 66), encontra-se uma sucessão de perguntas sobre o ato de escrita como atividade decolonizadora: “Para quem devo escrever? E como escrever? Devo escrever contra ou por alguma coisa? Às vezes, escrever se transforma em medo”.

Essas questões tocam em pontos comuns ao poema base deste estudo. Ao longo de seu trabalho, a pesquisadora fala ainda mais sobre a importância de escrever no contra. Escrever contra o silêncio, a marginalidade, o racismo. Corajosamente, escrever. É por esse movimento de escrita, que cria rasgos no silêncio e permite existências, que *Sol Sanguíneo* caminha. E é através dele que serão feitas as considerações nas seções posteriores. Antes, porém, é necessário

pensar um pouco mais sobre quem escreve. Para isso, a próxima seção se designa a pensar o lugar do homem negro imposto por esta sociedade racista e colonial.

Repensando o lugar do homem negro

Em *Tornar-se negro*, livro escrito por Neusa Santos Souza, encontra-se uma importante discussão sobre psicanálise e racismo. O que o racismo produz como sintomas ao corpo? O que acontece na psique das pessoas negras quando elas enfrentam as dores e feridas da violência e da exclusão racial? A partir de relatos de experiências, Souza (2021) discute a construção emocional e o ideal do ego em pessoas negras.

No prefácio da primeira versão desta publicação, Jurandir Ferreira Costa (2021, p. 29) escreve que o racismo “[...] leva o sujeito negro a desejar, invejar e projetar um futuro identificatório antagônico em relação à realidade de seu corpo e de sua história étnica e pessoal”. Ao dissertar sobre como a branquitude instaurou violências à identidade negra, o texto afirma que a “ideologia de cor” é ainda mais profunda: é uma “ideologia do corpo”.

O racismo leva, por mecanismo psíquico, os sujeitos a rejeitarem o próprio corpo, uma vez que ele não corresponde ao padrão empurrado como o ideal branco:

Porém, como não ver, através dessa mesma demonstração, que a *ideologia de cor* é, na verdade, a superfície de uma ideologia mais daninha, a *ideologia do corpo*. [grifos do autor] De fato, parece-nos evidente que o ataque racista à cor é o *close-up* de uma contenda que tem no corpo seu verdadeiro campo de batalha. Uma visão panorâmica rapidamente nos mostra que o sujeito negro ao repudiar a cor repudia radicalmente o corpo (Costa, 2021, p. 29).

O corpo é o “campo de batalha”. Quando se pensa o racismo e seus mecanismos, ele bane do corpo a dimensão do prazer ao mesmo tempo que instila, no corpo, a dor. O corpo passa a ser o lugar da – ou a própria – ferida.

É por isso que gritar, falar, escrever, produzir seu próprio discurso é uma luta por também possuir seu próprio corpo. Neusa Santos Souza (2021, p. 45) afirma isso ao dizer que “uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo”. Nesta introdução, a teórica ressalta que se compreender negro ou negra é também uma ação de resgate de si mesmo, sua história e suas potencialidades. Ou, como se lê ainda no primeiro cântico de *Sol Sanguíneo* (Maranhão, 2002, p. 15-16):

Voltar ao solo atávico onde os
loucos
riem-se
à sombra da neblina.
E – bardo – romper a
borda,
rasgar o hímen da
linguagem que capta
em sua teia,
os inquilinos do assombro.

Voltar ao chão ancestral. Novamente, movimento de retorno, resgate do antigo. É o que esse eu lírico pede nos versos iniciais, jogando em duplicidade, assumindo o lugar de escritor ao mesmo tempo em que realiza uma ação de ruptura e rasgo em relação a uma ideia de tradição excludente – a figura do bardo europeu que é invocada e que também remonta ao que aprisiona e mata *os inquilinos do assombro* por meio da linguagem.

A linguagem é um campo de disputa com aqueles que ousaram instituir um desabrigo a outros. Agir a mando do assombro, do medo, do terror. Para isso, o poeta escreve que é necessário *rasgar o hímen* – ideia fantasiosa de pureza que tolhe os corpos, tornando a linguagem uma teia: armadilha mortal. E, nesse momento, ele também se torna o bardo que rompe a borda. Romper e torcer a língua em outras direções é imprescindível nessa disputa por si mesmo.

Tendo em conta que o discurso é também uma via de controle do poder, o poema alerta para a necessidade de libertar ou de movimentar o discurso sob outras óticas, que não as já instaladas pelo racismo. Ao falar sobre “o mito negro”, Souza (2021, p. 57) diz:

O irracional, o feio, o ruim, o sujo, o sensitivo, o superpotente, são as principais figuras representativas do mito negro. Cada uma delas expressa através de falas características, portadoras de uma mensagem ideológica que busca afirmar a linearidade de “natureza negra” enquanto rejeita a contradição, a política e a história em suas múltiplas determinações.

A representação colocada pelo mito – que é uma fala, um discurso – fizeram com que o corpo negro se visse com os olhos e com a linguagem do colonizador. Esse mito é uma medida de controle sobre o corpo que pode – e deve – ser rompida através também do discurso. Mas que corpo é exatamente esse de que se fala, no poema e neste trabalho? Ora, partindo da autoria, quem escreve é um homem negro: Salgado Maranhão. Pergunto: o que significa ser homem negro?

Essa também é uma questão complexa, pois, diferente do que o racismo insiste em dizer, a negritude não é uma unidade. Há variações inúmeras entre pessoas pretas, homens e mulheres. No entanto, há também uma experiência coletiva em participar deste grupo pelas imposições de um ideal de masculinidade estabelecido por um mundo patriarcal branco. Fanon (2008, p. 26) diz que, diante dos padrões impostos, “o negro não é um homem”. O que isso quer dizer? Frantz Fanon afirma que existe uma “zona de não-ser” que diferencia o lugar de “homem”, nesta sociedade machista e embranquecida, do lugar de “homem negro”.

Trata-se de uma diferença que afeta significativamente a construção desse ser. Psicologicamente, o ser homem negro sofre o processo de um “complexo de inferioridade”, que é inicialmente econômico e, posteriormente, é interiorizado na própria pele e no próprio corpo, conforme teoriza Fanon (2008). Trocando em miúdos: o padrão estabelecido do que é ser homem está firmemente entranhado na branquitude, sendo, portanto, inalcançável ao homem negro e, por isso, o ideal de masculinidade é sempre uma angústia que o coloca na posição de “não-ser”.

hooks, no livro *Olhares negros: raça e representação* (2019), escreve um ensaio intitulado “reconstruindo a masculinidade negra”, no qual disserta sobre os atravessamentos pelos quais homens negros passam para compreenderem-se na condição de homens quando o molde do patriarcado é branco. Ela, hooks (2019, p. 172), declara que “[...] numa comunidade negra tradicional, quando alguém diz a um rapaz crescido ‘seja homem’, está convocando-o a perseguir uma identidade masculina enraizada no ideal patriarcal”. Emoções, criatividade, inteligência e sensibilidades são características não adequadas ao modelo instituído de homem forte e duro que o patriarcado impõe. Esse molde apaga as possibilidades de diferentes representações de masculinidade, chapando todos os corpos de homens negros a perseguir uma única direção.

Desde o tempo da escravização, esse lugar da masculinidade negra foi restringido a um caminho unitário ao mesmo tempo em que foi impedido de se realizar realmente pelo racismo existente. hooks (2019, p. 176), junto a narrativas de alguns homens negros, argumenta:

Embora as políticas de gênero da escravidão negassem aos homens negros a liberdade de agir como “homens” segundo a definição das normas brancas, essa noção de hombridade se tornou o padrão usado para medir o progresso do homem negro. As narrativas de Henry “Box” Brown, Josiah Henson, Frederick Douglass e uma série de outros homens negros revelam que eles viam a “liberdade” como uma mudança de status que lhes permitiria desempenhar o papel do patriarca cavalheiresco benevolente. Livres, seriam homens capazes de prover e cuidar de suas famílias. [...] A imagem da masculinidade negra que emerge das narrativas de escravidão é a de um

homem trabalhador que queria assumir completamente a responsabilidade patriarcal com sua família e seus descendentes.

Diante dessa situação – a busca para conseguir “ser homem” –, outras narrativas foram se sobrepondo ao ideal, colocando estereótipos sobre os corpos desses homens. Estereótipos, como o do preguiçoso, vagabundo ou alcoólatra. Tais narrativas tinham a função de silenciar as potencialidades que poderiam surgir daqueles homens, caso não fossem reprimidos por um sistema que desejava sua extinção simbólica e física.

É também por conta de tais estereótipos, dentre outros fatores, que homens negros foram afastados de ambientes intelectuais e educacionais, uma vez que se criou o mito de que o trabalho com a mente não era “coisa de homem”, apenas trabalhos braçais e de força bruta poderiam ser realizados pelos homens negros.

Em um outro texto, este intitulado *Escolarizando homens negros*, hooks (2015) salienta que os homens negros foram “[...] concebidos como sujeitos desprovidos de habilidades intelectuais”. E, mais além, destaca que homens negros cresceram em um sistema que punia negros inteligentes e caçoava de seus interesses intelectuais. hooks (2015, p. 683-684) ainda escreve:

Em algumas famílias negras, onde a leitura é encorajada para as meninas, um menino que goste de ler é percebido como suspeito, como aquele que está sendo encaminhado para ser um “maricas”. Por certo, uma vez que pessoas negras compram a noção de uma masculinidade patriarcal, para a qual um homem de verdade é um corpo sem mente, garotos negros que são intelectuais, que querem ler e que querem amar os livros, correram o risco de ser ridicularizados como não masculinos.

Outro fator de extrema influência negativa na relação entre homens negros e educação está na prioridade pela sobrevivência através do trabalho. hooks (2015, p. 678) escreve: “o povo negro tinha que lutar pelo direito de educar a si mesmo. E mesmo quando se obtinha este direito, a imediata necessidade por bens para sobrevivência frequentemente interrompia os esforços dos homens negros em adquirir educação”. Ou seja, por serem ensinados que o trabalho braçal era a única coisa que garantiria o sustento seu e de sua família, muitos homens negros abandonaram os espaços formais de educação.

Esse ainda não é último fator de afastamento entre meninos e homens negros e os locais educacionais. Outro ponto importantíssimo é o tipo de escola, de conhecimento e de educação fornecidos a eles. Já foi dito neste trabalho que o racismo tem um grande braço de manutenção em espaços de produção de conhecimento científico. Nas escolas, não acontece de modo

diferente. O sistema educacional é muitas vezes padronizado pelo ideal de supremacia branca, tendo como referências apenas pessoas e conceitos ocidentais, europeus e brancos. Isso faz com que pessoas negras não se identifiquem ou se sintam pertencentes àquele espaço.

Indo além, hooks (2015) destaca a importância da educação para meninos e homens negros dentro de sua própria comunidade. Ela estabelece que é apenas por meio de aprendizados vindos de fontes outras – não brancas, eurocêntricas e machistas – que existe a possibilidade de discutir e viver a partir de masculinidades alternativas, não tóxicas. Após exemplificar sua teoria, hooks (2015, p. 688) declara:

Se homens negros podem educar e/ou reeducar a si mesmos em prisões, então é completamente possível que as pessoas negras preocupadas com essa situação possam educar corretamente estes homens negros durante a infância nas comunidades ou residências onde vivem. Em subculturas onde tal escolarização já está ocorrendo, meninos negros e homens negros reivindicam sua vontade de aprender e de ser educados, apesar das tentativas da sociedade em esmagar o espírito e silenciar mentes que questionam.

A comunidade que cria meninos negros deve ser responsável por abrir leques de possibilidades também em espaços intelectuais e educativos. Esse é um lugar de combate e resistência. É também um meio pelo qual esse menino ou homem poderá escrever por si mesmo sua masculinidade em divergência, sendo um corpo próprio para ele mesmo e os lugares que desejar percorrer.

Isso também quer dizer que um homem preto que escreve (ou que escreveu) produz rasuras em seu tempo, talhando outros caminhos possíveis para si e para os seus. Em *Águas de homens pretos*, de Allan da Rosa (2021), são levantados alguns exemplos de escritores pretos, desde os tempos da escravização no Brasil, de modo a ressaltar forças de resistência que tomam da escrita como um modo de subversão para a vida desses homens.

Escrito através de cartas a outros homens negros, Rosa reflete sobre as feridas, dores e cismas que compõem homens negros brasileiros, utilizando metáforas sobre a água para mergulhar no rio de emoções – medos, rancores, prazeres, alegrias – que constituem essas existências.

Na carta remetida ao Seu Claro, homem negro e escritor no Brasil do século 19, o teórico promove questões a respeito da potência de imaginar e de escrever. A partir da imagem das “águas da palavra (tinta e saliva)” ou da “água professora de discurso”, Allan da Rosa (2021, p. 115-116) escreve:

descobrimos que a escrita pode adentrar nas veias de nosso viúvo museu, o acervo de memórias frequentemente controversas que marca nossos corpos e que balança em nossos vexames e orgulhos. [...] a escrita pode desnudar o pomposo. Pode trazer até o punho cerrado e fanático de quem é esfrangalhado por bandeiras portentosas e preces fanáticas, como pode rachar qualquer construção maniqueísta da própria história e compor o lado B do vinil das lideranças insurgentes e das tradições que se fundamentam à margem de um centro dominador [...]. Escrita pode ser a contramemória. [...] Escrita cria mel e melodias, harmonizando nuances do psicológico mais íntimo. Escrever talvez seja o episódio tímido que se guarda sobre o travesseiro ou o sal das páginas que anseiam buscar quem foi cuspidado para distante e que, com seu faro avariado pelas pancadas do abandono, perdeu-se do percurso de ida precisado de inventar sua própria volta.

No texto, Rosa fala a Seu Claro que a escrita pode alterar as próprias noções de tempo, memória, projeções e outras violências inferidas. Escrever pode ser uma “contramemória”, pois trabalha pela criação de narrativas outras, que não as propagadas pelos dominadores. Mais à frente, Rosa (2021, p. 119) insiste que as letras “[...] teriam aberto apetites por liberdades” e que as palavras seriam também portais de saída. *Voltar* às palavras: um movimento de retorno a si.

A seção final tem por objetivo considerar exatamente esse ponto a partir do movimento feito pelo poeta negro Salgado Maranhão em sua obra e, mais especificamente, no texto foco desta pesquisa, *Sol Sanguíneo*.

Pa(lavrar) um exílio

No último tópico deste artigo proponho um panorama das obras e do universo poético do autor Salgado Maranhão, apresentando o ato de escrever como um tema recorrente em sua produção poética. As questões levantadas aqui sobre a potência da escrita diante de uma existência cujo sistema racista quis silenciar são inspiradas pelos versos de um dos livros deste autor.

A poética de Salgado Maranhão conta, até o momento, com cerca de dezessete livros publicados, majoritariamente de poesias. O mais recente foi publicado em 2023, a antologia intitulada *A voz que vem dos poros*. O mais distribuído e conhecido é *Mural de ventos* (Maranhão, 1998), que foi vencedor do prêmio Jabuti no ano de sua publicação. Mas, os mais pesquisados e aclamados pela (pouca) fortuna crítica de suas obras são os livros *Palávora* (Maranhão, 1985), *Sol Sanguíneo* (Maranhão, 2002) – base deste trabalho – e *Solo de gaveta* (Maranhão, 2005).

Esses livros ganharam, inclusive, tradução para o inglês e são objetos de estudo das únicas três teses encontradas sobre a obra desse autor nas universidades brasileiras.

Todos os três trabalhos foram feitos em método comparativo com outros autores e se concentram, na maior parte do tempo, em analisar a estética da construção poética de Maranhão. A primeira tese disponível é a do pesquisador Fabrício Tavares de Moraes (2013), que tem por título *Arando a linguagem: uma leitura comparada entre as poéticas de Salgado Maranhão e Seamus Heaney*.

A segunda foi feita por Iracy Conceição de Souza (2014) e é intitulada *A experiência poética com o indizível: Ana Luiza Amaral, João Maimona e Salgado Maranhão*. A teórica também realiza um estudo comparado da poesia salgadiana com a de dois outros poetas, compreendendo-os pelo viés da psicanálise lacaniana. A terceira, de Antonio Aílton Santos Silva (2017), se chama *Martelo e flor: Horizontes da forma e da experiência na poesia brasileira contemporânea*. Esta contém um apanhado de mais de cinco poetas e, dentre eles, Salgado Maranhão, discutindo a forma da poesia contemporânea.

Existe ainda um último trabalho disponível sobre Salgado Maranhão. Trata-se da dissertação de João Batista de Sousa Carvalho (2015), cujo título é *A poesia afro-brasileira de Salgado Maranhão: trilhas de identidade e memória em O mapa da tribo*, que se propõe a discutir o lugar do poeta em relação à sua construção identitária como homem negro, nascido em comunidade quilombola, mobilizando o conceito de afro-brasilidade na literatura e suas importâncias políticas.

Estas pesquisas contribuem para a compreensão do universo poético do autor cujo fazer poético consiste em arar a linguagem. Em *A reinvenção do dizível na poesia de Salgado Maranhão*, Souza (2012) estabelece algumas definições para a poética salgadiana em conjunto com o próprio escritor. Ela escreve:

Por conseguinte, o ato poético se perfaz por meio de ecos que sopram indubitavelmente cheios de vida. Maranhão extrai sua expressão poética da autenticidade da vida e sua voz ecoa como a totalidade de um calar verdadeiro. Sua escrita vaza pelas fissuras da atualidade. Seus poemas são simultaneamente um depoimento de vida – pois o poeta é consciente da efemeridade do tempo – e um depoimento da experimentação de processos estéticos, visto que, ao filtrar a realidade sensível, depuram as aparências do mundo visível, desdobrando-o, plasmando-o numa formação lapidar e concisa do pensamento para expô-lo em cenários *reconstruídos*, sob uma ótica mais dinâmica e penetrante (Souza, 2012, p. 8-9).

A escrita de Maranhão é uma escrita em consonância com a existência, a vida. E é também uma proposta ética de reconstruir, através da linguagem e de sua experimentação, mundos outros. Por isso, muitos dos seus textos giram em torno do próprio ato de escrever, tendo em vista que o trabalho com a própria língua é um dos carros-chefe de sua obra poética.

Interessa perceber o trabalho do poeta com a linguagem como uma série de tentativas de reelaborar o “dizível” até extrair outras potencialidades dele.

Em entrevista comentada por Iracy Conceição de Souza neste mesmo livro, Salgado Maranhão diz: “quem conhece minha poesia sabe que ela é minha pele e minha medula, porque, como um garimpeiro, só quero tirar da mina o que for ouro genuíno, não a forço quando ela pede silêncio, embora viva permanentemente em estado de poesia” (Souza, 2012, p. 18-19). Ao dizer que sua construção poética é uma questão de pele, o autor deixa visível a relação entre sua escrita e sua negritude. Além disso, mostra que a superfície de sua epiderme é o lugar profundo no qual se identificam, em suas marcas, atravessamentos e memórias, o que se dá até o âmago de sua medula: escreve com todo o corpo.

Em *Os acordes líricos da obra poética em Salgado Maranhão*, de Martins e Britto (2020), encontram-se informações bibliográficas relevantes acerca da produção poética e da carreira como escritor de Salgado Maranhão. Ele, cujo nome de batismo é José Salgado Santos, nasceu em Cana Brava das Moças, interior do município de Caxias, no estado do Maranhão.

Maranhão teve sua infância atravessada por manifestações culturais e aprendizados do interior maranhense – o que inclui música e literatura oral – e obteve acesso à alfabetização formal e à escolarização só por volta de seus quinze anos. O tardio acesso à palavra escrita apenas aguçou o gosto e o desejo pela escrita. Salgado Maranhão investiu nos livros, visitou bibliotecas, conheceu autores e decidiu se graduar em Comunicação Social pela PUC-Rio e em Letras, pela Universidade Santa Úrsula, após sua mudança para o Rio de Janeiro, em 1973.

Esses detalhes servem para compreender de qual lugar fala este poeta – homem negro e do interior do Nordeste do Brasil – e como sua escrita é, de fato, atravessada pelas marcas de sua existência. A junção das experiências culturais ricas que teve em sua infância, o contato com a literatura oral, o trabalho com a terra e a agricultura, aliados às experiências nas grandes cidades, universidades e junto à leitura de escritores e poetas canônicos que encontrou ao longo de sua vida são atravessamentos que permeiam todo o seu universo poético e nos deixam perceber como sua escrita está atrelada à existência.

Os procedimentos técnicos que guiam a escrita de Salgado Maranhão partem de sua formação como sujeito em conjunto a uma memória cultural híbrida de múltiplos lugares, recheando seus poemas de experiências de vida e questões relativas à identidade. Martins e Britto (2020, s.p.) ainda afirmam:

A própria trajetória existencial deste poeta, oriundo do interior da cidade de Caxias, estado do Maranhão, de uma comunidade remanescente de quilombolas, é um caso extraordinário, tal como seu talento pessoal para a palavra poética, pois nem o fato de ter sido alfabetizado apenas aos 15 anos de idade o impediu de um encontro marcado com a música, o jornalismo, a literatura e, sobretudo, com a poesia. Dir-se-ia, em termos mais metafóricos e alegóricos, que Salgado Maranhão, testemunha ocular, participante e existencial, na pele e nas origens, das profundas e graves injustiças e desigualdades da sociedade brasileira, tem uma dessas aptidões convocadas a ser uma das vozes altissonantes da tribo.

O histórico diferenciado com a palavra escrita, por ter sido afastado dela na infância, talvez seja um dos motivos pelos quais, nos textos de Salgado Maranhão, se encontra uma valorização tão grande da palavra em si. Trata-se de um trabalho de esculpir cuidadosamente a linguagem, como um artesão paciente, sabendo que nelas é possível traçar um fio de vida para si mesmo.

Em *Sol Sanguíneo*, texto objeto deste trabalho, há, mais especificamente, uma relação com o ofício do poeta em seus escritos. Embora este artigo tenda a se debruçar mais minuciosamente sobre o poema de abertura, o livro como um todo carrega essa costura meta-poética, escrevendo, em muitos poemas, sobre esticar os limites da própria escrita. Souza (2012, p. 35) escreve sobre os poemas de *Sol Sanguíneo*:

O poeta tenta fazer do poema um meio para chegar ao cerne da vida, que, por sua vez, é misteriosa, indecifrável. Uma harmonia se estabelece ao espacializar em imagens tempos, a expansão vital e a contração mortal, não com um dualismo antagônico, pois os contrários não contradizem a existência; eles contêm esses tempos na própria existência. [...] Essa ligação íntima entre o tempo humano e o da poesia, ou entre os elos intermediários, no sentido forte da palavra, a temporalidade, a prática humana e as coisas percíveis da vida são os assuntos do poema.

Ou seja, nesta publicação, muito de sua temática está no entranhamento dos poemas na própria existência. Escrever (e acessar o texto) se tornaria aqui uma maneira diferente de existir por uma poesia que se propõe a estar no “cerne da vida”.

O primeiro cântico do poema *Sol Sanguíneo*, que está sendo considerado ao longo desta seção, finaliza com as seguintes estrofes:

O que move a lenda
é o fulgurar do incêndio, o raio
invicto
a fecundar a pedra.
Falo do que se inscreve no inabordável
como a lua no lago
alada.
Falo do que falam
caninos num tempo de *crotalus*.

Voltar ao fulminante alarde
da palavra (Maranhão, 2002, p. 15-16)

Por ser o último verso deste cântico um gesto de retorno à palavra, pode-se entender como primordial essa imagem estabelecida no poema. O verbo “voltar” é usado quatro vezes na primeira seção da poesia. Isso pode representar uma ideia de ciclo, a voz do poema sempre se movendo de volta às palavras.

As viagens de ida e volta em torno da palavra estão permeadas por um jogo de criação, o qual o poeta descreve a partir de elementos de reprodução masculino e feminino. Ao propor a imagem de *fecundar a pedra*, o poeta brinca com uma imagem de criação no inóspito. Ele também diz de seu jogo poético no lugar do falo – tanto no sentido de falar, ação verbal de dizer, quanto no sentido fálico, de órgão reprodutor do sexo masculino.

Essa fala, e o processo de criação em volta dela, é atravessada pelo tempo de serpentes, mais especificamente uma cascavel – animal cujo veneno neurotóxico faz com que suas vítimas tenham dificuldade de se locomover ou respirar. Em tempos aprisionantes e mortíferos, diz o poema, *voltar ao fulminante alarde da palavra*.

Em *A Lavra e o Livro*, Rafael Campos Quevedo (2023, p. 51) observa que, no universo poético de Maranhão, o movimento de retorno aparece em “metáforas da condição de poetar, não apenas no sentido técnico da palavra, mas numa dimensão mais profunda de acionamento via memória de origens e ancestralidades” – o que ocorre por meio de uma costura entre “o discurso poético e a voz da tribo”. Em *Sol Sanguíneo*, esse movimento também é realizado. Retornar à palavra para poetar a partir dela, com um movimento instantâneo e vivo, aceso, de mostrar-se.

Referências

APPADURAI, Arjun. **O medo ao pequeno número**. In: _____. *O medo ao pequeno número*. Ensaio sobre a geografia da raiva. Tradução de Ana Goldberger. São Paulo: Ilumnuras; Itaú Cultural, 2009. p. 45-68.

CARVALHO, João Batista Sousa de. **A poesia afro-brasileira de Salgado Maranhão: trilhas de identidade e memória em O mapa da tribo**. 138f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Mestrado Acadêmico em Letras, Universidade Estadual do Piauí, Teresina, 2015.

- COSTA, Jurandir Ferreira. Prefácio. In: SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se Negro**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- FANON, Frantz. **Pele negra Máscaras brancas**. EDUFBA, Salvador, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Tradução de Edmundo Cordeiro. São Paulo: Loyola, 1971.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- HOOKS, Bell. **Escolarizando homens negros**. Florianópolis: Estudos Feministas, 2015.
- HOOKS, Bell. **Olhares negros: Raça e Representação**. São Paulo: Elefante, 2019.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação – Episódios de racismo cotidiano**. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- MARANHÃO, Salgado. *Sol Sanguíneo*. Rio de Janeiro: Imago, 2002.
- MARTINS, Ricardo André Ferreira; BRITO, Luciana. **Os acordes líricos da obra poética em Salgado Maranhão**. Acta Scientiarum, Maringá, v. 42, n. 1, s.p., jan./jul. 2020.
- MBEMBE, Achile. **Necropolítica**. São Paulo: N-1, 2018.
- MORAES, Fabrício. **Arando a linguagem: uma leitura comparada entre as poéticas de Salgado Maranhão e Seamus Heaney**. 272f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-graduação em Letras, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2013.
- QUEVEDO, Rafael Campos. **A lavra e o livro**. Itabuna: Mondrongo, 2023.
- ROSA, Allan da. **Águas de homens pretos**. São Paulo: Veneta, 2021.
- SILVA, Antonio Ailton Santos. **Martelo e flor: Horizontes da forma e da experiência na poesia brasileira contemporânea**. 353f. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-graduação em Letras, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2017.
- SOUZA, Iracy conceição da. **Ciranda de Pedra**. Rio de Janeiro: UERJ, 2012. 84
- SOUZA, Iracy Conceição de. **A experimentação poética com o indizível: Ana Luísa Amaral, João Maimona e Salgado Maranhão**. 215p. Tese (Doutorado em Letras Vernáculas – Literaturas portuguesa e africana) – Programa de Pós-graduação em Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014. SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se Negro**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- WEST, Cornel. **Genealogia do racismo moderno**. Tradução de Luiz Felipe M. Candido. 2002. Disponível em: <https://luizcandido.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/09/genealogia-do-racismo-moderno-cornel-west.pdf> .Acesso em: 25 maio. 2021.