



OUTUBRO 2024 | VOL N° 15

ComSertões

Revista de Comunicação e Cultura no Semiárido

**METODOLOGIAS E EPISTEMOLOGIAS AFRODIASPÓRICAS E
CONTRA-COLONIAIS NA COMUNICAÇÃO**



AUTORIA: MÁRCIA GUENA.
LEGENDA: AGUADÊ DE OXUM, 2016, JUAZEIRO, BAHIA

UNEB - PPGESA - DCH III - EDUNEB - JUAZEIRO BA
VOL. 15 - N° 01 OUTUBRO 2024, ISSN ELET 2357-8963; ISSN IMP 2318-4507

**UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB DEPARTAMENTO DE
CIÊNCIAS HUMANAS – CAMPUS III
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO, CULTURA E
TERRITÓRIOS SEMIÁRIDOS (PPGESA)**

REITORA

Adriana dos Santos Marmori Lima

DIRETORA DO DCH III/CAMPUS III

Andréa Cristiana Santos

COORDENADOR DO PPGESA

Josenilton Nunes Vieira

EDITOR-GERENTE

João José de Santana Borges

EDITORA ASSISTENTE

Rafaela da Silva Lima

CONSELHO EDITORIAL CIENTÍFICO

César Bolano/ Universidade Federal de Sergipe (UFS)

Cicilia Peruzzo/ Universidade Metodista de São Paulo

Giovandro Marcus Ferreira/ Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Ismar de Oliveira/ Universidade de São Paulo (USP)

Maria Immacolata Lopes/ Universidade de São Paulo (USP)

Thomas Tufté/ Roskilde University Center da Dinamarca

Israel Rocha/Universidade Federal da Bahia (UFBA)

COMITÊ EDITORIAL DO DOSSIÊ



Carla Baiense Félix / Universidade Federal Fluminense (UFF)

Márcia Guena dos Santos / Universidade do Estado da Bahia (UNEB)

Marcus Vinícius Pereira / Universidade do Estado da Bahia (UNEB)

Zilda Martins / Universidade Federal do Rio de Janeiro (GEMS/LECC/UFRJ)

PROJETO GRÁFICO DA CAPA

Jaqueline Aquino Rodrigues e Rafaela da Silva Lima

FOTOGRAFIA DA CAPA

Márcia Guena - Agudê de Oxum, 2016

APOIO

Pró-Reitoria de Pesquisa e Ensino de Pós-Graduação (PPG-UNEB) Programa de Pós-graduação em Educação e Cultura nos Territórios Semiáridos (PPGESA)

SUMÁRIO

ENCRUZILHADA: NOVAS ROTAS CONTRA A COLONIALIDADE

Céres Santos

DÁ UMA UMBIGADA NA OUTRA: MATRIZES SENSÍVEIS NAS ENCRUZILHADAS DO SAMBA DE RODA

Angelita Bogado, Scheilla Souza e Jorge Cardoso Filho

EPISTEMOLOGIA AFIRMATIVA DA NEGRITUDE

Zilda Martins e Patrícia Silva

POR UMA EPISTEME VISUAL NEGRA: PROPOSTA METODOLÓGICA A PARTIR DA “FABULAÇÃO CRÍTICA” E DAS “IMAGENS DE CONTROLE”

Nayara Souza e Márcia Guena

SAIR DO ARMÁRIO E ELABORAÇÃO DO OLHAR OPOSITOR: CENAS E LAMPEJOS PARA A COMUNIDADE QUE VEM

Pedro Augusto Pereira

A IMPRENSA NEGRA COMO INSTRUMENTO DE COMUNICAÇÃO ANTIRRACISTA NO DISCURSO BRASILEIRO

Valmir Araújo e Edna Mello

TODO TREM DA SUPERVIA TEM UM POUCO DE NAVIO NEGREIRO

Douglas Santos e Dandara Oliveira

A FACE INTERSECCIONAL DA REPRESENTAÇÃO: DIÁLOGOS ENTRE STUART HALL E O FEMINISMO NEGRO

Vinícius do Carmo e Regiane Garcêz

‘A LÍNGUA QUE TODOS ENTENDE’: MASCULINIDADES NEGRAS E DISCURSO MULTIMODAL COMO PERCURSO METODOLÓGICO

Marco Túlio Câmara

ENTREVISTA

COMUNICAÇÃO, UMA CIÊNCIA DISRUPTIVA: ENTREVISTA COM MUNIZ SODRÉ

Daniela Araújo, Deize Albernaz, Gabriel Corneira e Laís Xavier

RESENHAS

SOCIOLOGIA DA IMAGEM: UMA METODOLOGIA CONTRACOLONIAL DE ANÁLISE DE IMAGENS HISTÓRICAS

Andi Almeida

COMO SER UM EDUCADOR ANTIRRACISTA

Patrícia Costa

APRESENTAÇÃO

A revista ComSertões encerra o ano de 2024 com uma edição de convite ao debate público na esfera do conhecimento no campo da comunicação. A demanda reprimida de uma tessitura epistemológica para além da racionalidade técnica ocidental, de combate ao racismo, coloca na roda uma luta há tempos praticada nas encruzilhadas comunicacionais. Apresenta a necessidade de redefinição e ampliação de conceitos de quem pode ou não fazer ciência, reatualizando teorias e práxis.

Em uma nova era de emergência de potências disruptivas, não se pode perder de vista a construção de caminhos que considerem círculos de vivência e ancestralidade na produção do conhecimento. Intelectuais negras e negros, sujeitos de sua própria história, vem escrevendo e inscrevendo-se a fim de desvendar a naturalização de uma ciência única, branca, eurocentrada. A insurgência da temática acerca de novas epistemologias antecipa um tempo em que não haverá mais mulheres e homens inaudíveis, mas um novo *socius*, atuando na pólis e na cultura política antirracista do país.

Neste dossiê temático *metodologias para estudos das vozes afro diaspóricas e contra coloniais na comunicação*, organizado pelo Grupo de Pesquisa (GP) Comunicação Antirracista e Pensamento Afrodiaspórico, vinculado a Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares em Comunicação - Intercom, o leitor vai encontrar oito artigos de pesquisadoras e pesquisadores, duas resenhas de livros com abordagens anticoloniais e uma entrevista inédita sobre conceitos que levam a uma epistemologia do comum.

Abrimos essa edição com o artigo da pesquisadora Céres Santos, intitulado *Pedagogia das Encruzilhadas, Pesquisa Ativista e Pedagogia da Desobediência: caminhos libertadores para outro fazer educacional*, no qual a autora apresenta uma revisão bibliográfica das três obras que desafiam o cânone eurocêntrico e continua lançando bases para um pensamento afrodiaspórico. As duas primeiras obras, de “Leda Martins, *A cena em Sombra* (1995); e *Pedagogia das Encruzilhadas*, de Luiz Rufino (2019), tratam da Pedagogia das Encruzilhadas; Hale (2008) e D’Souza (2010) discutem a Pesquisa Ativista e Odara (2022) com a *Pedagogia da Desobediência, travestilizando a educação*”. Assim Céres se alinha à discussão decolonial, discutindo conceitos até pouco tempo não considerados como conhecimento.

No segundo artigo intitulado *Encruzilhada: novas rotas contra a colonialidade*, Verônica Maria Alves Lima, traz o conceito de encruzilhada como princípio epistêmico, constitutivo de metodologia imprescindível para analisar fenômenos comunicacionais. O conceito é pensado como suporte para a produção acadêmica de conhecimento de intelectuais negras/os.

O terceiro artigo, *Dá uma umbigada na outra: matrizes sensíveis nas encruzilhadas do samba de roda*, que tem como autoras e autor, Angelita Bogado, Scheilla Souza e Jorge Cardoso Filho, propõe refletir sobre a movência do samba de roda como forma de circulação de sentido e emergência de imagens decoloniais, trazido à cena acadêmica para tirar para dançar outras perspectivas. O trabalho recorre à metodologia das constelações fílmicas, de Souto (2019) e em cruzo, de Rufino (2018).

Já o quarto artigo, *Epistemologia afirmativa da Negritude*, de Zilda Martins e Patrícia Silva, questiona a grade curricular acadêmica tradicional das universidades, fundamentada em autores/conceitos ocidentais, apagando outras produções de conhecimento. Convida os pares ao debate coletivo diante da urgência de uma nova epistemologia, numa perspectiva hermenêutica com foco na experiência ontológica do ser sujeito afrodescendente, suas ancestralidades e singularidades. Tenciona a construção de um moderno *ethos* acadêmico, ancorado no comum (Sodré, 2014).

O quinto artigo *Por uma episteme visual negra: proposta metodológica a partir da “Fabulação Crítica” e das “Imagens de controle” para análise das imagens*, de Nayara Souza e Márcia Guena sugere uma metodologia de análise de imagens mediatizadas de pessoas negras, a partir dos conceitos de “imagens de controle” (Collins, 2019), e de “fabulação crítica” (Hartman, 2022). As autoras propõem um método para leitura das imagens que circulam nos diversos meios midiáticos, a fim de evidenciar e localizar nestas os aspectos racistas, e estratégias para pensar em uma episteme visual negra.

Sair do armário e elaboração do olhar opositor: cenas e lampejos para a comunidade que vem é o título do sexto artigo, em que Pedro Augusto Pereira analisa o processo de saída do armário de Valter Rege, como contado em entrevista a Samuel Gomes, para o canal Guardei no Armário, no YouTube. O autor tem perspectiva orientada por uma *práxis* interseccional, em diálogo com a proposta de um método da igualdade, e encontra na análise do testemunho de Valter Rege a revelação acerca do estabelecimento de vínculos e de coletividade, que atravessa a saída do armário.

O sétimo artigo intitulado *A imprensa negra como instrumento de comunicação antirracista no discurso brasileiro*, Valmir Araújo e Edna Mello debatem o papel histórico e contemporâneo da imprensa negra como comunicação antirracista. A autora e o autor recorrem à pesquisa bibliográfica e apresentam histórico da imprensa negra, a relação com os movimentos sociais negros, ressaltando aspectos dos conteúdos produzidos ao longo da história até os dias presentes.

Já o oitavo artigo *Todo trem da Supervia tem um pouco de navio negreiro*, de Douglas Santos e Dandara Oliveira, se propõe a refletir acerca do Brasil atual, analisando entre vida cotidiana e escravidão, articuladas por vozes racializadas. a autora e o autor analisam narrativas que significam situações do dia a dia como encenações coloniais em virtude de entextualizações da escravidão. Apresentam dados desta memória para além de mero processo histórico, mas como uma incessante ameaça à vida de corpos racializados.

No nono artigo *A face interseccional da representação: diálogos entre Stuart Hall e o feminismo negro* Vinícius do Carmo e Rigiane Garcêz discutem como o paradigma interseccional pode contribuir para os estudos comunicacionais ancorados no conceito de representação, desenvolvido por Stuart Hall. A expectativa é que o conceito de interseccionalidade representacional de Carreira (2021) seja central nos estudos sobre representação, contribuindo com a complexificação das representações, ferramenta analítica e práxis-crítica em direção à justiça social.

No artigo “ ‘A língua que todos entende’: Masculinidades negras e discurso multimodal como percurso metodológico”, décimo da revista, Marco Túlio Câmara parte da análise de vídeos de uma série ligada ao projeto *Creators for Change*, do Youtube, para propor uma metodologia de análise, que tenha potencial de ser aplicada em outras pesquisas, a partir da “relação que se estabelece entre os discursos multimodais aliados às representações das masculinidades negras, culminando na produção de sentido ativista”.

Para além dos artigos, o dossiê oferece a entrevista inédita *Comunicação, uma ciência disruptiva: entrevista com Muniz Sodré*, realizada pelas pesquisadoras e pesquisador Daniela Araújo, Deize Albernaz, Gabiel Corneira e Laís Xavier. As/os autoras/es exploram conceitos de Sodré, dentre eles a “ciência do comum” e o racismo como “forma social escravista”, a fim de compreender a aplicação no uso de metodologias

epistemológicas afrodiáspóricas e contra-coloniais na Comunicação. A entrevista foi organizada em três partes: “cenários e mudanças”, “epistemologia afirmativa a partir da construção do comum” e “forma social escravista em contraposição ao racismo estrutural”.

E, finalmente, as leitoras e os leitores terão as resenhas das obras *Ch'ixinakax Utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores*, da socióloga Silvia Rivera Cusicanqui, e *Como ser um educador antirracista*, da educadora Bárbara Carine Pinheiro. A primeira resenha, de Andi Almeida, com o título *Sociologia da imagem: uma metodologia contracolonial de análise de imagens históricas*, enfatiza, reflexivamente, o conceito de Sociologia da Imagem – que é central na compreensão do livro – explorando-o e sistematizando-o como uma metodologia contracolonial de análise de imagens históricas. Diz a resenha que a autora faz uma análise historiográfica das rebeliões panandinas do final do século XVIII, destacando as más distribuições sociais oriundas do conjunto de reformas espanholas que provocaram um grande mal-estar coletivo.

Já a segunda resenha, apresentada por Patrícia Costa, expõe o pensamento de Bárbara Carine, no qual ela propõe uma ruptura com a estrutura educacional eurocêntrica hegemônica na sociedade, fazendo um convite à ação necessária e urgente de se repensar os processos educacionais vigentes no país. Acrescenta que o livro mostra um caminho de ação para educadores antirracistas ao relatar a construção de um currículo pedagógico decolonial que evidencia a potência da voz contra-colonial, realizando um trabalho de construção de uma sociedade futura com cidadãos mais conscientes.

Este dossiê *Metodologias para estudos das vozes afro diáspóricas e contra coloniais na comunicação* deseja/espera provocar novas leituras críticas da conjuntura brasileira, real e simbólica, como um desafio à reflexão e ao diálogo, criativo e transformador. A proposta é abrir espaço para coconstruir uma nova realidade acadêmica, um *ethos*, de fato, que espelhe a pluralidade de uma sociedade multirracial e represente um passo para a ruptura com o epistemicídio. E convidamos você, cara/o leitora/o, a fazer parte deste coletivo. Boa leitura!!!

Zilda Martins e Márcia Guena

PEDAGOGIA DAS ENCRUZILHADAS, PESQUISA ATIVISTA E PEDAGOGIA DA DESOBEDEIÊNCIA: CAMINHOS LIBERTADORES PARA OUTRO FAZER EDUCACIONAL

CÉRES SANTOS¹

RESUMO

Neste artigo, apresento uma revisão bibliográfica de três propostas metodológicas e pedagógicas que se encaixam no projeto de Decolonialidade, principalmente, por colocar novas lentes para observar ações que se configuram como epistemológicas pois focam, centralizam, priorizam o que até pouco tempo não era considerado como produção de conhecimento. Sendo assim, visito as obras de Leda Martins, *A cena em Sombra* (1995); e *Pedagogia das Encruzilhadas*, de Luiz Rufino (2019), para tratar da Pedagogia das Encruzilhadas; Hale (2008) e D'Souza (2010) para tratar da Pesquisa Ativista e Odara (2022) com a *Pedagogia da Desobediência, traanvestilizando a educação*.

Palavras-Chaves: Decolonialidade. Encruzilhadas. Pesquisa Ativista. Desobediência. Epistemologias.

RESUMEN

Neste estudio presento una revisión bibliográfica de tres propuestas metodológicas y pedagógicas que se enmarcan en el proyecto Descolonialidad, principalmente al colocar nuevos lentes para observar acciones que se configuran como epistemológicas al enfocar, centralizar, priorizar lo que hasta hace poco no se consideraba como producción de conocimiento. Por ello, visito las obras de Leda Martins, *A cena em Sombra* (1995); y *Pedagogía de la Encrucijada*, de Luiz Rufino (2019) para abordar la Pedagogía de la Encrucijada; Hale (2008) y D'Souza (2010) para abordar la investigación activista y Odara (2022) con la Pedagogía de la Desobediencia, la educación travesti.

Palabras clave: Descolonialidad. Cruce. Investigación activista. Desobediencia.

ABSTRACT

In this study I present a bibliographical review of three methodological and pedagogical proposals that fit into the Decoloniality project, mainly by placing new lenses to observe actions that are configured as epistemological as they focus, centralize, prioritize what until recently was not considered as production of knowledge. Therefore, I visit the works of Leda Martins, *A cena em Sombra* (1995); and *Pedagogy of Crossroads*, by Luiz Rufino (2019) to deal with *Pedagogy of Crossroads*; Hale (2008) and D'Souza (2010) to deal with activist research and Odara (2022) with the *Pedagogy of Disobedience, cross-dressing education*.

Keywords: Decoloniality. Crossroads. Activist Research. Disobedience.

¹ Ceres Santos é professora Doutora, integrante do quadro permanente do PPGESA.

INTRODUÇÃO

Considero que a Pedagogia das Encruzilhadas, a Pesquisa Ativista e a Pedagogia da Desobediência contribuem para a apropriação de novos saberes como ferramentas possíveis de serem acionadas em políticas públicas, para o enfrentamento de problemas sociais em curso, a exemplo do impacto do racismo estrutural na prática das colonialidades do ser/saber/poder e de gênero e das exclusões motivadas pela sexualidade.

Por isso, vamos destacar os pressupostos de cada uma dessas propostas, sejam elas pedagógica ou metodológica, uma vez que enquanto as proposições pedagógicas, aqui ressaltadas, estão voltadas para novos processos educacionais para a aprendizagem, focando mais na construção teórica, a abordagem metodológica aplica-se na prática de métodos, estratégias e técnicas para o acesso à produção e transmissão de novos conhecimentos. Ambas fundamentais para a edificação da Decolonialidade.

Essas iniciativas, ao mesmo tempo que fortalecem o projeto decolonial, dão solidez ao pensamento afrodiaspórico decolonial, “que abarca a longa tradição de resistência das populações negras e indígenas e, posteriormente, daqueles que Frantz Fanon (2005) nomeou como os condenados da terra” (Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2018, p. 10). Para os autores essa produção “são também projetos políticos, que trazem em seu bojo não somente a dimensão da resistência, mas também a dimensão da esperança (Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2018, p. 17).

Antes, porém, cabe ressaltar, mesmo que brevemente, que a decolonialidade é um projeto teórico e político latino-americano que se opõe ao eurocentrismo e ao processo de colonização, com suas práticas de dominação a partir, por exemplo, da hierarquização e exclusões por raça, gênero e classe. E, como diz Maldonado-Torres (2018, p.36), a proposta de decolonialidade não é “a busca por uma outra ordem mundial, é a luta pela criação de um mundo onde muitos mundos possam existir e, onde, portanto, diferentes concepções de tempo, espaço e subjetividade possam coexistir e também se relacionar produtivamente”.

Por sua vez Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel (2018, p. 10) alertam para o risco do projeto de decolonialidade se tornar, apenas, uma proposta

acadêmica, “que inviabiliza o *locus* de enunciação negro, deixando de lado sua dimensão política, isto é, seu enraizamento nas lutas políticas de resistência e reexistência das populações afrodiáspóricas e africanas, indígenas e terceiro-mundistas”.

O novo sistema de dominação social teve como elemento fundador a ideia de raça. Esta é a primeira categoria social da modernidade. Visto que não existia previamente – não há rastros eficientes dessa existência –, não tinha então, como tampouco tem agora, nada em comum com a materialidade do universo conhecido. Foi um produto mental e social específico daquele processo de destruição de um mundo histórico e de estabelecimento de uma nova ordem, de um novo padrão de poder... (Quijano, 2005a, p. 17).

Afinal, no Brasil, vivenciamos ações que buscam anular a luta antirracista. Em março de 2024, vimos uma imprensa dividida entre favorável e contrária a adoção da política de Ações Afirmativas (a Lei de Cotas (nº 12.711/2012), diante do caso do estudante cotista barrado pela comissão de heteroidentificação a ingressar no curso de Medicina da UPS (observatorioracialdamidia.com.br). Outra barreira, ressaltada por Guimarães (2015), é a que procura destacar a luta de classes, em detrimento do racismo. Mas essa tentativa não apagou os efeitos ‘materiais de racialização (Guimarães, 2015, p.170).

Isto é, seus efeitos de classe sejam porque as classes ganharam marcadores fenótipos mais duradouros (por exemplo, ser negro tornou-se sinônimo de pobreza), seja porque a discriminação racial impediu que etnias e raças desaparecessem, engolfadas põe forte solidariedade de classe (Ibidem).

PEDAGOGIA DAS ENCRUZILHADAS

Vou tratar da proposta Pedagogia das Encruzilhadas, de Luiz Rufino (2019, p.173) como o autor a sugere: “É um ato de estripulia, gargalhada, sopro e pernada que alude à dimensão resiliente e transgressora que é a luta contra o colonialismo. Uma luta em verso/ginga assente nas sapiências da poética do encanto”. Ou seja, uma ação que se efetiva dentro de concepções que fogem às amarras eurocêntricas.

Como afirma o autor (2019, p.29), “as ciências humanas centradas na racionalidade eurocêntrica são humanas para os brancos e desumanas para os não brancos. Ou, então: “a gramática colonial opera de forma sofisticada na produção de não existências, na hierarquização de saberes e nas classificações sociais. O racismo é a força

matriz do colonialismo”, (Ibidem). Nas práticas da colonialidade, houve a desumanização, negação e, até mesmo, a demonização das culturas que fugissem ao eurocentrismo, a exemplo das religiões de matriz africana.

Destituir Exu é destituir a vida, posto que, sem ele, o axé (energia vital) não pode ser dinamizado. Assim, reafirmo algo já dito anteriormente, uma educação (experiência humana) que não considera Exu, suas operações e efeitos é, em suma, uma educação imóvel, avessa à vida, às diversidades e às transformações (Rufino, 2019, p. 78).

Portanto, essa ação colonialista acredita na possibilidade de negar um dos elementos constituintes das religiões de matrizes africanas: o axé “a força dinâmica propiciadora dos acontecimentos e de toda a gama de possibilidades potencialmente forjadas no devir, a sua circulação, acúmulo, troca e imantação estão diretamente vinculados aos efeitos desencadeados pelas operações de Exu” (Rufino, 2019, p. 107). Essa negação busca anular a mobilidade e o refazer, presentes no axé e em Exu. Na verdade, nas fontes da Pedagogia das Encruzilhadas.

É preciso que se ressalte a originalidade da proposta de Rufino em trazer a cosmogonia africana presente no perfil, nas personalidades e movimentações do Orixá Exu para a construção de uma pedagogia educacional que desconstrua o que já foi dito sobre esse Orixá com a intenção de demonizá-lo assim como as religiões de matriz africana e seguidores/as e que reconheça, nas encruzilhadas, o espaço das intersecções e das mudanças. A proposta visibiliza o que a colonialidade invisibiliza.

Porém, entendo que foi Leda Martins que, ao se apropriar dessa personagem religiosa, que transita entre os mundos do humano e do divino, simultaneamente, apontou, nos 90 do século passado, para o poder das encruzilhadas, ao analisar a peça teatral de Abdias do Nascimento, em sua tese que faz um estudo comparativo entre os teatros negros brasileiro e norte-americano.

Ou seja, ela precisou mergulhar na personalidade mitológica de Exu para entender a proposta de Abdias do Nascimento. Conheceu as facetas e façanhas de Exu, aquele que quebra, para juntar as partes e identificar os sinais de aproximação e estranhamento entre as narrativas do Catolicismo e do Candomblé na citada peça teatral. No caso, movimenta e aproxima distintos. Segundo ela “Exu é o Orixá que interpreta o desejo dos homens e a vontade dos deuses, sendo um signo de mediação necessário para a emersão do sentido”

... é o princípio que propicia movimento e detém o poder de unir todas as partes” (Martins, 1995, p.115). Mas veja aí, também a genialidade de Nascimento que trouxe para o debate, para o palco do visível e das luzes, uma figura execrada pela colonialidade eleita para justificar a rejeição de todo um universo cultural e religioso negros. Segundo ela:

Exu simboliza um princípio estrutural significativa da cultura negra, um operador semântico da alteridade africana na sua interseção cultural nos Novos Mundos. Senhor das encruzilhadas e, principalmente, da encruzilhada dos sentidos e dos discursos ele é *trickster*, uma instância de mediação e significação através da qual a mitologia iorubá desliza pela religião cristã, mantendo uma enunciação diferenciada e descentralizadora (Martins, 1995, p. 56).

Rufino, por outro lado, mergulha no perfil, nas representações, de Exu para construir uma proposta metodológica, educacional e decolonial, que contempla o real e o mitológico, que se alimente nos universos cultural e religioso de matrizes africanas. Ele afirma (2019, p. 8) que “não há enfrentamento e transgressão ao colonialismo que não assuma posições contundentes e comprometidas com o combate ao cárcere racial (enclausuramento e desvio do ser) e às suas produções de injustiça cognitiva”. Já Martins (1995, p. 107) reconhece em Exu caminhos e fronteiras que atraí o protagonismo para reescrevê-lo... são o Orixá do movimento, das multiplicidades, eixo propulsor de desconstrução, reconstrução, recomposição e reconstituição...”

Enquanto Martins (1995) caminha pela dualidade, construção e desconstrução do mensageiro no campo do teatro, para entender a proposta de Abdias do Nascimento na peça o Sortilégio da Cor, Rufino (2019) identifica nos caminhos de Exu, nas encruzadas, os elementos que o caracterizam e que servem como referência para se debruçar sobre as culturas e religiões de matrizes africanas, e extrair delas elementos teóricos e metodológicos de uma outra concepção de mundo. E, também, de um outro fazer educacional que respeite, por exemplo, a oralidade, as relações coletivas e o devir das sabedorias africanas, no comportamento de Exu, que cria, recria e descreia, constantemente. Ele é o homem das três cabaças. É o Orixá que tem o axé, o movimento que cruza todas as atividades que poderão influenciar a potencialização ou a perda de axé.

Porém, a continuidade da vida enquanto possibilidade — resiliência e transgressão — é produzida pelas populações que foram subordinadas a esse regime a partir das vias do encanto. Assim, emerge a dimensão do culto à ancestralidade, à metafísica e às tecnologias macumbísticas que

forjam um arsenal de ações descoloniais que vitalizaram/vitalizam as formas de invenção e continuidade nas frestas (Rufino, 2019, p.74).

Rufino concebe a educação como o axé que trabalha na vitalização dos seres. Porém, devido ao processo de colonização, necessita das proezas de Exu, movimentos e cruzos, para romper com as amarras à diversidade. Entendo que Martins, estimulada por Nascimento, trouxe para o debate as possibilidades de um novo caminho propostas pelo mito de Exu. Coube a ela – estimulada por Nascimento - propor as ‘encruzilhadas’ enquanto lugar das viabilidades. O perfil de Exu, em Martins (1995), operou como uma categoria de análise necessária para a compreensão da peça teatral *O Sortilégio da Cor*. Sem a apropriação da cosmogonia, Martins não entenderia os discursos que circulam na peça *O Sortilégio da Cor*. E foi nessa apropriação que a autora entendeu o papel das encruzilhadas.

Já Rufino constrói a proposta Pesquisa das Encruzilhadas - o ‘balaio tático’ - alicerçada nos ‘cruzos’, ‘rolês’ e ‘ebós’ epistemológicos, sendo o cruzo o espaço da diversidade de saberes e suas interações, a encruzilhada e seus conhecimentos. Já os rolês epistêmicos são aqueles momentos, aquelas possibilidades das virações, das mudanças onde o corpo, a ginga aponta novos caminhos. Os rolês têm uma inspiração na Capoeira: “assim, o conceito encarna as manhas do jogo de corpo para praticar no campo dos conhecimentos outras virações que potencializem a prática das frestas” (Rufino, 2016, p.7). E, por último, os ebós epistemológicos, entendidos como “as múltiplas tecnologias inventadas e praticadas como possibilidade para a potencialização das energias que nos movem na/para a abertura de caminhos e acúmulo de força vital” (Rufino, 2019, p. 45). O autor defende a diáspora africana como uma encruzilhada que “problematiza as ambivalências e contradições presentes no que foi projetado enquanto impossibilidade e se reinscreveu enquanto invenção” (Rufino, 2019, p.9). Para ele:

A diáspora negra é um acontecimento em aberto, é um contínuo. A potência inventiva dessa grandiosa encruzilhada transatlântica enreda muitos outros cruzos que apontam muitos outros cursos possíveis. Assim, a diáspora continua a reverberar poderes de reinvenção da vida, seja cruzando e invocando potências ancestrais, seja produzindo novos sentidos a partir de um imaginário em África (Ibidem).

Nessa ressignificação da diáspora africana, Rufino (2019) amplia o entendimento, o significado de terreiro, para além da ideia de ser o espaço de culto aos Orixás (Ketu), Inquices (Bantu) e Voduns (Jeje).

Assim, a noção de terreiro assente na pedagogia das encruzilhadas não se limita somente à fisicalidade do que se compreende como espaço de culto das ritualísticas religiosas de matrizes africanas, mas abrange todo “campo inventivo”, seja ele material ou não, emergente das criatividade, das necessidades e dos encantamentos dos tempos/espacos. Na perspectiva aqui traçada, o termo se pluraliza, excedendo as compreensões físicas para transbordar, em outros sentidos, para os campos simbólico e político (Rufino, 2016, p. 10 e 11).

Na elaboração das Pedagogia das Encruzilhadas, Rufino (2019) se preocupou com os corpos e seus potenciais de carregarem saberes e resistências. Apesar da negação eurocêntrica são “corpos que se erguem dos destroços, dos cacos despedaçados e inventam outras possibilidades no movimento inapreensível da ginga (Rufino, 2019, p. 5). Movimentos corporais que se aproximam das estratégias de sobrevivência tão presentes na Capoeira e que, mesmo tendo sido mutilados, são os criadores de uma nova possibilidade.

Rufino sistematizou o devir de Exu e nos oferece uma proposta educacional que contempla elementos das culturas e religiões de matriz africana, ressignificados, e conjuga o verbo esperar, segundo o qual é possível um outro viver, baseado nos princípios difundidos em uma outra concepção de mundo, no qual a educação esteja articulada com a vida, o conhecimento e arte, nas suas diversidades. “Assim, a perspectiva das encruzilhadas emerge como potência educativa, uma vez que abre caminho para outras invenções que transgridem o desvio existencial e o dismantelo cognitivo incutido pela ordem colonial (Rufino, 2019, p. 19).

PESQUISA ATIVISTA

Por sua vez, a pesquisa ativista tem um percurso na América Latina, que a aproxima da necessidade de se ter metodologias que evidenciem a diversidade de realidades latino-americanas. Nesse sentido, o colombiano Fals Borda (1978) desponta como um pesquisador que buscou registrar as lutas sociais locais a partir de proposições metodológicas, também locais. Fals Borda, já em 1970, estava inconformado diante da

necessidade de se desenvolverem pesquisas sociológicas comprometidas com os processos sociais em curso na América Latina, como forma de descolonizar o conhecimento. Nesse percurso, propôs a investigação-ação, também chamada de pesquisa militante e que, recentemente, serviu de lastro, de referência à pesquisa ativista.

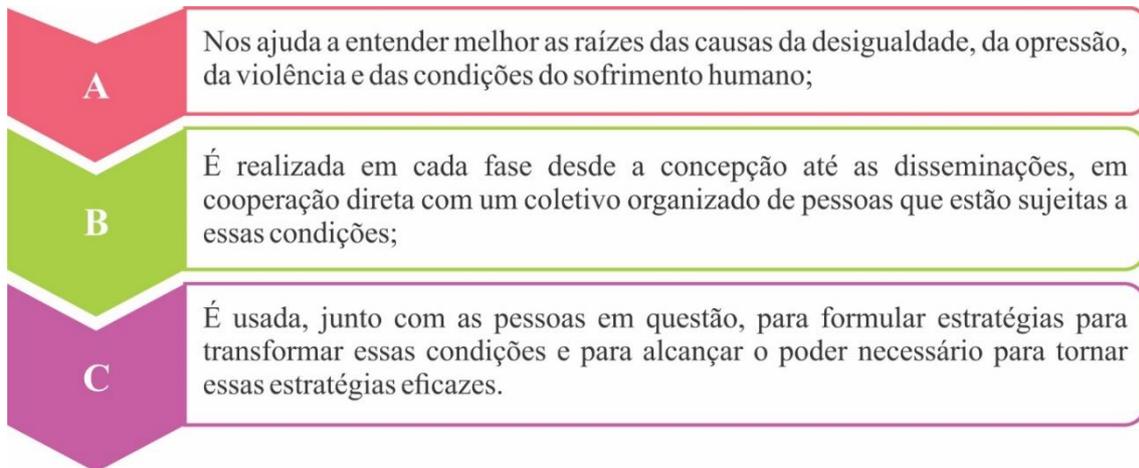
A investigação-ação, assim como a pesquisa-ação, tem a intenção de esclarecer problemas técnicos e sociais, com importância relevante em termos científicos, e essa intenção conta com grupos de pesquisadores(as) e integrantes da situação-problema interessados(as) na resolução das questões apresentadas (Thiollent, 2011). Afora isso, a pesquisa ativista se caracteriza por admitir o envolvimento do(a) pesquisador(a) com o grupo em análise, designado como “participante”, e não mais como “objeto de estudo”. Esse deslocamento e mudança de papel pode provocar a troca de conhecimentos.

Os(as) participantes aprendem habilidades e práticas típicas de uma pesquisa e, assim, têm uma presença mais ativa na produção de conhecimento. Nesse deslocamento de papéis, onde os(as) participantes são parte ativa dos estudos, pode-se gerar uma cumplicidade que resulte em transmissão de informações mais internas, de grande importância a uma pesquisa (Hale, 2001).

Outra característica da pesquisa ativista é que o acesso aos dados que surgem com o desenvolvimento do estudo deve ser apresentado aos(as) participantes, provocando o debate e a reflexão dos significados dessas novas informações, na perspectiva de que os estudos contribuam na superação de problemas dos/as participantes. Observe que as várias modalidades têm em comum o caráter participativo do pesquisador e da pesquisa.

Ou seja, os dados apurados devem contribuir para a formulação de estratégias voltadas para transformar, resolver problemas. Esse movimento, para Hale (2001), leva a Pesquisa Ativista não só para a produção de conhecimento, mas para assegurar que esse conhecimento se transforme em uma intervenção social. Hale (2001, p. 13) salienta que a Pesquisa Ativista comporta vários métodos:

Quadro 1



Quadro extraído de Santos (2020, p.31)

Um outro aspecto da Pesquisa Ativista diz respeito a sua disposição em enfrentar dogmas eurocêntricos relacionados a objetividade, imparcialidade e neutralidade do(a) pesquisador(a), como determinantes à validação de novos estudos. Hale (2001) discorda e salienta que a relação prévia do(a) pesquisador(a) com os(as) participantes “tem o potencial de levar a melhores resultados de pesquisa, um conhecimento empírico mais profundo do problema, bem como o entendimento teórico que seria difícil de conseguir” (Hale, 2001, p. 13).

Para o autor a Pesquisa Ativista transporta uma demanda específica pelo rigor empírico e por um processo metodológico bem desenvolvido que podem servir de guia para uma compreensão ampliada do problema em questão e, também, promover uma clareza e confiança na hora das escolhas das proposições a serem identificadas como estratégias, assim como as justificativas que levaram a uma determinada escolha Hale, 2001).

D’Souza (2010, p. 160) constata que a Pesquisa Ativista tensiona dois tipos de regras, as da cidadania e as das instituições profissionais, e que ela tem duas vertentes, a “proativa” e a “reativa”. A primeira, se origina de cima para baixo e, por isso, não se contrapõe ao *establishment*. Já a vertente reativa, se insurge de baixo para cima, colocando em xeque a ordem estabelecida. Pode provocar mudanças, pois permite a identificação de como ocorre “a opressão, das fontes de poder dos opressores da sua base

de suporte, de quem se sente por eles constrangido e em que medida, e das suas limitações” (D’Souza, 2010, p. 161).

Para a autora, a Pesquisa Ativista, com intenção reativa, vai localizar como se dão as opressões mas, também, quais são as fontes e tipo dessas ações. A autora compreende a Pesquisa Ativista como uma ação movida por uma busca e reconhecimento de um outro jeito de se fazer ciência.

[...] a natureza e o alcance da transformação social bem como o tipo de transformações sociais que a ação pode gerar, dependem da natureza da pesquisa, mas dependem igualmente das relações e das experiências sociais do pesquisador enquanto sujeito humano e na medida em que ele se identifica com o conhecimento (D’Souza, 2010, p.169).

Uma das virtudes da Pesquisa Ativista, é que ela percorre novos caminhos voltados para a inclusão de temas, como o enfrentamento do racismo estrutural e de outros problemas que devem ser expostos e combatidos no meio acadêmico e, assim, fazer com que essa produção contribua para as mudanças sociais. Para isso, a Pesquisa Ativista, com recorte reativo, vai na raiz desses eventos excludentes.

Para Santos (2018, p.13), a pesquisa ativista “é uma possibilidade real de exercitar seus princípios, de ingressar em setores invisibilizados das sociedades e se confrontar com surpresas e dilemas típicos das pesquisas sociais, de buscar soluções coletivas e sonhar que é possível intervir em um mundo tão distante da ideia de humanidade”. Para Hale (2001), é preciso que se tenha em mente que não existem garantias de que o resultado da aplicação da Pesquisa Ativista será bem sucedido, ou que o objetivo de sua aplicabilidade trará um impacto positivo e prático. É preciso, então, que os(as) estudiosos(as) renunciem à relativa segurança dos métodos convencionais e aceitem conviver com os riscos das inovações.

Sobre os possíveis riscos, Hale (2001) cita alguns: como agir quando identificamos que a pessoa ou instituição participante não é ética politicamente? E se você encontrar informações que possam prejudicar os interesses das pessoas ou instituição com quem você desenvolveu um relacionamento privilegiado? E se uma parte da sua pesquisa revelar influências que dão forma à consciência de seus "assuntos privilegiados" de maneira que orientam a desconfiança ou faltam as principais implicações práticas de

suas descobertas? Alves listou uma série de dúvidas sobre os limites da pesquisa ativista, quando desenvolveu uma pesquisa junto a uma *gang* em Cali (Colômbia), voltada para denunciar as arbitrariedades da polícia local e da elite.

Alves viu sua ação questionada pelo grupo participante, ao mesmo tempo em que questionou as possibilidades da Pesquisa Ativista, já que se viu atuando em um limite tênue entre o desvio e a ilegalidade, mesmo que para denunciar o abuso policial e das classes dominantes contra populações negras em Cali. Nota-se que o desenvolvimento de uma Pesquisa Ativista pode esbarrar em impedimentos, decorrentes do tipo do contexto pesquisado, da realidade dos(as) grupos participantes.

PEDAGOGIA DA DESOBEDIÊNCIA

Odara (2020) construiu a proposta Pedagogia da Desobediência, alicerçada na certeza de que a “educação deve se caracterizar como instrumento fundamental nos processos de socialização e valorização das diferenças” (Odara, 2020, p. 90) e, também, de que, para reverter o atual panorama, de uma educação ainda excludente à diversidade presente na sala de aula, é preciso se inspirar nos pressupostos dos feminismos negros.

Nesse percurso, Freire (1997) e hooks, por exemplo, trazem elementos para o amálgama crítico e emancipador proposto por Odara (2020). Afinal, Freire dedicou sua vida a viabilizar propostas para a efetivação de uma educação libertadora, emancipatória capaz de reverter “comportamentos, normas, hierarquias e preconceitos pautados pela discriminação, pelo autoritarismo e pelo elitismo” (Freire, 1997, p. 120).

Construir uma educação libertadora passa, obrigatoriamente, por uma compreensão de que a educação não pode se manter como palco de reprodução dos valores colonialistas, “portanto, se admitimos que a escola não apenas transmite conhecimentos, nem mesmo apenas os produz, mas que ela também fabrica sujeitos, produz identidades étnicas, de gênero, de classe... (Lopes, 1987, p.89), é possível mudá-la. E essa mudança é estrutural, mas também requer a ação do/a docente e do/a discente.

hooks (2013) nos conta sobre o seu processo pessoal como professora até chegar a uma proposta de transgressão da educação. Como ativista negra, sua experiência pessoal, acrescida das proposições de Freire (hooks, 2013) teceu uma crítica à sociedade, ao sistema racista norte-americano, à educação, aos/as educadores/as. E essa crítica

comportava uma nova compreensão dos papéis (professor x aluno) e uma visão de acolhimento às diferenças presentes na sala de aula.

Odara (2020) se apropria dessas concepções e coloca outro elemento na sua proposta: os feminismos negros, mais especificamente o pensamento de Lélia Gonzalez (1998) sobre amefricanidade:

As categorias políticas e culturais da *Amefricanidade* (“*Amefricanity*”), são de fato, democráticas exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A MÈRICA, e como um todo (Sul, Central, Norte e Insular). Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de *Amefricanidade* incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada... (Gonzalez, 1998, p. 76).

Ou seja, Gonzalez recorre a uma identidade indígena e africana para conectar esses grupos presentes nas Américas. Sendo assim, a amefricanidade tem um caráter de resgate e reafirmação das raízes indígenas e africanas presentes na diáspora negra nas Américas. Para Cardoso (2014):

Amefricanidade, categoria cunhada por Lélia Gonzalez nos anos de 1980, que se insere na perspectiva pós-colonial, surge no contexto traçado tanto pela diáspora negra quanto pelo extermínio da população indígena das Américas e recupera as histórias de resistência e luta dos povos colonizados contra as violências geradas pela colonialidade do poder (Cardoso, 2014, p. 969/5).

É com essa base que Odara (2020) justifica a inserção do movimento travesti, destacando a urgência de uma

[...] educação cuja intenção é confrontar toda a marginalização de corpos dissidentes nos espaços educacionais. Uma perspectiva nascida da negação social o que faz dessa negação o fio condutor para uma perspectiva educacional de desobediente e travestilizada. A Pedagogia da Desobediência nasce mergulhada em perspectiva da pedagogia feminista decolonial (Odara, 2020, p. 94).

A autora ressalta que a Pedagogia da Desobediência reforça pressupostos dos feminismos negros, a exemplo do respeito às vivências das mulheres negras na formulação de propostas voltadas para reverter o cenário atual, onde diferença ainda é sinônimo de inferioridade ou motivação para exclusões. Nesse sentido, Odara (2020, p.95) ressalta que “a Pedagogia da Desobediência diz respeito a um processo

desobediente que promove perspectivas educacionais sob a luz da organicidade insurgente das travestis”.

Odara explica, recorrendo novamente a Cardoso (2019), que a proposta não se esgota no ambiente escolar, porém esse local é estratégico para a luta política voltada para travestilizar a sociedade, rompendo com lógicas colonial, sexista e racista. E travestilizar “é evidenciar os impactos da luta do movimento de travesti nas políticas educacionais que contrapõe e subverte todo processo de negação do acesso e permanência de travestis e pessoas trans no ambiente educacional, tensionando o direito à educação” (Odara, 2020, p.96).

Então, voltamos a Paulo Freire quem, para Odara (2020), ao propor uma educação libertadora, possibilitou que essa proposta pudesse vir a ter um efeito dominó, capaz de cair por terra todas as amarras e valores excludentes e hierárquicos típicos do colonialismo. Nessa perspectiva, Odara (2020) propõe a travestilização dos espaços educacionais, a contraposição do ‘cis’tema’, um dos nós que precisa ser desfeito, quando a discussão é insurgência dos grupos historicamente excluídos pelo modelo de colonização europeu. Afinal, não é mais admissível que crianças, jovens e adultos continuem fugindo da escola por conta das violências. Pois,

[...] se acreditamos que a prática escolar é historicamente contingente e que é uma prática política, isto é, que se transforma e pode ser subvertida; e, por fim, se não nos sentimos conformes com essas divisões sociais, então, certamente, encontramos justificativas não apenas para observar, mas, especialmente, para tentar interferir na continuidade dessas desigualdades (Lopes, 1987, p. 89-90).

Nesse sentido, a Pedagogia da Desobediência se molda como um processo insurgente, disposto a travestilizar o campo educacional, promovendo mudanças tanto pedagógicas - interferindo nos processos de ensino e aprendizagem a partir de uma motivação libertadora -, como metodológicas – afinal, não é mais possível a produção de conhecimento recorrendo a antigas e comprometidas metodologias, que não se preocupam com a diversidade - e epistemológicas. Se estamos prospectando novos percursos, com novos olhares e disposições, na verdade, estamos reformulando o *modus operandi* de produzir conhecimento e ciência, em uma perspectiva decolonial.

A travestilização da educação, segundo Odara (2020), na verdade, é um processo de descompasso frente às políticas públicas cisgenerificadas que almeja a vivência

respeitosa do gênero no espaço educacional. A Pedagogia da Desobediência, com a travestilização da educação

[...] envolve o marco de toda uma luta que abarca o direito a ser, a existir, a transgredir as rupturas de uma sociedade binária colonial, que as expulsa do ambiente escolar mas sem as fazer perder de vista práticas elaboradas e fundadas sob direito ao gozo plena à cidadania. Abrindo assim, portas e conduzindo todo o processo para que as suas sucessoras possam chegar em locais que para elas lhes foi negado historicamente (Odara, 2020, p.109).

Observem que a Pedagogia da Desobediência, ao se constituir a partir das formulações dos feminismos negros, da proposta de amefricanidade de Lélia Gonzalez e de proposições de Freire e hooks, de respeitar e reconhecer as vivências pessoais, se torna mais uma ação do que Lino (2017) denomina de movimento negro educador. Aquela em que são construídas demandas da sociedade civil para serem adotadas como políticas públicas. “Tais ações têm como foco a população negra, mas não se restringem a ela. Visão à construção da sociedade e da educação como espaços/tempos mais igualitários, democráticos e justos para todos” (Lino, 2017, p.38).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A aproximação dessas três propostas distintas possibilita pensar que a construção de um projeto gigantesco e diverso, como é a experiência humana, e vital para a decolonialidade, traz proposições de caminhos e encruzilhadas para se conhecer realidades caracterizadas pela ancestralidade, identidade e resistência tão presentes nas populações negras e indígenas latino-americanas.

Pesquisa Ativista, Pedagogia das Encruzilhadas e Pedagogia da Desobediência, para travestilizar a educação, são ações teórico-metodológicas e pedagógicas fundamentais para quem enfrenta o racismo e conjuga, em todos os tempos, o verbo esperar.

As propostas surfam na possibilidade de que a diversidade da sociedade, presente na sala de aula, deve ser respeitada e, para isso se tornar uma realidade, vai depender de intervenções que alteram não só a busca de dados, mas o fazer da ciência. Afinal, são proposições que removem da terra as bases do processo de colonialidade. As três

propostas falam da possibilidade de releituras culturais de povos secularmente negligenciados; da superação e quebra de barreiras edificadas pela colonização europeia.

REFERENCIAL BIBLIOGRÁFICO

ALVES, Jaime do Amparo. **Para uma antropologia fora da lei/educação (ativista)**. [S.l.; s.n.; s.d].

CARDOSO, Claudia Pons. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, 22(3): 320, set/dez, p. 965-986, 2014a.

COSTA, Joaze Bernardino-; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. Coleção Cultura Negra e Identidades, São Paulo: Autêntica, 2018.

FALS Borda, Orlando. **El problema de cómo investigar la realidad para transformarla**: por la praxis. Bogotá, Colombia, Ediciones Tercer Mundo, 1978.

D'SOUZA, Radha. As prisões do conhecimento: Pesquisa Ativista e a revolução na era da globalização. In SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. 1 ed. 4 imp. São Paulo: Cortez Editora, 2010. P.119 a 143.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. 252 Edição. Paz e Terra, Coleção Leitura, 1996.

GUIMARÃES. Antonio Sérgio Alfredo. Formações nacionais de classe e raça. **Tempo Social**, revista de sociologia da USP, São Paulo, v. 28, n. 2, 2015. p. 161-182. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ts/article/view/109752/117476>>. Acesso em: 30 jan 2024.

HALE, Charles R. (org.). **Engaging contradictions**: theory, politics, and methods of activist scholarship. Global, area, and international archive. Berkeley: University of California Press, 2008.

HALE, Charles. **What is activist research?** New York: Social Science Research Council, 2001.

hooks, bell. **Ensinando a transgredir** – a educação como prática da liberdade. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2013.

LOPES, Guacira. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. Editora vozes, 2003.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSFUGUEL, R. (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. p. 27-53.

MARTINS, Leda. **A cena em sombra**. Editora Perspectiva, 1995.

ODARA, Thiffany. **Pedagogia da Desobediência, travestilizando a educação**. Editora Devires, 2020.

QUIJANO, Anibal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. **Revista Estudos Avançados USP**, São Paulo, n. 55, set/dez, 2005.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Mórula Editorial, 2019.

SANTOS, Céres. **Pesquisa ativista e a comunicação de Ong's de mulheres negras brasileiras**. Revista Extraprensa, junho de 2018.

THIOLLENT, Michel. **Metodologia da pesquisa-ação**. 18. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2005.

VARGAS, João Helion Costa. **Activist Scholarship: limits and possibilities in times of black genocide**. In: HALE, Charles R. (Ed.). *Engaging Contradictions: theory, politics, and methods of activist scholarship*. Los Angeles: University of California Press. 2008, p. 164 a 182.

ENCRUZILHADA: NOVAS ROTAS CONTRA A COLONIALIDADE

VERÔNICA MARIA ALVES

LIMA²

RESUMO

Este artigo se debruça sobre o conceito de encruzilhada, que emerge das tradições afrodiaspóricas, localizando-o como princípio epistêmico que contém uma metodologia fundamental para a análise dos fenômenos comunicacionais, bem como para apoiar as produções acadêmicas de intelectuais negras e negros. A primeira parte apresenta as principais definições de encruzilhada e seus efeitos práticos; a segunda parte apresenta a contradição como característica fértil para a prática do método encruzilhado; e a terceira situa o próprio corpo como aspecto fundamental para o exercício do método.

Palavras-chave: Encruzilhada; Comunicação; Metodologia; Exu.

RESUMEN

Este artículo examina el concepto de encruzilhada, que surge de las tradiciones afrodiaspóricas, situándolo como un principio epistémico que contiene una metodología fundamental para analizar los fenómenos de la comunicación, además de apoyar las producciones académicas de los intelectuales negros. La primera parte presenta las principales definiciones de encruzilhada y sus efectos prácticos; la segunda parte presenta la contradicción como característica fértil para la práctica del método encruzilhado; y la tercera parte sitúa el propio cuerpo como aspecto fundamental para el ejercicio del método.

Palabras-clave: Encrucijada; Comunicación; Metodología; Exu.

ABSTRACT

This article looks at the concept of crossroads, which emerges from Afro-diasporic traditions, locating it as an epistemic principle that contains a fundamental methodology for analyzing communication phenomena, as well as supporting the academic productions of black intellectuals. The first part presents the main definitions of encruzilhada and its practical effects; the second part presents contradiction as a fertile characteristic for practicing the encruzilhado method; and the third part situates the body itself as a fundamental aspect for practicing the method.

Keywords: Crossroads; Communication; Methodology; Exu

INTRODUÇÃO: ESTABELECENDO NOVAS ORDENS

² Universidade Federal Fluminense. veronicalima@id.uff.br

Reposta na História brasileira como um continuum africano – logo, como uma atitude de resistência à ideologia europeia e de preservação da identidade étnica –, a ordem simbólica negra desenvolveu-se aqui de forma dissimétrica, tanto em relação à História da África quanto à do Brasil. Um desenvolvimento simétrico teria feito desse continuum apenas uma religião, uma formação mística, dentre outras. (...) No interior da formação social brasileira, o continuum africano gerou uma descontinuidade cultural em face da ideologia do Ocidente, uma heterogeneidade atuante.
(Muniz Sodré, A Verdade Seduzida, 1988, pp. 132-133)

É, no mínimo, curioso que ainda hoje, quase na metade da segunda década do século XXI, o apontamento feito por Muniz Sodré na década de 1980, e que abre este artigo, ainda seja tão atual – e, talvez, outra expressão desse fato curioso seja o tema a que se refere, e que ainda encontra certa resistência dentro e fora do campo acadêmico. O *continuum* abordado por Sodré ainda carece de profundas reflexões que permitam nomeações e construções conceituais, o que demonstra que, ainda que tenhamos referências teóricas muito importantes ao longo tempo – como o próprio Muniz Sodré, a ordem simbólica desenvolvida pela população negra em diáspora foi, durante muito tempo, excluída da institucionalidade acadêmica.

Sendo assim, a existência de um dossiê como este, lançado mais de 30 anos depois da afirmação de Muniz Sodré, ganha uma especial relevância – não no sentido de receber uma “legitimação” da estrutura acadêmica, mas por fazer com a que o debate teórico contemple e integre, de fato, a história da maioria da sociedade, sistematicamente ignorada e invisibilizada. Nesse sentido, o debate proposto neste artigo, assim como o próprio dossiê, se configura como parte desse *continuum*, ou seja, uma forma de resistência à ordem hegemônica que lançou as estruturas e predominou, durante anos, nas dinâmicas de produção de conhecimento, em especial no modelo universitário.

Essa ordem simbólica, em que localizo este dossiê e também este artigo, se assenta na encruzilhada, princípio dinâmico e epistêmico (Martins, 1995, 1997) a partir do qual emergem formas de existência, resistência e re-existência, ou seja, posturas epistêmicas diante da vida, e que podem se manifestar, na área de comunicação, como metodologia. Dessa maneira, a encruzilhada, como epistemologia e como metodologia, se apresenta também como descontinuidade no projeto ideológico ocidental – que é também colonial, como veremos a seguir. Assim, reconheço que as reflexões deste dossiê também

constituem o espectro encruzilhado que busca constantemente fissurar a racionalidade ocidental.

Como parte desta busca, este artigo mergulha na ordem estabelecida *na e pela* encruzilhada, em três partes: a primeira, reflete sobre o conceito em si, destacando as principais definições e características; a segunda parte apresenta a contradição como característica fértil para a prática do método encruzilhado; e a terceira situa o próprio corpo como aspecto fundamental para o exercício do método.

ENCRUZILHADA: EXISTÊNCIA, RESISTÊNCIA E RE-EXISTÊNCIA

A encruzilhada, como campo semântico próprio da diáspora africana, se relaciona diretamente ao orixá Exu, o dono das encruzilhadas, o princípio dinâmico da própria vida, segundo a tradição iorubá, responsável pelos movimentos e mediações e, por isso, considerado o orixá da comunicação.

Exu é um princípio dinâmico de individualização e, simultaneamente, de comunicação e interpretação. Seu caráter: de ambivalência, multiplicidade, e sua função, no panteão dos orixás, como elemento de mediação entre os universos humano e divino e como instância propulsora e promulgadora de interpretação fazem dele um *topos* discursivo e figurativo que intervém na formulação de sentido da cultura negra. Ele detém o saber que permite decifrar as tábuas de adivinhação de Ifá. Exu é jogo, é signo, é estrutura. Esse orixá metaforiza a própria encruzilhada semiótica das culturas negras nas Américas, sendo um princípio dialógico e mediador entre os mitemas do Ocidente e da África. (Martins, 1995, p.56)

Ou seja, de acordo com Leda Maria Martins (1995), Exu, a própria encruzilhada, é, a um só tempo, um lugar (*topos*) a partir do qual são construídas narrativas, mas também um mediador que joga, confere sentidos e estrutura as relações e espaços na diáspora africana, sobretudo a partir de seus mitos. E é a partir desse entendimento que proponho a encruzilhada como metodologia para a comunicação: por um lado, a encruzilhada instiga um posicionamento, a partir do qual é possível situar as práticas e produtos comunicacionais; por outro lado, esse lugar é espaço que produz e faz a mediação de sentidos que se encontram e se cruzam em diferentes contextos, mas sempre em sentido encruzilhado.

Esse entendimento da encruzilhada, cuja origem está assentada em Exu, é fundamental para localizar a semântica que se instalou a partir da diáspora que teve o Brasil como destino final. O país foi a região do mundo que mais recebeu populações africanas escravizadas em diáspora. Segundo o Banco de Dados do Tráfico Transatlântico de Escravos³, cerca de 4,87 milhões de pessoas raptadas do continente africano foram desembarcadas no território brasileiro para serem escravizadas no período entre 1501 e 1866. Esse número é expressivo para o entendimento da encruzilhada exuística: Emily Marshall (2010) mostra que a diáspora de Exu coincide com a diáspora forçada dos povos africanos sequestrados e escravizados por colonizadores europeus.

Segundo a autora, o orixá inclusive manteve seu caráter *trickster* – ou seja, que desobedece e desafia normas e regras, bagunçando sentidos e entendimentos – em outros territórios das Américas, em especial Jamaica e Haiti. E foi justamente esse caráter afrontador da ordem vigente que serviu, nos territórios em que Exu também chegou em diáspora, como possibilidade para africanos resistirem à subalternização e à morte que a colonização lhes reservava. E essa é uma característica fundamental para o entendimento da encruzilhada como metodologia para os estudos em comunicação: a possibilidade de nomear e descrever situações e fatos que têm como compromisso primeiro resistir à morte, seja ela simbólica ou literal. Para manter esse compromisso é necessário abertura para a desobediência epistêmica, como falarei mais adiante.

Desde o grande trauma do sequestro em África e da estruturação da violenta e racista sociedade colonial, a vida de pessoas negras passou a ser possibilidade de expressão do compromisso da encruzilhada. Como reflete Leda Maria Martins (2021), a memória presente nos corpos que sobrevivem é a instância encruzilhada que, ao cultuar e ter consciência de sua ancestralidade, preserva a vida e suas epistemes ameaçadas. O corpo que resiste e re-existe é também a encruzilhada – seja ele o corpo que ritualiza, ou o corpo cultuado, ou o corpo coletivo que carrega a história de resistência diante do horror colonial.

Nesse sentido, a encruzilhada se estrutura como instrumento metodológico por excelência não apenas para o estudo das vozes afrodiáspóricas e contra-coloniais na

³ Dados disponíveis em: <https://www.slavevoyages.org/assessment/estimates>

comunicação, mas também, e sobretudo, para para intelectuais negros e negras se posicionarem no ambiente acadêmico, que historicamente subalternizou pessoas negras e indígenas, colocando-as em posição de “objetos de estudos”. Nesse ambiente hostil, a encruzilhada permite emergir novos caminhos, efetivamente diferentes das referências amplamente baseadas na racionalidade ocidental que se fundou com a violência racial estabelecida com o colonialismo.

Leda Maria Martins (1997) localiza a encruzilhada como um “lugar terceiro” (p. 28), capaz de expressar divergências, influências e confluências, ou seja, espaço de unidade e pluralidade, interseções e desvios, onde se dão os cruzos e as possibilidades que emergem deles. Para a autora,

O termo *encruzilhada*, utilizado como operador conceitual, oferece-nos a possibilidade de interpretação do trânsito sistêmico e epistêmico que emergem dos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e dialogam, nem sempre amistosamente, registros, concepções e sistemas simbólicos diferenciados e diversos. (Martins, 1997, p. 28, grifo da autora)

Ou seja, por estar estreitamente ligada às estratégias de sobrevivência e resistência, a encruzilhada se manifesta também como metodologia que permite a análise e expressão de conceitos, fatos e fenômenos que, de forma genérica, são considerados opostos e até contraditórios. Por isso, a encruzilhada como metodologia afrodiaspórica – diretamente relacionada ao empreendimento colonial que forçou a afrodiáspora –, é espaço de abertura: caminho terceiro, aberto à pluriversalidade, perspectiva que se apresenta como horizonte para decolonizar, ou seja, construir processos de ressignificação das relações, com objetivo de superar as violentas estruturas coloniais tão bem estabelecidas e consolidadas.

O projeto pluriversal da decolonialidade se expressa como campo de significações “de múltiples y diversos proyectos ético-políticos, en donde pueda existir una real comunicación y diálogo horizontal con igualdad entre los pueblos del mundo, más allá de las lógicas y prácticas de dominación y explotación del sistema-mundo” (Grosfoguel, 2007, p.74). É esse espectro pluriversal apresentado por Ramón Grosfoguel (2007) que tem a potencialidade de transformar os modelos e padrões dos “sistema-mundo” baseados na racionalidade ocidental/europeia – e, assim, o pluriversalismo se revela como próprio

da encruzilhada, que permite o reconhecimento das alteridades epistêmicas outras, que vão compor esse pluri-verso, em contraposição ao “universalismo abstrato eurocentrado”, criticado pelo autor.

Em novos/diferentes versos a encruzilhada se escreve e se inscreve como possibilidade de concretização de uma realidade efetivamente plural, ou seja, na qual todas as formas de existência, corpos e expressões de subjetividades sejam aceitas e possam ser sonhadas e imaginadas. Luiz Rufino (2019), ao refletir sobre a pedagogia que emergem das encruzilhadas, destaca que os sentidos únicos se opõem à pluriversalidade que as caracterizam, já que

Exu é o ato criativo e responsável pelas dinâmicas que pluralizam o mundo, assim os caminhos que partem de seu radical de forma alguma podem se reivindicar como únicos. Não cairia bem a ele. A encruzilhada como um dos símbolos de seus domínios e potências emerge como horizonte disponível para múltiplas e inacabadas invenções. (...) Assim, Exu é aquele que nega toda e qualquer condição de verdade para se manifestar como possibilidade. (Rufino, 2019, p. 38)

Ou seja, pela encruzilhada, as verdades únicas se desfazem e dão lugar às probabilidades, ou seja, nada do que se apresenta pode ser uma verdade universal, se estamos observando a partir da encruzilhada. Esse é outro aspecto fundamental dessa metodologia que emerge, e que representa a descontinuidade na ideologia ocidental (e colonial) referida por Sodré (1988): trata-se de uma postura que rejeita qualquer sentido de verdade única ou absoluta, levando o olhar de quem a utiliza para os terrenos instáveis das probabilidades, das frestas e fissuras que revelam outras realidades.

Para a comunicação, essa característica é especialmente importante, porque instiga a dúvida diante dos conceitos, fatos e fenômenos, tal como se apresentam, promovendo o deslocamento, o movimento, que é também próprio da encruzilhada. Exu é o princípio que confere dinamismo à vida e, por isso, a encruzilhada é lugar de movimento, ou seja, se opõe à às perspectivas estáticas e lineares de interpretação da vida. Muniz Sodré (2017), em obra que apresenta o sistema filosófico dos povos africanos nagô, destaca que a temporalidade exuística articula as dimensões de tempo de uma forma não-linear, muito diferente do tempo ocidental, pois

O acontecimento inaugurado por Exu não é algo que se possa inserir como peripécia numa história com passado, presente e futuro já dados, pois é ele mesmo que faz a história de seu grupo, logo constrói o seu tempo (...) a ação de Exu não está dentro do tempo, ela o *inventa*. (Sodré, 2017, p.188, grifos do autor).

É da natureza da encruzilhada estar em permanente transformação/re-criação, ou seja, em contínuos ciclos que não comportam conclusões e definições, porque são o próprio movimento, a própria continuidade. Nessa dinâmica, passado, presente e futuro estabelecem relações nas quais o tempo cronológico não é soberano. “Nessa sincronia, o passado pode ser definido como o lugar de um saber e de uma experiência acumulativos, que habitam o presente e o futuro, sendo também por eles habitado” (Martins, 2021, p.87). Esse tempo espiralar é ritualizado e significado como encruzilhada, através de linguagens e símbolos nas práticas cotidianas. Como mostra Leda Martins (2021), ele pode ser performado – com o corpo em sua inteireza – e assim fazer emergir outros saberes e possibilidades.

Ao aprofundar o olhar nessa dimensão espiralar do tempo, é possível perceber que a linearidade preconizada pelos modelos ocidentais se configura mais como uma projeção do que como uma realidade sempre praticável. Isso porque a própria dinâmica da vida se mostra como complexos arranjos temporais. Tal como observa Achille Mbembe (2017):

O que uma certa racionalidade, alegando ser universal, mas, na realidade, imersa no contingente e no particular, nunca entendeu, é que todas as sociedades humanas participam de uma ordem complexa, rica em reviravoltas inesperadas, meandros e mudanças de curso, sem que isso implique necessariamente em sua abolição na ausência de um centro. O tormento da não-realização e incompletude, o enredamento labiríntico, não são de modo algum características especificamente africanas. Flutuações e indeterminação não equivalem necessariamente a falta de ordem. (Mbembe, 2017, p.31)

O mesmo autor identifica como enredada essa condição na qual se experimenta o tempo não linearmente, e que contém três premissas: não se caracteriza por uma sucessão serial, mas sim pelo entrelaçamento de passado, presente, futuro; contém instabilidades, imprevistos e oscilações; e não se trata de um tempo irreversível. Tais características remetem às características da encruzilhada, espaço fronteiro de instabilidade e onde o ordenamento racional de encadeamentos espaço-temporais não é soberano. Assim, é possível afirmar que o tempo enredado é próprio da encruzilhada, lugar de possibilidades

e inacabamentos – a morada de Exu. Neste tempo nada é impossível de ser revertido, já que a prática permite presentificar o passado-e-futuro, bem como futurizar o passado.

No tempo espiralar, sempre é possível voltar ao centro da encruzilhada (Nogueira, 2022) para ressignificar, rever, revistar, reinterpretar fatos, situações, conceitos, etc. E esse movimento é necessário na metodologia que emerge na encruzilhada, justamente para situar o conhecimento que se está produzindo a partir dela. O exercício do pensamento situado, proposto pelo pensamento feminista de Donna Haraway (1988), se mostra convergente com a experiência das pessoas historicamente subalternizadas, e encontra na encruzilhada a concretude dos sujeitos multidimensionais, cujas reflexões são determinadas justamente por suas conexões, seus encontros. Por isso, tal como a encruzilhada, o pensamento situado está sempre em processo, em movimento, inacabado e mutável, não por um relativismo, mas por estar “always constructed and stitched together imperfectly, and therefore able to join with another, to see together without claiming to be another” (Haraway, 1988, p.586).

Sem pretender ser um pensamento diferente, mas construindo um terceiro caminho, um conhecimento *outro* que permita a resistência e a re-existência, os saberes que emergem com a metodologia encruzilhada se revelam, portanto, eficientes no enfrentamento aos sentidos lineares e hegemônicos, tributários das estruturas coloniais de pensamento. Assim, a encruzilhada se mostra um instrumento decisivo para enfrentar o debate sobre os termos que emergem nas críticas à colonialidade, e que acabam influenciando a legitimidade do debate. Termos como “decolonial”, “colonialismo”, e a própria palavra “encruzilhada” se inserem no contexto sociopolítico contemporâneo em que os significados estão sempre em disputa. Por isso, o método encruzilhado permite situar os debates no tempo espiralar, sempre em movimento, e na prática pluriversal de articular e interpretar diferentes sistemas com o objetivo de sustentar e reinventar a vida.

Para tal, sendo a encruzilhada um espaço e, ao mesmo tempo, uma atitude, o aspecto mais importante⁴ e inerente à metodologia encruzilhada é habitar a contradição, que será detalhado a seguir. Esse aspecto assume grande importância ao considerarmos a ideia de descontinuidade proposta por Sodré (1988), já que uma das formas de afrontar a

⁴ Em outros trabalhos, desenvolvi outros aspectos importantes nesse tema. Ver: LIMA 2023, 2024.

ideologia ocidental (e colonial), é justamente fazer da contradição um lugar fértil para pensar outras formas de existência.

HABITAR A CONTRADIÇÃO

Estabelecer reflexões *na e pela* encruzilhada requer uma compreensão crítica desvinculada da noção de coerência que habitualmente caracteriza a racionalidade baseada nos conceitos moderno-ocidentais. Nesse modelo racional ocidental, a coerência serve aos ideais de verdade que historicamente produziram e sustentaram as dicotomias e maniqueísmos nos quais se baseiam os pensamentos de classificação e qualificação que produzem as diferenças e desigualdades sociais. Ser coerente em termos ocidentais é, em linhas gerais, ser coerente a determinada verdade ao se manter exclusivamente dentro do espectro analítico-comportamental que supostamente constitui essa verdade.

Pela encruzilhada, entendemos, por um lado, que a exigência de coerência serviu para a dominação colonial, com suas violências discursivas e físicas, e segue servindo aos seus desdobramentos na contemporaneidade. Por outro lado, entendemos também que é possível que diferentes sistemas de verdade se encontrem em “diálogo conflitivo” (Mignolo, 2007) ou em outras e diferentes formas de confluências e/ou cruzos para a construção de novos caminhos, que não apenas comporta incoerências como faz delas terreno fértil para inovações e possibilidades.

O discurso da coerência tão difundido pela modernidade ocidental, remete à discussão da “vontade de verdade” foucaultiana, uma operação de natureza coercitiva, relativa à própria imposição do poder, e que se expressa na linguagem do discurso embora não se manifeste explicitamente, já que fica mascarada na ideia de “condição verdadeira” do discurso. Podemos entender que a coerência como modelo racional ideal e tributário do discurso verdadeiro da modernidade também não se revela nos discursos em si, mas se revela na rejeição das contradições, nos incômodos com as incoerências e a identificação das ambivalências como falhas que instigam correções ou consertos, sobretudo na constituição dos discursos acadêmicos.

No entanto, nas tradições afro-indígenas, a encruzilhada se mostra como um espaço e também como uma estratégia que utiliza a contradição como condição para analisar, agir e, assim, sobreviver, num mundo onde o poder colonial pesa e se expressa

através dos discursos oficiais e institucionais. Habitar a contradição é, portanto, uma atitude decolonial encruzilhante, que não ignora a complexidade do contexto diaspórico – que vai além das dicotomias – e permite a construção de perspectivas *outras* para a existência. Tal como ressalta Luiz Rufino (2019),

A elaboração de regimes de verdades por parte do cânone moderno ocidental reduz a complexidade do mundo e opera produzindo o desencante de outros saberes, logo os transformando em modos subalternos. Assim, a pedagogia encarnada por Exu elege a encruzilhada como princípio que encontra, nos caminhos possibilitados a partir dos *cruzos*, percursos que combatam a ocidentalização do mundo. O modo que opera sob a inscrição de uma ocidentalização do mundo, ao não considerar outras possibilidades, produz em efeito o desperdício, escassez e subordinação de outras formas de ser e saber. (Rufino, 2019, p. 46, grifo do autor)

Por isso a encruzilhada se converte como espaço e estratégia de desobediência epistêmica (Mignolo, 2009) diante de uma racionalidade que homogeneiza interpretações, mas também perspectivas e corpos. Não à toa a contradição aparece neste capítulo como a primeira das três características decolonizantes da encruzilhada: ela é a primeira e necessária transgressão que cria condições para as outras características existirem, por acolher e acomodar possíveis desconfortos que possam surgir a partir dos paradigmas teóricos clássicos que a encruzilhada interpela e coloca em contato, em diálogo conflitivo, para sua própria construção reflexiva.

Desobedecendo a ilusão da coerência, a encruzilhada é, a um só tempo, espaço alicerçado na contradição e estratégia encarnada, conforme postulado pela cosmovisão instituída pelo orixá Exu, o rei dos corpos, que incorpora todo o princípio da encruzilhada. O corpo-encruzilhada é o corpo vivo, que se manifesta não coerente, mas contraditório, como a própria vida. Para o jornalismo – e as e os jornalistas, que o encarnam – a encruzilhada é, portanto, a possibilidade de apreensão e vivência das contradições, ultrapassando quaisquer tentativas de deslegitimação. Observar, denunciar ou mesmo protagonizar situações contraditórias é algo inerente à própria vida e, conseqüentemente, à comunicação.

A contradição coexiste com valores éticos e morais bem definidos, e não diz respeito a minimizar erros verificáveis, como falta de checagem, confusão entre dados, ou descontextualização de informações. A contradição, pelo olhar da encruzilhada,

permite a articulação de sistemas, conceitos e reflexões que seriam considerados opostos e até incompatíveis. Nessa articulação não cabe a ideia de “erro”, mas sim as possibilidades bem e malsucedidas, os caminhos mais ou menos férteis.

Um aspecto fundamental para habitar a contradição como espaço de construção de pensamento é colocar em perspectiva a ideia de globalização – projeto com efeitos diretos na territorialidade e na ideia de pertencimento. Erick Torrico (2019) identifica duas dimensões fundamentais para a globalização da racionalidade moderno-ocidental, o universalismo geográfico e o universalismo civilizatório colonial, que correspondem às dimensões territorial e cultural, respectivamente, da colonização – e que perdura nos movimentos de atualização colonial nas diversas faces da colonialidade. Por um lado, uma análise crítica da globalização pela encruzilhada nos remete à reflexão da territorialidade periférica (cujo significado é o mesmo no Brasil e no mundo), historicamente marcada pelas desigualdades sociais e a precariedade de infraestruturas; por outro lado, aponta para um contexto comunicacional centrado nos espaços privilegiados de poder e influência, e que é tributário do marco epistêmico ocidental.

Torrico (2019) destaca que a comunicação “centrada” corresponde, inclusive, a “um campo de estudos inscrito – desde o nascimento – no âmbito de interesses, sujeitos e procedimentos da ciência do Ocidente, apresentada como se fosse a única construção conceitual possuidora de bom senso e plausibilidade” (Torrico, 2019, p.95). Fora do espectro que o autor denomina “centrismo-ocidental”, se localizam as práticas e teorias marginais, com destaque para as correntes latino-americanas situadas num horizonte crítico-utópico, mas que, segundo ele, não chegaram a abalar o “núcleo epistemológico” da modernidade comunicacional – razão pela qual são, muitas vezes, consideradas como controversas e/ou também contraditórias.

Mas, coincido com o autor que é a partir desse lugar marginal e, portanto, a partir dessa contradição e das incoerências inerentes a ele, que é possível construir uma comunicação ex-cêntrica, ou seja, que esteja epistemicamente fora do centro euro-ocidental, ou que pelo menos tenha como compromisso o movimento que provoca esse deslocamento constante – o *continuum* africano e sua resistência à ideologia ocidental (Sodré, 1988). Nesse movimento, a temporalidade espiral toma a forma de redemoinho, em rodopios epistêmicos que abarcam margens e fronteiras (Simas, Rufino, 2018).

Habitar a contradição é, também, habitar outro espaço, que permite expandir não apenas a visão, mas também o chão onde os pés tocam e, portanto, onde o corpo pensa (não só a cabeça, mas todo o corpo em sua inteireza). Uma outra dimensão dessa contradição é que esse outro lugar que se habita é face da mesma moeda que de um dos lados comporta a própria condição da diáspora – seja a diáspora atlântica, resultante do sequestro da população do continente africano,; seja a diáspora indígena, consequência da perseguição da população indígena da América; sejam as diásporas dentro dessas diásporas, tais como as migrações regionais dentro do Brasil, os intensos fluxos das zonas rurais para as zonas urbanas, ou os históricos movimentos, geralmente forçados, das camadas populares para as periferias e favelas, em especial nas grandes cidades.

A encruzilhada é o conceito praticado que permite identificar os fatores que cruzam posicionamentos supostamente opostos e contraditórios, cujas diferenças estão diretamente relacionadas às histórias dessas diásporas, em várias dimensões temporais – o que inclui o tempo decorrido de forma linear, mas não se resume a ele. Uma análise comunicacional a partir da encruzilhada habita a contradição deslocando seus sentidos no espaço e no tempo – às vezes mais, às vezes menos. Assim, *abre a possibilidade* de dar centralidade à periferia, nos termos de Milton Santos (2006), de maneira epistêmica, ou seja, como produção de um conhecimento sociocultural e político que tenha impactos sobre o entendimento do mundo e também da própria prática da comunicação (e as partes envolvidas no processo comunicacional).

É no espaço da contradição que a metodologia encruzilhada ganha força, porque esse lugar do contraditório não apenas respalda a ideia da encruzilhada como operador conceitual que lida com trânsitos sistêmicos, culturais e epistêmicos (Martins, 1997), mas também por abrigar e acolher a própria experiência do corpo-encruzilhada – seja o corpo individual, aquele atravessado pela ancestralidade marcada pela diáspora; seja o corpo coletivo, que vive e revive até hoje as consequências da diáspora forçada. É esse corpo-encruzilhada que toma a postura epistêmica necessária para um método encruzilhado; é esse mesmo corpo que é atravessado pelos desafios que se impõem para quem busca praticar o método encruzilhado; e é com esse corpo, que também é o meu, que este artigo será finalizado.

A METODOLOGIA SE MANIFESTA *NO E COM O CORPO*

É no corpo que residem os outros saberes, que afrontam o pensamento dominante ocidental; e é na encruzilhada que esses pensamentos emergem, ou seja, nos encontros, nos caminhos e sentidos cruzados. É com a encruzilhada, portanto, que acessamos esses pensamentos, coincidentes com o chamado pensamento fronteiro (Mignolo, Tlotasnova, 2015; Anzaldúa, 1987), que desafia a ordem moderno-colonial ocidental desde as bordas, desde as fronteiras que não são apenas geográficas, mas também simbólicas e políticas – epistêmicas, enfim.

É na encruzilhada que os corpos podem insurgir e resistir, encontrando possibilidades de burlar a ordem vigente e re-existir. Essas possibilidades só se mostram eficazes quando estão baseadas no que Patricia Hill Collins (1993) chama de “nova visão” das opressões, especialmente as condições estabelecidas pelas diferenças de raça, classe e gênero. Segundo a autora, é essa nova visão que permitiria transformações. Para isso “devemos transcender essas barreiras, avançando em direção à raça, à classe e ao gênero como categorias de conexão, construindo relacionamentos e coalizões que produzirão mudanças sociais” (Collins, 1993, p.36)⁵.

Essa mudança de perspectiva coincide com o reconhecimento da diferença fundamental entre a interseccionalidade (Crenshaw, 2002) e a encruzilhada, tendo como parâmetro as próprias tradições e epistemologias de terreiro. De acordo com o babalorixá e linguista brasileiro Sidnei Nogueira (2022), essa diferença é marcada justamente pelo caráter da encruzilhada e sua relação com a vitalidade exuística.

A encruzilhada não é interseccional, porque ela é do campo da fertilidade, e a interseccionalidade não estuda a fertilidade. Fertilidade é do campo semântico eufórico, da encruzilhada, e a interseccionalidade é do campo semântico da disforia social. A interseccionalidade estuda a produção de disforia social, de infertilidade, ela é produzida pelas opressões (Nogueira, 2022, p.19).

⁵ Tradução livre de: “we must transcend these barriers by moving toward race, class and gender as categories of connection, by building relationships and coalitions that will bring about social change”

Desse modo, o convite a uma nova visão – que seja fértil e que supere o estatuto da disforia social e a perspectiva de sobreposição de opressões – emerge nas fronteiras encruzilhadas pelas quais transitam os corpos de pessoas historicamente subalternizadas, onde também se assentam as reflexões pelas bordas de Gloria Anzaldúa (1997). Para essa autora, percorrer novos caminhos férteis faz parte de uma decisão, uma postura – a qual podemos interpretar como decolonial (e decolonizante) – sempre tomada conscientemente: “talvez decidamos nos desvincular da cultura dominante, descartá-la completamente como uma causa perdida e cruzar a fronteira para um território totalmente novo e separado. Ou talvez sigamos outro caminho. As possibilidades são inúmeras quando decidimos agir e não reagir” (Anzaldúa, 1987, p.79).

As numerosas possibilidades de outras rotas se apresentam na encruzilhada, a partir de uma postura epistêmica outra, que afronta, com a própria (re)existência, os poderes estabelecidos. O desafio que se impõe é, justamente, pensar em outras chaves epistêmicas para poder desafiar o *status quo* vigente, atuando por dentro das estruturas estabelecidas – especialmente se considerarmos o pensamento acadêmico. E esse desafio só pode ser superado com um posicionamento, fruto de um comprometimento com a própria encruzilhada. Nesse sentido, a metodologia encruzilhada só é completa quando se reflete num comportamento ético-político, que extrapola as páginas e as reflexões teóricas, e se instala nas relações interpessoais, institucionais e sociopolíticas, de maneira geral.

A encruzilhada como método exige vigor e rigor em defender o envolvimento com a pesquisa, no sentido de uma implicação prática de sua utilização: vigor no sentido de defender a própria vida, que está sempre em movimento; e rigor no sentido de defender seu caráter contraditório, situado no deslocamento das fronteiras e, portanto, sempre aberto a possibilidades. É essa dinâmica em abertura que fortalece a ordem simbólica negra (Sodré, 1988), uma heterogeneidade historicamente atuante, que pode desafiar e causar fissuras na ideologia ocidental e, assim, transformar o mundo, ainda que pouco a pouco.

REFERÊNCIAS

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza: Towards a New Consciousness. In: ANZALDÚA, G. **Borderlands | La Frontera**. San Francisco: Aunt Lute Book Company, 1987. pp.77-91

GROSGOUEL, Ramón. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluralismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSGOUEL, Ramon (coords.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

HARAWAY, Donna. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. **Feminist Studies**, v. 14, n. 3, 1988. pp. 575-599.

LIMA, Verônica M. A. Abrindo caminhos e tempos: encruzilhada como princípio para uma comunicação decolonizante. In: TORRICO, Erick; LARA, Eloina Castro; CEBRELLI, Alejandra. (eds.) **Pensares y haceres para una comunicación decolonial**. Quito, Equador: Ediciones CIESPAL, 2023. Disponível em: <https://ediciones.ciespal.org/index.php/ediciones/catalog/view/50/54/433-1>

LIMA, Verônica M. A. Desfazendo o carregamento colonial: aportes para uma reflexão decolonial do jornalismo. In: **ANAIS DO 31º ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS**, 2022, Imperatriz. Campinas, Galoá, 2022. Disponível em: <https://proceedings.science/compos/compos-2022/trabalhos/desfazendo-o-carregamento-colonial-aportes-para-uma-reflexao-decolonial-do-jornalismo?lang=pt-br>.

LIMA, Verônica M. A. The concept of crossroads (encruzilhada) in the Afro Diasporic cosmopolitanism as a decolonizing theoretical practice. In: FUNÉZ, Jairo; BELTRAN, Ana Carolina (orgs.) **Handbook of Decolonial Theory**. SAGE Editions, no prelo [2024]

MARSHALL, Emily Zobel. Anansi, Eshu, and Legba. Slave Resistance and the West African Trickster. In: HÖRMANN, Raphael; MACKENTHUN, Gesa (eds.) **Human Bondage in the Cultural Contact Zone - Transdisciplinary Perspectives on Slavery and Its Discourses**. Münster / New York / München / Berlin: Waxmann, 2010.

MARTINS, Leda Maria. **A cena em sombras**. São Paulo: Perspectiva, 1995

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da Memória. O Reinado do Rosário no Jatobá**. São Paulo: Perspectiva/ Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar: Poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó Editora, 2021.

MBEMBE, Achille. O Tempo em Movimento. *Contracampo*, 36(3), 21-41, 2017. DOI: 10.22409/contracampo.v36i3.1094

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n. 34, 2008. p. 287-324 Disponível em: http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf

MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Ramon (coord). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. pp.25-46

MIGNOLO, Walter; TLOSTANOVA, Madina. Habitar los dos lados de la frontera/ teorizar en el cuerpo esa experiencia. In: MIGNOLO, Walter. **Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer**. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2015.

NOGUEIRA, Sidnei. Precisamos voltar para o centro da encruzilhada. [Entrevista a Fernanda Carrera et. al.]. **Revista Líbero**. Ano 25, n.5, maio/ago, 2022. pp.10-23

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização – do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no Mato - A ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SODRÉ, Muniz. **A Verdade Seduzida**. 2a. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1988.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2017

DÁ UMA UMBIGADA NA OUTRA: MATRIZES SENSÍVEIS NAS ENCRUZILHADAS DO SAMBA DE RODA

ANGELITA BOGADO ⁶
SCHEILLA FRANCA DE SOUZA ⁷
JORGE CARDOSO FILHO ⁸

RESUMO

Sob uma constelação audiovisual em que a linguagem dos corpos baila em cena, convocando-os uns aos outros, entendemos este gesto de leitura, como um movimento semelhante à umbigada. Imbricado à metodologia das constelações fílmicas (Souto, 2019) e em cruço (Rufino, 2018), atravessado pelo território e suas sensibilidades, propomos uma reflexão sobre a movência do samba de roda como forma de circulação de sentido e emergência de imagens decoloniais, trazido à cena acadêmica para tirar para dançar outras perspectivas. Neste conjunto de interações, observamos incorporações de dimensões do sensível, nem sempre visibilizadas, entre agentes humanos e não-humanos (ambientais, tecnológicos, espirituais). O movimento circular da umbigada entre corporalidades nos reconecta com práticas e subjetividades comunitárias amefricanas, ameríndias, periféricas, da ancestralidade brasileira, sobretudo ligadas ao feminino.

Palavras-chave: Umbigada; Imagens decoloniais; Experiência.

ABSTRACT

Under an audiovisual constellation where the language of the bodies calls them to each other, we understand this reading gesture, as a movement similar to the umbigada. Inspired on filmic constellations (Souto, 2019), and cross look (Rufino, 2018), traversed by the territory and its sensibilities, we propose a reflection on the movement of samba de roda as a form of circulation of meaning and emergence of decolonial images, brought to the academic scene to bring out other perspectives. In this set of interactions, we observe incorporations of dimensions of the sensible, not always visible, between human and non-human agents (environmental, technological, spiritual). The circular movement of the umbigada between corporeality reconnects us with Amefrican, Amerindian, peripheral community practices and subjectivities, of Brazilian ancestry, especially linked to the feminine.

Keywords: Umbigada; Decolonizing images; Experience.

RESUMEN

⁶ Doutora em Comunicação e Cultura Contemporâneas pela UFBA Docente do Centro de Artes, Humanidades e Letras da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia e do PPGCOM-UFRB. Cachoeira. Bahia. Brasil. E-mail: angelitabogado@ufrb.edu.br

⁷ Doutora em Comunicação e Cultura Contemporâneas pela UFBA. Pós-Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da UFRB (PPGCOM/UFRB). Cachoeira. Bahia. Brasil. E-mail: scheillafranca@gmail.com

⁸ Doutor em Comunicação Social-UFMG. Docente do Centro de Artes, Humanidades e Letras da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia e do POSCOM-UFBA. Cachoeira. Bahia. Brasil. E-mail: cardosofilho.jorge@gmail.com

Bajo una constelación audiovisual en la que el lenguaje de los cuerpos danza en escena convocándolos entre sí, entendemos este gesto de lectura como un movimiento similar a la mirada en el ombligo. Ibricados en la metodología de las constelaciones fílmicas (Souto, 2019) y en cruz (Rufino, 2018), atravesados por el territorio y sus sensibilidades, proponemos una reflexión sobre el movimiento de la samba de roda como forma de circulación de significado y emergencia de Imágenes decoloniales, llevadas a la escena académica para traer otras perspectivas a la mesa. En este conjunto de interacciones, observamos incorporaciones de dimensiones de lo sensible, no siempre visible, entre agentes humanos y no humanos (ambientales, tecnológicos, espirituales). El movimiento circular de la umbigada entre corporalidades nos reconecta con prácticas y subjetividades comunitarias americanas, amerindias, periféricas, de ascendencia brasileña, especialmente vinculadas a lo femenino.

Palabras clave: Umbigada; Imagens decoloniales; Experiencia

INTRODUÇÃO

ABRIR A RODA PARA A UMBIGADA

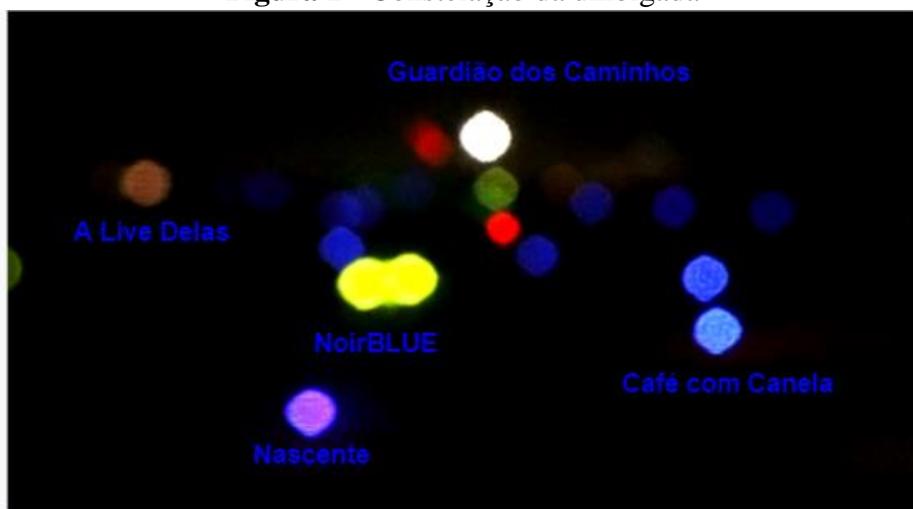
Quem anda em linha reta, não pode enxergar vereda
(Bravum para Elegbara, composição de Luiz Antônio Simas e Moyseis Marques gravada no álbum Dos Santos, de Fabiana Cozza, 2020)

Um trecho da letra de música abre alas para uma imagem de um filme, um filme cruzado com a videodança, com a performance, com a teatralidade, com territórios. O *frame* abaixo é de *NoirBLUE* (2018), de Ana Pi. Corporalidades distintas interagem e engajam umas às outras, e dentro delas, e entre elas, mais corporalidades, entre planos e dimensões da experiência sensível. No interior do *frame* cintila um desenho de constelação fílmica, inspirada na metodologia de Mariana Souto (2019) e no saber encantado de Exu, e sua pedagogia das Encruzilhadas (Rufino, 2018). No centro da gira, do samba de roda, engajado pelo nosso olhar territorial, *NoirBLUE*, dá uma umbigada em *Nascente* (Safira Moreira, 2020), *O Guardiã dos caminhos* (Milena Manfredini, 2019), *Café com canela* (Ary Rosa e Glenda Nicácio, 2017) e *A Live delas* (Yane Mendes, 2020), que eventualmente trocam passinhos miudinhos, muitas vezes com os pés bem longe do chão.

O samba possui como característica um compasso binário, num ritmo sincopado, com influência africana que evoluiu do maxixe. A palavra *samba* vem “de semba, que em dialeto africano de Luanda designa uma dança como a Umbigada” (Dourado, 2004, p. 290), e que remontaria, segundo o próprio Dourado, às práticas musicais do coco e do

jongo, no Brasil. Assim, as relações do samba se estabelecem desde sua gênese com uma ambiência de matriz afro-brasileira e que valorizam os trânsitos promovidos pelos subalternizados. Charles Exdell (2018, p. 223) aponta que “o samba de roda é igualmente importante às comunidades rurais multirraciais de diversas regiões do estado, contudo, cria e reflete realidades distintas” o que nos ajuda a compreender melhor como ele pode influenciar a construção de um modo de leitura de imagens.

Figura 1 - Constelação da umbigada



Fonte: *NoirBLUE*, Ana Pi, 2018

A umbigada das imagens faz girar a roda trazendo para o centro, dançando e convocando umas às outras, perspectivas que brotam entre os corpos da cena, os corpos em cena e o corpo do texto, na interação entre saberes, entre agentes (humanos e não-humanos), entre visível/invisível, entre temporalidades e corporalidades, abrindo portas para pensarmos os corpos-coletivos, em interação, onde o humano é mais um elemento do ritual, não necessariamente central ou hegemônico. São linguagens corporais que se encontram na encruzilhada entre dimensões do sensível no audiovisual, compreendendo o movimento dos corpos, e do movimento engajado entre os corpos, como forma de revelar, fazendo ver/ouvir, ainda que com a vista encoberta, nossas imagens comuns, assim como fazem muitos Orixás em suas performances e representações.

A corporalidade audiovisual é o terreiro para a umbigada entre as experiências trazidas à roda. Ao mesmo tempo é a encruzilhada (Rufino, 2018), convocada a ser palco e a dançar no centro da gira, aberta às experiências entre dimensões humano/não-humano,

ambiente, memória, fabulação, som, imagem. Incorpora-se assim - entre o fogo, a água, o ar, a terra e o etéreo - o sentido de busca de reconexão com bases de expressividade da sensibilidade amefricana e ameríndia, no caso brasileiro, e, pelos corpos que compõe o chão sob nossos pés, estes estariam, portanto, muito ligado à nossa sensibilidade gerada nas moradas uterinas das mães de África⁹ que como um rio entrelaçam e atravessam oceanos e territórios, propondo relações coreográficas de circulação e acolhimento, agregando os seus, ampliando a noção de corporalidade e de engajamento entre os corpos. “Na interpretação de Butler e Domingues (2020), “interessante notar que o ponto de chegada da sementeação é o útero materno, espaço repleto do líquido original que nos banha, ainda antes do nascimento” (BOGADO; CARDOSO, p.15, 2021).

A circulação das imagens que brota da nossa constelação segue uma lógica da roda de samba que, através da umbigada, convoca um novo corpo, em seu sentido expandido, coletivo e dançante, para o meio da roda. Assim, o artigo tem como principal propósito, ao pinçar alguns gestos da montagem umbigada pelo olhar espectral a partir da constituição de uma constelação fílmica (SOUTO, 2019), refletir sobre o próprio gesto interpretativo proposto pela umbigada, uma das matrizes sensíveis brasileira e suas potencialidades.

CORPOS-COLETIVOS, MOVÊNCIAS EM TORNO DE SENSIBILIDADES E A UMBIGADA

A umbigada é um movimento de interpretação que não é trazido aqui como novidade, mas senão como raiz de uma sensibilidade, de um estar no mundo, e de se relacionar com o sensório que nos é muito própria, embora nem sempre saibamos reconhecer de pronto - nos gestos deliberados daqueles que detiveram/detém os privilégios das narrativas histórias - à luz do carrego colonial (RUFINO, 2018, SIMAS e RUFINO, 2019). A tragédia do colonialismo colocou sob escombros e para além das margens as múltiplas formas de viver e perceber o mundo. O movimento da montagem umbigada procura nos colocar em interação com outros saberes, de maneira mais

⁹ Sobre a água, enquanto um dos quatro elementos da natureza que assume o princípio feminino da fecundidade e suas potências estéticas políticas na cena fílmica da Rosza Filmes Cf. o texto do 30º Encontro da Compós (Bogado; Cardoso, 2021).

integrada, reconhecendo e desejando o conhecimento do Outro, a alteridade, o contato entre os povos, reinos, ambientes, dimensões do sensível, da diferença.

Definitivamente não somos iguais, e é maravilhoso saber que cada um de nós que está aqui é diferente do outro, como constelações. O fato de podermos compartilhar esse espaço, de estarmos juntos viajando não significa que somos iguais; significa exatamente que somos capazes de atrair uns aos outros pelas nossas diferenças, que deveriam guiar o nosso roteiro de vida. Ter diversidade, não isso de uma humanidade com o mesmo protocolo. Porque isso até agora foi só uma maneira de homogeneizar e tirar nossa alegria de estar vivos (KRENAK, 2020 p. 16).

O saber da diferença e a diferença do saber nos conecta, muito mais do que nos aparta. A umbigada nesse sentido, reconhece a igualdade da diferença, a proximidade das distâncias, e dança a partir destas polaridades, extrapolando seus binarismos, tornando a humanidade constelações - como afirma Krenak - em seu reconhecimento da pluralidade dos saberes e formas de se mover na vida. Viajemos pelas veredas.

Em sua primeira ida-retorno à África subsaariana, a realizadora Ana Pi traz em seu corpo dançante outros entes; corpo encruzilhada, corpo ponte, corpo-coletivo (Alves Junior, Souza, Bogado, 2021), espaço de trânsito entre os planos, uma linguagem que muitas vezes reitera gestos, performa Exu, tal qual o vemos em *O Guardião dos caminhos*, de Milena Manfredini. Em preto e branco, filmado em 8mm, na cidade do Rio de Janeiro, Exu dança à beira d'água, na ponte, na feira e nas ruas. Estando presente onde há o movimento, podemos dizer que ele, em essência é o que dá sentido ao corpo-coletivo de *Nascente*, de Safira Moreira, onde os corpos em movimentos contínuos coreografam e desenham encontrando na dimensão do espaço, sobretudo, entre os gestos, a união entre as mulheres em cena. Violeta e Margarida, no Recôncavo da Bahia, desaguam uma na imagem da outra. Em um gesto criativo, a operação artística de cruzar imagens e corpos, saberes encarnados e encantados, propõe uma experiência estética de revelar a face oculta na história das duas personagens femininas pela semelhança dos gestos cotidianos, feita através da montagem umbigada, com a assinatura do território baiano.

Por outras formas de interação entre dimensões sensíveis essa união pelo movimento entre corporalidades, reconhece seus saberes, limitações e possibilidades de

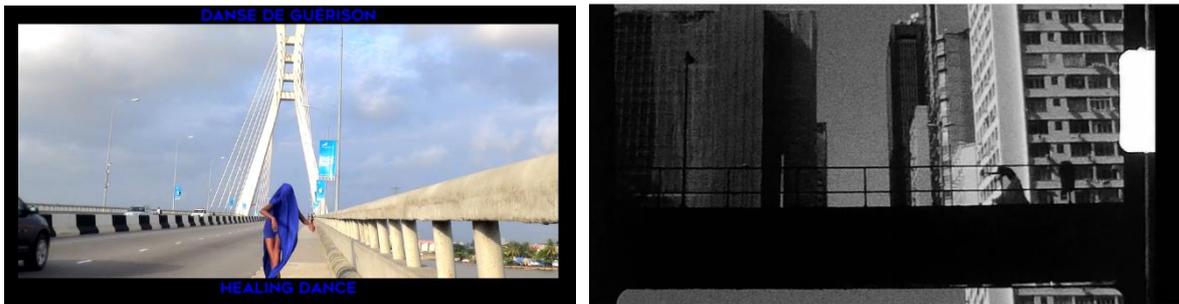
trânsito e diálogo, entre os corpos em cena e o corpo da cena (Bogado, Alves Junior e De SouzaA, 2020), *A Live delas* é convocada para o centro da roda. Pulsa, na cena fílmica, assinada por Yane Mendes, a energia das pombagiras, do extra-humano, do plano invisível, do movimento feminino, ainda que em um ambiente a princípio, não diretamente relacionado à experiência do sagrado. O sagrado pulsa no entre, no cotidiano, entre dar as mãos e fazer os brindes mobilizadas por aquilo que atravessa os corpos estando e não estando ali. Como propõe Austin (1962) *fazendo-os fazer* a retomada de outras temporalidades pela montagem audiovisual, propondo desconfinamentos ao olhar espectral. Este processo de desconfinamento dos corpos, no filme de Mendes, muitas vezes é acionado pelo uso do espaço fílmico, em que a parte visível do quadro é insuficiente para apresentar as personagens em cena. O corpo feminino não se detém nas bordas do quadro, mostrando que há o além daquela dimensão visível.

Os saberes dos femininos - para além do corpo biológico - como instrumentos que implicam na experiência sensível é um dos pontos trazidos à baila pela umbigada na constelação. Nesse sentido, agucemos nossos sentidos e fiquemos atentos para esta construção: Apesar de Exu, em *O Guardião dos caminhos*, ser representado por um corpo masculino, sua materialidade é posta em cena por mulheres: a consultoria do sagrado é de uma mãe de santo, Mãe Celina de Xangô, a narração feminina é feita por Zezé Motta, a voz que canta é da Jussara Marçal, da banda Metá-Metá, e a operação de câmera é da realizadora e roteirista, Milena Manfredini. Exu não cabe em limites, está entre o que se vê e o que não se vê, tampouco no binarismo de gênero. O saber corpóreo do Orixá não só expõe as cisões de mundo, como as repara. A potência transformadora de Exu, evocada por Manfredini no corpo audiovisual e por Rufino (2018) e Simas e Rufino (2019), no corpo teórico deste texto, está presente no balé de Ana Pi que ao dançar retira os corpos do cárcere imposto pela língua homogeneizante do colonizador.

Tal qual o deslocamento de Ana Pi à África, nossa roda de imagens faz o movimento de ida-retorno a um outro território, o da linguagem, saber de Exu. Um balé sem princípio nem fim, com ginga e movimento que não se submete ao olhar do colonizador, *Laoriê!* Nesta encruzilhada, a dança de Exu, interpretada por Juliano Viana, propõe muitos caminhos. É o corpo em movimento de Exu que permite reconhecer e

validar as muitas formas, a pluralidade de existir em movimentos que podem, muitas vezes, parecerem retirados de um mesmo filme.

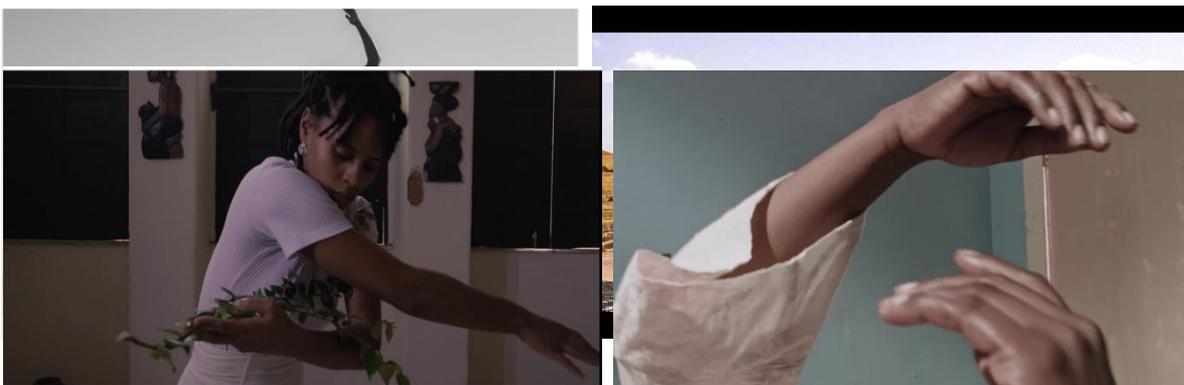
Figuras 2- Coreografias mnemônicas em *NoirBLUE* e *Nascente*.



Fonte: *NoirBLUE*, Ana Pi, 2018 e *O Guardião dos caminhos*, Milena Manfredini, 2020

São como cacos encantados de um mesmo corpo - essa subjetividade e história da diáspora africana - que também legitima a união pelas danças periféricas, pelo estar junto, pela comunhão e congregação na fé e na festa, sem excluir nada, devorando tudo. É essa energia do movimento da ancestralidade nossa, brasileira, rasurada, que se vê mais latente entre *NoirBLUE*, *O Guardião...* e *Nascente*, mas também estão igualmente no cotidiano e na união do periférico como forma de vida, em *Café com canela* e em *A Live delas*. São todas cacos encantados de Yangí, de onde emerge um universo de imagens e perspectivas de movência da nossa história, trazendo a dança comum, umbigando o periférico para o centro da roda, para narrar a memória fraturada de um país. É tempo de dança. Sigamos na gira.

Figura 3: Pedrinhas miudinhas e a circulação dos gestos



Fontes: *O Guardião dos caminhos*, Milena Manfredini, 2020; *NoirBLUE*, Ana Pi, 2018; *Nascente*, Safira Moreira, 2020; *Café com canela*, Ary Rosa e Glenda Nicácio, 2017

Mergulhamos no rio Niger e emergimos no rio Paraguaçu. Miramos o espelho dourado de Oxum e enxergamos mulheres nascentes. É por causa da dança de *A Live delas* que os corpos se unem. Ana Pi, vestida com uma calça estampada com as fitas coloridas do Senhor do Bonfim, símbolo do sincretismo negro-brasileiro, encontra e dança com suas origens. Assim foi/é nas veredas da nossa história, assim está na memória dos nossos corpos brasileiros, cuja sabedoria vem do feminino matriarcal, berço comum de tantas manifestações artísticas e sensíveis, da resistência de tantas formas de vida.

Leda Maria Martins ao enunciar em *Performances do tempo espiralar* (2021) que o deslocamento é um fundamento da formação cultural amefricana, nos faz pensar nos muitos deslocamentos, metamorfoses e recobrimentos - com folhas, com o dispositivo, com o olhar para si frontalmente, que estas linguagens gestuais e de dança fazem ver, nesta pequena miríade constelar, para além do humano.

Figura 4: A dança em casa, em tempos de pandemia. A festa e a fresta.

Dispositivos tecnológicos: a folha, a câmera.



Fontes: *Nascente*, Safira Moreira, 2020 e *A Live delas*, Yane Mendes, 2020

Foi do gesto saltitante e fabulatório do olhar sobre as imagens que evocamos o método de análise, e o fazemos aqui dialogar com o saber encantado da umbigada. O movimento e o fluxo das constelações (Souto, 2019), mantém, nesse aspecto, forte diálogo com a lógica de funcionamento das encruzilhadas, onde a “história não está

fechada aos regimes de verdade do colonialismo” (Simas e Rufino, 2019), e em verdade a nenhum regime de verdade em si. Exu, como poema que enigmatiza a vida, permite pelos saberes amefricanos transgredir os binarismos e os regimes de exclusão do colonialismo (Rufino, 2018, Simas e Rufino, 2019), e mesmo antes, nosso imaginário fundado em lógicas binárias e de exclusão pela imagem como poder e forma de dominação (Mondzain, 2013). Guardadas as devidas diferenças entre lógicas de temporalidades, demarcamos aqui estas semelhanças entre as encruzilhadas e as constelações, que se movimentam no sentido da aparição, de fazer ver o invisível, de enxergar veredas, das frestas. A linguagem gestual traduzida nesta constelação pelo movimento encruzado, “a linguagem como ato é a própria manifestação das existências” (Rufino, 2018 p. 57).

A umbigada é um gesto que existe entre os corpos, não apenas em um, nem em outro, evocando ética/estética/poética/politicamente, o reacender da roda, do samba de roda. A roda traz as ambiguidades de sentidos de existência que permitem a sua resistência, frente às tentativas de apagamento/silenciamentos. Refletindo sobre a roda, Roberto da Matta, no prefácio à obra de Roberto M. Moura, pontua a roda como um

espaço social intermediário, repleto de ambiguidade, no qual os sambistas retomavam a intimidade da vida nas suas interioridades: na comida em comum, no apoio emocional, no pleno relaxamento de quem encontra entre parentes e amigos, esses ‘tios’ e ‘tias’ que nos sustentam porque ficam exatamente entre o universo do sangue (a obediência e honra) da casa e o mundo marcado pelo mercado e pelas ‘durezas da vida’ que são parte da esfera da rua (Da Matta, 2004, p. 15).

A roda é em si uma construção de experiência no entre, na fresta, entre humanos, ambiente e o propósito da roda: o contato, o próprio *entre*. Ela é análoga a um ambiente, embora exista na interação entre humano, ambiente, sagrados, profanos, casa, rua. Como comenta Katharina Döring, o samba de roda é uma dança de umbigada onde que traz para o cerne da experiência o protagonismo da mulher negra, em interação com os demais integrantes da roda, com os músicos, com o ambiente e com o propósito da roda, que normalmente é feita em ocasião de fé/festa a entidades como São Cosme e São Damião, São Roque, Santo Antônio. Afinal, segundo a autora: “No samba de roda que foi a primeira dança de umbigada a ser reconhecida como patrimônio imaterial brasileiro, vemos mulheres negras fortes na performance cênica-musical, com vestimentas

coloridas, vozes, palmas, pés, gestos e rostos alegres e expressivos” (Döring, 2015, p. 09).
É também uma tradição importante no interior da Bahia, como aponta Exdell:

Apesar das qualidades imateriais do samba, não se deve perder de vista suas raízes nas relações de classe do interior baiano. Ao longo da história, toca-se o samba pelas mãos calejadas do camponês, trabalhador rural e operário, ora no campo ora na periferia da zona urbana. No semiárido, onde e quando o samba surge nos contextos urbanos das pequenas cidades, ele é protagonizado tipicamente por “gente da roça”. O sambador na cidade muitas vezes navega uma relação tênue e conflituosa com as populações urbanas que, de forma crescente, rechaçam o samba, ou como marca de uma vida rural bruta e inculta, ou como uma novidade folclórica de tempos passados. Quem faz samba ainda é vaqueiro, lavrador, pedreiro, gari, pescador — herdeiros, muitas vezes, do ofício do seu trabalho e o ofício do samba. A roda de samba é a roda do moinho do engenho, a da casa de farinha e a do carro de boi. Contra o peso esmagador das ‘rodas’ da vida — do poder latifundiário, do legado do racismo e subordinação herdados pela escravidão, da violência estrutural comum ao mundo subalterno da zona rural da Bahia — formaram-se as rodas humanas nas quais ainda se dança, canta, brinca, desafia, une e resiste (Exdell, 2018, p. 226).

Pensar, portanto, as sensibilidades dos ambientes (Cardoso Filho, 2020), pode se constituir como um aspecto importante na compreensão das comunhões entre dimensões da experiência sensível e política. Entendemos que é preciso compreender a interligação entre os corpos para construção de uma experiência como algo essencial. Nesse sentido, partilhamos do pensamento de Donna Haraway, que é preciso rever a experiência de viver sob outras perspectivas, além do Humano, não o excluindo, porém, transcendendo-o, repartilhando o sensível (RANCIÈRE, 2009, 2013). Isto porque, como pontua de maneira contundente a autora: “Neste momento, a terra está cheia de refugiados, humanos e não humanos, e sem refúgios” (2016, p. 140). E continua:

E também insisto em que precisamos de um nome para as dinâmicas de forças e poderes sim-chthonicas em curso, das quais as pessoas são uma parte, dentro das quais esse processo está em jogo. Talvez, mas só talvez, e apenas com intenso compromisso e trabalho colaborativo com outros terranos, será possível fazer florescer arranjos multiespécies ricas, que incluam as pessoas. Estou chamando tudo isso de Chthuluceno – passado, presente e o que está por vir. [...] O que importa é que narrativas contam narrativas, e que conceitos pensam conceitos. Matematicamente, visualmente e narrativamente, é importante pensar que figuras figuram figuras, que sistemas sistematizam sistemas (Haraway, 2016 p. 140).

Os pensamentos, aqui, estão se conectando, se enlaçando, a partir de perspectivas que entendem a necessidade de transgredir formas de riscar no chão do terreiro, a experiência da vida. É preciso pensar lógicas de movência que criem morada, façam girar a roda a favor de todos, umbigando-nos, em comunhão comunitária.

Mudam territórios, criaturas, muda a interação entre os agentes humanos e não-humanos, mudam as formas, as performances, as experiências, os sentidos: reconhecer este gesto de pluralidade de saberes é também reconectarmo-nos com nossa experiência de brasilidade que nos apartou dos saberes encantados das corporalidades da natureza (dos Orixás, do lidar com o ambiente, como nossa matriz ameríndia), compreendendo-nos não como centro da experiência, mas como parte da experiência, posicionando-nos para longe do lugar de dominação que coloniza o nosso pensamento desde a crise de Bizâncio e com a invasão, dominação, escravização de nós mesmos pelo pensamento colonial que ainda nos assombra. Se a solução para essa herança é o ebó, como indica Rufino (2018), podemos pensar que nossa constelação performa¹⁰ como uma oferenda audiovisual, que pode ser colocada em execução sempre que necessário, na experiência do espectador, abrindo os caminhos para outras possibilidades.

Conciliando perspectivas em torno das agências e formas de actância de outros, que não o humano, ou ainda o extra-humano (CASTRO, 2018), Cardoso Filho pontua a importância do pensamento de John Dewey e sua noção de experiência, que ocorre, segundo a reflexão do autor, *entre* ambiente e criatura, nem exatamente em um, nem tampouco em outro, mas na relação entre instâncias que partilham da experiência vivenciada, fabulada. Para nós, nesta reflexão, o debate que Dewey estabelece sobre a organização das energias das criaturas na relação com os ambientes é muito importante, a partir de uma noção que aparece transversalmente em Arte como Experiência: a noção

¹⁰ Para Austin (1962), performativos eram os proferimentos das línguas a partir dos quais, ao serem enunciados, não se constatava nenhum estado de coisas, mas se realizavam atos. [...] Logo, Austin percebe que não é apenas a enunciação que é importante, mas um conjunto de elementos precisaria ser satisfeito para que o performativo tivesse êxito – interlocutores precisam acreditar no que estão enunciando, deve haver um consenso sobre quem pode realizar o ato etc. Nesse sentido, pode-se afirmar que, desde Austin (1962), há o reconhecimento de uma espécie de performance social articulada à realização de determinados atos com palavras.

de ritmo. Dewey define o ritmo como variação ordenada de trocas e o considera como um elemento essencial para que as experiências atinjam completude, na medida em que essa variação ordenada de trocas coordena a organização das energias num material, dando origem à forma.

A recorrência mecânica é de unidades materiais. A estética é a de *relações* que se somam e se transportam. As unidades reiteradas como tais chamam atenção para si como partes isoladas e, com isso, afastam-se do todo. Por isso, diminuem o efeito estético. As *relações* recorrentes servem para definir e delimitar as partes, dando-lhes uma individualidade própria. Mas também promovem ligações; as entidades individuais que elas destacam passam a pedir, *por causa* das relações, uma associação e interação com outros indivíduos. Assim, as partes servem de um modo vital para o todo ampliado. (Dewey, 2010, p. 307. Grifos no original)

Assim, são nos ritmos das experiências com essa constelação fílmica que compreendemos os corpos em relação, assim como os saberes e as movências dos corpos, e entendido de forma expandida, estilhaçados em seu sentir. São estes ritmos que se estabelecem entre ambientes, humano e não-humano, ou ainda, extra-humano, que queremos discutir como elementos que são convocados, entre as imagens da constelação, pela movência do samba de roda e seus saberes ancestrais.

Desejamos operar em uma lógica de olhar que não apenas troca o léxico - como alerta Mondzain (2013) - para pensar as imagens, mas que opera em uma outra perspectiva: a do entrecruzamento, da encruzilhada, como lugar de transformação, entendendo a umbigada como este saber corporal - e não apenas um nome - que permite desconfinar formas de mover o olhar e circular entre imagens, gerando, no caso brasileiro, sobretudo, aqui, a libertação do colonial.

A maioria das teorizações do ícone e da imagem consistiu, até o presente, em trocar de léxico para melhor dissimular a ausência de renovação do pensamento [...] Há muito tempo a semiologia nos levou a passear por entre as últimas florações conceituais dos nossos parques da meditação, e nós nos descobrimos muito depressa num velhíssimo jardim à francesa em que só se renovaríamos os jardineiros, encantados por serem promovidos à nova categoria de paisagistas. Mas, de paisagem realmente nova, nada. Somos, portanto, ainda e sempre herdeiros da iconocracia cristã (Mondzain, 2013 p. 227-8)

As traduções transgressoras e resilientes de Exu, a cerveja do jaguar, a sabedoria da terra, estar entre a casa e a rua, a fé a fresta, o saber da umbigada, no samba de roda e

sua relação entre afetos, ambientes, sonoridades e o extra-humano, ajuda a operar em outras frentes que não pura e simplesmente a da iconocracia cristã e seu mundo cindido em dois, polarizado, sem espaço para subjetividades outras. Aqui no caso, pelo saber incorporado da umbigada, vem as imagens de imagens (Mondzain, 2013) do feminino negro-brasileiro, no ritmo da umbigada no centro da roda e na roda como um todo, alargando nossos horizontes sobre a experiência de brasilidade, que borda nas margens e precisa transbordar.

NO RITMO DA UMBIGADA: CORPO-COLETIVO, TRAVESSIAS E LIBERTAÇÃO

Mesmo com todo arsenal imagético das instituições hegemônicas - de estado e midiáticas - que tentaram deixar de fora do quadro as histórias de força e afeto dos povos escravizados - muitos trabalhos, por vezes silenciosos e invisíveis, foram feitos por debaixo da ponte (como nos lembra Ana Pi, em *NoirBLUE*) para que essas mulheres ocupassem a centralidade das telas e das narrativas no cinema brasileiro recente.

Em *Café com canela* e *Nascente* a cenografia traz quadros de mulheres negras com o rosto apagado. Na parede, na porta de entrada da casa da personagem Margarida, cuidadosamente, a direção de arte inseriu retratos de baianas. As imagens são de autoria da artista plástica cachoeirana, Tina Melo. Ao entrar na morada de Margarida é preciso reverenciar o passado, o presente atravessado pela força das histórias de mulheres anônimas. No filme de Moreira, temos outra imagem que nos conecta ao território de Cachoeira. Diante do espelho e atrás de uma mulher incensando a casa, um quadro da Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte¹¹. A irmandade posicionada neste espaço – diante e atrás ao mesmo tempo – é uma imagem tempo, fora do contínuo da história que faz lembrar a narração de *O Guardião dos caminhos*: “Exu mata o pássaro de ontem com a pedra que atirou hoje”, ou das palavras de Ana Pi, “o que eu estou vivendo agora é o

¹¹ A Festa da Nossa Senhora da Boa Morte é uma celebração religiosa - mistura do catolicismo com a cultura dos orixás - que acontece todos os anos entre os dias 13 e 17 de agosto na cidade de Cachoeira-BA. Rituais, procissões, comidas e vestes são símbolos que encarnam a passagem do *Aiyê* ao *Orum*, do mundo físico ao espiritual. A festa celebra o afeto, o respeito e a união enquanto armas de resistência de mulheres negras no Brasil. A história da irmandade nasce de um coletivo de mulheres que juntavam dinheiro para comprar a liberdade de outras mulheres.

futuro que alguém sonhou para mim”. A invisibilidade das faces não só denuncia os silenciamentos seculares aos quais mulheres foram submetidas, mas também é um registro de que o futuro começou há tempos. Esse corpo-coletivo que emerge das telas são imagens de inversão que apontam para a necessidade de se reconfigurar as estruturas de poder como forma das identidades marginalizadas emergirem. O perfume da rosa e do incenso descortina uma memória afetiva e abre os caminhos de quem veio depois.

Figura 5: Nas paredes da personagem Margarida e da família de Safira Moreira imagens da ancestralidade

Fonte: *Café com canela*, Ary Rosa e Glenda Nicácio, 2017 e *Nascente*, Safira Moreira, 2020

Nesta miríade, a linguagem gestual da dança aparece com força. Corporalidades em interação. Saberes em interação. O feminino encena, se movimenta, dança e faz



dançar, e com isso faz lembrar sua importância para a experiência comunitária, para a constituição dos corpos-coletivos, para a sobrevivência das formas de vida. Dançando, performam travessias e outras formas de estar juntas. Ecos das tias baianas no Rio de Janeiro, na Pequena África ou África em Miniatura. Tia Ciata ecoa em todos estes corpos em cena e da cena, em todas essas danças, no sentimento de comunidade, na emergência de imagens deste periférico.

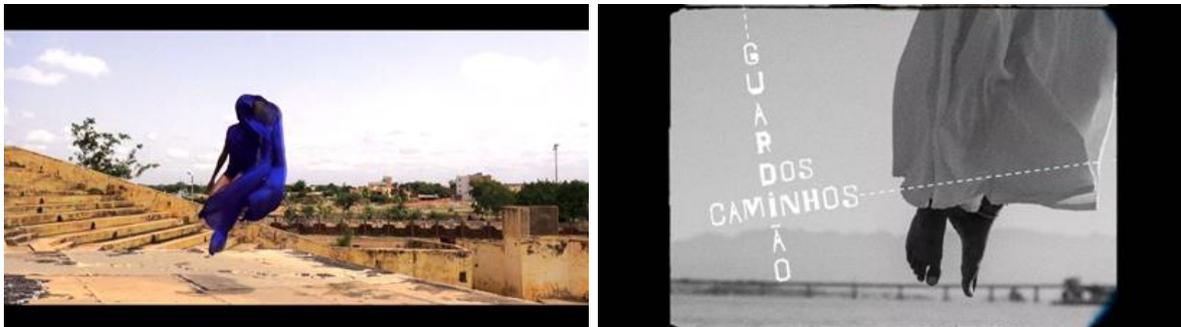
O exercício comunitário da casa da Tia Ciata mostra também que a história do samba é muito mais que a trajetória de um ritmo, de uma coreografia, ou de sua incorporação ao panorama mais amplo da música brasileira como um gênero seminal, com impressionante capacidade de dialogar e se redefinir a partir das circunstâncias. O samba é muito mais

do que isso. Em torno dele circulam saberes, formas de apropriação do mundo, inscrição de identidades, modos cotidianos, jeitos de comer, beber, vestir, enterrar os mortos, celebrar os deuses e louvar os ancestrais (Simas e Rufino, 2019 p. 84)

A dança traz para a cena a importância do trânsito entre o sagrado e o profano para as formas de vida comunitárias e periféricas. Gestos aprendidos com as mães de África, como pontuam Simas e Rufino, enfatizada pelo saber do olhar-umbigada.

O gesto ancestral atravessa temporalidades e se coloca como uma prática artística a serviço do desconfinamento dos corpos, que não se sujeitam às fronteiras geográficas e à fixidez histórica do colonizador. Os pés flutuando, a matéria suspensa no ar, libertam o corpo-coletivo (Alves Junior, Bogado, Souza, 2021) dos apagamentos da história, da linearidade do tempo e do sequestro dos lugares de pertencimento. Os corpos que voam articulam o movimento interior (as subjetividades, emoções, sentimentos) e o movimento exterior (experiências coletivas, como os rituais de culto).

Figura 6: Corpos livres



Fonte: *NoirBLUE*, Ana Pi, 2018 e *O Guardiã dos caminhos*, Milena Manfredini, 2020

É preciso olhar para além do que se vê, no nosso caso, para além do espaço fílmico como forma de se construir imagens porvir através das movências de experiências de escrita/interpretação que estão enraizadas em nós. A patologia da imagem vem da imagem que reifica o olhar, a cura viria das imagens que des-realizam o olhar e acolhem a subjetividade, trata-se de depositar na circulação de afetos e sentidos, nos espaços entre

o estatuto da arte. A umbigada por ser uma dessas formas. A relação é a potência, a arte é um modo de aparição e não uma representação.

Será possível imaginarmos redistribuir de forma inteiramente diferente as figuras e funções do visível? Para isso precisamos inverter a arquitetura econômica sobre a qual repousam todas essas combinações, e que soube dar lugar e função àquilo que a ameaça: o ídolo. Tomaremos a liberdade de pensar a imagem de outra maneira, nem que seja deixando o terreno do monoteísmo? (Mondzain, 2013, p. 248).

Estas imagens que habitam as frestas operam dentro de outras lógicas fora do mono, como nos alerta Marie-José Mondzain. O olhar espectral é responsável por gerenciar a economia do visível/invisível, fazendo dialogar com os planos, engendrando as temporalidades e dando a elas o que também é delas e não apenas de César. A relação temporal com a ancestralidade e o olhar que vê além da porção visível do quadro coloca em movimento a roda, o futuro não é o que vem depois, tampouco o passado ficou para trás. Tempo também entra em lógicas de umbigadas.

ENLARGUECENDO A RODA, OS SENTIDOS, NO MIUDINHO DA UMBIGADA

A umbigada, enquanto método decolonial de estudo, está amparada num gesto dançante da matriz cultural e ancestral do samba de roda do Recôncavo da Bahia, de Santo Amaro, Cachoeira, Maragojipe, Itaparica e de tantas cidades que fazem parte da constituição da Bahia e do Brasil. Durante o período do Brasil Império, o Recôncavo era a ligação principal entre a capital Salvador e as cidades do sertão e da Chapada Diamantina, na Bahia. O trânsito entre o sertão e a capital era mediado por Cachoeira e São Félix, cidades das quais partiam os barcos a vapor, de Cachoeira para Salvador, e aonde chegavam os trens para a estação ferroviária central, do sertão para São Félix. Essa mediação também explica a presença de muitas expressões culturais, identificadas como afro-diaspóricas, pelo sertão da Bahia – como as festas de jarê, agora imortalizadas por Itamar Vieira Júnior, em *Torto Arado* – e nos incita a pensar em suas relações com as práticas de música e dança dos povos originários que viviam no sertão.

O movimento de umbigada das imagens que nos propomos a refletir neste artigo, marcada pela forma e pelas performances em cena, acolhe o olhar, fomenta a pulsão criativa, bem como promove a consciência da *imagem da imagem*. Do espaço entre - do

rosto de Exu encoberto pelo Sol e do véu que esconde a face da Ana Pi - salta uma imagem de inversão. Performances aparentemente do não ver promovem a incorporação de muitas aparições. A face não é mais só de Exu e de Ana Pi, muitos outros rostos figuram nesse balé, da relação entre memória, território, espaço fílmico, corpo, familiar, histórico.

O que é ser brasileira neste contexto que não cansa de nos cessar de nós mesmos, de nos alienar de nossas imagens? De nos privar dos ritmos de nossas próprias experiências? Nossa memória estilhaçada, de origens embaçadas (tal qual as imagens de Tina Melo) e rostos encobertos (como os de Exu e Ana Pi) toma para si a centralidade das narrativas e a frontalidade dos planos no cinema contemporâneo. Mas essa centralidade é, sobretudo, de uma dança coreografada, uma composição estética de movimentos corporais que se relaciona com ambientes, dispositivos técnicos e outras agências, fazendo vibrar corpos e energias em interação.

Café com canela é atravessado por imagens de moradores de Cachoeira. Os semblantes anônimos, mas não mais encobertos, são retirados da experiência ordinária, do dia a dia da cidade. As alegrias e as agruras da vida comum podem ser experienciadas na troca de olhares entre as pessoas filmadas e o espectador. Quem está olhando para quem? O rosto em primeiro plano com o olhar certo penetra o aparato tecnológico e nos mira de frente. A performance do corpo da/em cena faz com que nossos corpos sejam solapados da posição passiva de *voyer*, não mais assistimos a história do outro, passamos a agentes/conscientes de nosso papel na história. Somos convocados para a umbigada de sentidos.

A aparição em frontalidade. Em múltiplos ângulos. A consciência da imagem da imagem, marcada muito pela forma da cena, mas também pela presença do dispositivo em todos os filmes nos aponta para a importância de se contar sua própria história. No filme *O Guardião dos caminhos* vemos os vestígios do negativo Super 8, Yane Mendes performa centralmente com o dispositivo apontado para outra câmera, *Café com canela* traz para o cinema o registro, em câmera VHS, das imagens de família da personagem Margarida, Ana Pi filma a si própria diante do espelho e *Nascente* é finalizado com a imagem de Safira segurando sua câmera, reunida com outras mulheres. A travessia de Ana Pi, em busca de si, é feita de outras formas nos demais filmes, mas todos pertencem

ao mesmo corpo-coletivo e suas manifestações de afeto, ancestralidade, coletividade, território e centralidade dos corpos periféricos.

Os fragmentos perceptíveis na sensibilidade da experiência da linguagem gestual, da dança, da coreografia dos corpos constelados, para além do humano, em umbigada, são rastros, cacos encantados dos apagamentos e enfrentamentos que nos constituem enquanto brasileiras e brasileiros, em nossa matriz sensível amefricana/ameríndia, parida no gestual desse feminino comunitário evocado como forma existência, resistência e proposição de outras imagens delas e nossas. Os ritmos das experiências nas relações com essa constelação audiovisual fazem emergir, em nosso entendimento, a complexa rede de actantes que atravessa e é atravessada por/de objetos, naturezas, culturas - demonstrando que não se trata exclusivamente de formas de conhecimento, mas de formas de experienciar com os mundos. A roda do mundo, muitas vezes apertada, é enlarguecida pela constelação da umbigada.

REFERÊNCIAS

ALVES JUNIOR, Francisco; SOUZA, Scheilla Franca de; BOGADO, Angelita. “O Amor Não Cabe em Um Corpo?”: O Engajamento Espectatorial pela Experiência Familiar/comunitária e Imagens de Libertação. In: **ANAIS DO 44º CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO – VIRTUAL – 4 a 9/10/2021**. Disponível em: <https://portalintercom.org.br/anais/nacional2021/resumos/dt7-ep/francisco-alves-junior.pdf> Acesso em 20 fev. 2022.

AUSTIN, John. **How to do things with words**. 2nd edition. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

BANAGGIA, Gabriel. Conexões afroindígenas no jarê da Chapada Diamantina. **R@U – Revista de @ntropologia da UFSCAR**, volume 09, n. 2, jul-dez 2017, p. 123-133.

BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

BOGADO, Angelita; CARDOSO FILHO, Jorge. **Águas da Baía e do Paraguçu: paixões e políticas na obra da Rosza Filmes**. Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho Comunicação e Experiência Estética e disponível nos Anais do XXX Encontro Anual da Compós, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo - SP, 27 a 30 de julho de 2021, 2021.

BRASIL, André. **A performance: entre o vivido e o imaginado**. In: PICADO, Benjamim; MENDONÇA; Carlos Magno Camargos; CARDOSO FILHO, Jorge. (Org.). **Experiência estética e performance**. Salvador: Edufba. p. 131-145

BRASIL, André. **Cineastas guardiões**: hipótese sobre autoria no cinema indígena. Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho Comunicação e Experiência Estética e disponível nos Anais do XXX Encontro Anual da Compós, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo - SP, 27 a 30 de julho de 2021, 2021.

CARDOSO FILHO, Objetos, natureza e cultura: uma proposta de abordagem sobre sensibilidades contemporâneas. In. CARDOSO FILHO, Jorge; ALMEIDA, Gabriela; CAMPOS, Deivison. **Políticas do sensível** [livro eletrônico]: corpos e marcadores de diferença na Comunicação. Belo Horizonte, MG: Fafich/Selo PPGCOM/UFMG, 2020. 326 p. – (Olhares Transversais; v. 1)

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Metafísicas canibais**: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: UBU Editora; N-1 edições, 2018.

DA MATTA, Roberto. **Prefácio em forma de breque para Roberto M. Moura**. In. MOURA, Roberto M. No princípio era a roda: um estudo sobre samba, partido-alto e outros pagodes. Ed. Rocco, Rio de Janeiro, 2004.

DEWEY, John. **Arte como experiência**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

DÖRING, Katharina. Umbigada, Encanto e Samba no pé: o feminino na roda. In. **Interfaces Científicas - Humanas e Sociais • Aracaju • V.4 • Edição Especial - Contextos da Cultura • p. 9 - 22 • Nov. 2015**

DOURADO, Henrique. **Dicionário de termos e expressões da música**. São Paulo: Editora 34, 2004.

EXDELL, Charles. O sertão também samba: reflexões sobre o samba de roda no discurso etnomusicológico. **Pontos de Interrogação**, v. 8, n. 2, jul.-dez., p. 223-238, 2018.

HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. In. **ClimaCom Cultura Científica - pesquisa, jornalismo e arte I Ano 3 - N. 5 / Abril de 2016 / ISSN 2359-4705** Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4197142/mod_resource/content/0/HARAWAY_Antropoceno_capitaloceno_plantationoceno_chthuluceno_Fazendo_parentes.pdf
Acesso em: 25 fev. 2022.

HOOKS, bell. **Tudo sobre o amor**: novas perspectivas. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Editora Elefante, 2021.

KRENAK, Ailton. **Idéias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: CIA das Letras, 2019.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar**: poéticas do corpo-tela. Cobogó, Rio de Janeiro, 2021.

MONDZAIN, Marie-José. **Imagem, ícone, economia**: as fontes bizantinas do imaginário contemporâneo. Editora Contraponto, MAR, Rio de Janeiro, 2013.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Mórula, Rio de Janeiro, 2018.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **Flecha no tempo**. Mórula, Rio de Janeiro, 2019.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível**: estética e política. Tradução de Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO experimental org. Ed 34, 2005.

SLAMA, Fernanda. Festa da Nossa Senhora da Boa Morte. Disponível em: <https://www.salvadorbahia.com/festa-de-nossa-senhora-da-boa-morte/> Acesso em: 12 fev. 2022.

SOUZA, Scheilla Franca de; BOGADO, Angelita; ALVES JUNIOR, Francisco. **Ela, Ele e Person**: Invisibilidades e Resistência no Cinema Brasileiro Contemporâneo. IN: Anais Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, 2020.p. 1-15. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/sis/eventos/2020/resumos/R15-1247-1.pdf>. Acesso em: 01 fev. 2022.

SOUTO, Mariana. Constelações fílmicas - um método comparatista no cinema. In: **ANAIS DO 28º ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS**, Porto Alegre. Campinas, Galoá, 2019. Disponível em: <<https://proceedings.science/compos-2019/papers/constelacoes-filmicas---um-metodo-comparatista-no-cinema>> Acesso em: 20 fev. 2022.

EPISTEMOLOGIA AFIRMATIVA DA NEGRITUDE

ZILDA MARTINS¹²
PATRÍCIA DIAS DA SILVA¹³

RESUMO

A proposta deste trabalho é refletir sobre o conceito de epistemologia após a implantação das ações afirmativas e cotas raciais, e demandas de novas metodologias daí decorrentes, que deem conta das subjetividades dos corpos negros. Problematisa a grade curricular acadêmica tradicional, fundamentada em autores/conceitos ocidentais, apagando outras produções de conhecimento. Como viabilizar a coexistência de saberes, reconhecendo as intelectuais negras e negros como sujeitos históricos, produtoras/es de conhecimento e portadoras/es de vivências e sabedorias ancestrais? O objetivo é propor o debate coletivo e a urgência de uma nova epistemologia, numa perspectiva hermenêutica com foco na experiência ontológica do ser sujeito afrodescendente, suas ancestralidades e singularidades no mundo da vida. Tencionamos a construção de um moderno *ethos* acadêmico, ancorado no comum (Sodré, 2014).

Palavras-chave: Epistemologia afirmativa. Pensamento afrodiaspórico. Sabedoria ancestral. Ciência. Comum

ABSTRACT

The purpose of this work is to reflect on the concept of epistemology after the implementation of affirmative actions and racial quotas, and the results demands for new methodologies that address the subjectivities of Black bodies. It problematizes the traditional academic curriculum, grounded in authors and Western concepts, which erases other knowledge productions. How can we enable the coexistence of knowledge, recognizing Black intellectuals as historical subjects, producers of knowledge and carriers of ancestral experiences and wisdom? The objective is to propose collective debate and the urgency of a new epistemology, from a hermeneutic perspective focusing on the ontological experience of being the Afro-descendant subject, their ancestries, and singularities in the lifeworld. We aim to build a modern academic ethos, anchored in the common (Sodré, 2014).

Keywords: Affirmative epistemology. Afro-diasporic thought. Ancestral wisdom. Science. Common

RESUMEN

La propuesta de este trabajo es reflexionar sobre el concepto de epistemología tras la implementación de acciones afirmativas y cuotas raciales, y las consiguientes demandas de nuevas

¹² Doutora e Mestra em Comunicação e Cultura pela Escola de Comunicação da UFRJ (ECO/UFRJ), pesquisadora do Laboratório de Estudos em Comunicação Comunitária (LECC) e do Grupo de Pesquisa Comunicação Antirracista e Pensamento Afrodiaspórico (GAPA), da Intercom. Pesquisadora e coordenadora do Grupo de Estudos Muniz Sodré sobre Relações Raciais (GEMS), do LECC/UFRJ. Professora da Escola de Comunicação (ECO/UFRJ). Rio de Janeiro, RJ, Brasil. E-mail: zilda.martins@eco.ufrj.br

¹³ Doutoranda e Mestra em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social (EICOS/UFRJ), pesquisadora do Grupo de pesquisa Diaspotics de Migrações Transnacionais & Comunicação intercultural (ECO/UFRJ) e do Grupo de Estudos Muniz Sodré sobre Relações Raciais (GEMS/LECC). Líder do coletivo Projeto de Integração Étnico-Racial (PIER). E-mail: patriciadias@rioa.com.br

metodologías que tengan em cuenta las subjetividades de los cuerpos negros. Problematiza el currículo académico tradicional, basado en autores/conceptos occidentales, borrando otras producciones de conocimiento. ¿Cómo viabilizar la convivencia de saberes, reconociendo a los intelectuales negros como sujetos históricos, productores de conocimientos y portadores de experiencias y sabidurías ancestrales? El objetivo es proponer el debate colectivo y la urgencia de una nueva epistemología, desde una perspectiva hermenéutica centrada en la experiencia ontológica del sujeto afrodescendiente, sus ancestros y singularidades en el mundo vivencial. Nos proponemos la construcción de un moderno ethos académico, anclado en lo común (Sodré, 2014).

Palabras clave: Epistemología afirmativa. Pensamiento afrodiaspórico. Sabiduría ancestral. Ciencia. Común

INTRODUÇÃO

Antes de começar, vale uma nota sobre o título. Epistemologia afirmativa da Negritude é um jogo de linguagem, atravessando o devir das ações afirmativas e a anterioridade da palavra negritude. Negritude não é um adjetivo, como costuma ser usada, mas a recuperação ativa do sentido de consciência racial e ação política, empregadas pelo poeta martinicano, Aimé Césaire, nos anos de 1930. Nascida como reação a um xingamento nas ruas de Paris, em 1935, negritude é um neologismo de enfrentamento do negativo (*nègre*) com a incorporação do positivo (*attitude*). A palavra foi cunhada no jornal intitulado *L'Étudiant Noir* (O estudante negro), e se transformou no chamado Movimento da Negritude, apoiado na França, em África e nos Estados Unidos, durante os anos 30, 40, 50 e 60, período de efervescência política mundial e de luta pelo fim da colonização e da recuperação dos direitos civis.

Baseada nessa memória conceitual, propomos uma epistemologia afirmativa da negritude no campo da comunicação. No caso específico, o afirmativo faz referência à potência resultado das medidas de compensação histórica, no nível acadêmico, logo uma ideia disruptiva da formação tradicional. Dito de outro modo, o afirmativo pode ser apreendido sob um olhar cruzado entre a ética da verdade científica e da produção do conhecimento, e o real histórico da vivência, da experiência e da sabedoria ancestral, levando em conta a comunicação pensada por Sodré (2014) como um laço vinculativo do comum¹⁴. Desde a implantação das políticas públicas de ações afirmativas na graduação

¹⁴ Para Sodré (2014), o sujeito é em comum e "o comum é sentido antes de ser pensado ou expressado, portanto, é algo que ancora diretamente na existência" (SODRÉ, 2014, p. 204).

e, sobretudo, na pós-graduação¹⁵, ressurgem demandas de novas metodologias, que deem conta das subjetividades dos corpos negros.

Vale lembrar que as políticas públicas de ações afirmativas começaram a ser implantadas em 2003, no nível de graduação, pela UERJ, no Rio de Janeiro; pela Uneb, na Bahia; e pela UnB, em Brasília; seguidas por outras universidades e Institutos de Educação. Em 2012, foram tornadas lei pelo Superior Tribunal Federal (STF), conhecidas como Lei das Cotas 12.711. Em 2016, o governo baixou a Portaria 13/2016, recomendando a adoção das Ações Afirmativas, pelos Programas de Pós-Graduação (PPG'S), cujos critérios ficariam a cargo de cada um.

Os novos atores sociais encontram uma academia que não havia espelho, mas uma cultura dogmática, eurocentrada. Como romper com o cientificismo acadêmico? Propomos o diálogo entre a metodologia sinóptica e as estratégias sensíveis de Sodré (Sodré, 2014, 2006), a autoetnografia antropológica e a experiência afirmativa, com o uso da técnica de análise histórica pelo exercício do ser/sujeito de conhecimento e de transformação. A hipótese é que o corpo negro emerge da consciência do sujeito de potência e da força ancestral para construir com sabedoria o próprio pensamento e interferir na disputa de produção de conhecimento, gerando a demanda por uma epistemologia afirmativa da negritude.

O ambiente acadêmico, por vezes hostil, bem como o discurso midiático, maniqueísta, expuseram o jovem negro no centro dos debates. Com as ações afirmativas, os estudantes cotistas tornam-se sujeitos históricos, conscientes da sabedoria ancestral, plenos de vivências e inventividades. Nessa perspectiva, o novo cenário intelectual na academia provoca a necessidade de ampliar a prática de conhecimento científico, habituada ao monismo cultural (Sodré, 2012) de racionalidade técnica eurocentrada, ou seja, tendo a cultura europeia como a única possível. O objetivo deste trabalho é debater, coletivamente, a perspectiva hermenêutica (de interpretação), tendo o comum, o sujeito

¹⁵ As ações afirmativas foram implantadas no Brasil, como resultado de luta histórica dos movimentos negros (MN), reivindicando combate ao racismo, reconhecimento e educação. Na III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, realizada em Durban, África do Sul, em 2001, o governo, de posse dos documentos dos MN, prometeu algum tipo de reparação.

em relação, no foco das reflexões. Nesse sentido, a comunicação representa a "base existencial da vinculação humana, assim como a ideia do processo de transformação do vínculo em ato" (Sodré, 2014, p. 21).

A negritude é conceituada por Césaire (2010) como consciência racial e ação política, portanto, capaz de impor a urgência do enfrentamento cognitivo de compreensão humana do existir no mundo. Negritude é apreendida como sujeito político, plural, responsável e respondível. O conceito nasceu como um modo, segundo Césaire (2010), de levar a si mesmo o despertar. A negritude "era a apropriação do nosso passado por nós mesmos e, por meio da poesia, por meio do imaginário, por meio do romance, por meio das obras de arte, a fulguração intermitente do nosso possível devir" (Césaire, 2010, p. 110). A proatividade de estudantes negros e negras na universidade, a partir das ações afirmativas, interfere na disputa pela produção de conhecimento, sobretudo no combate ao pensamento único, como sinaliza Chimamanda (2019), e ao epistemicídio¹⁶ (Carneiro, 2023).

Este trabalho questiona a grade curricular acadêmica, da graduação e da pós-graduação, fundamentada em autores ocidentais, uma prática oficial de apagamento de todas as outras culturas e um reducionismo científico. Como viabilizar a coexistência de saberes, reconhecendo os intelectuais negros e negras como sujeitos históricos, portadores de vivências e sabedorias ancestrais?

Finalmente, a ideia é convidar a comunidade científica a olhar para dentro, examinar a possibilidade de um debate urgente e necessário, considerando a universidade, "um lugar em que nada está livre do questionamento [...] nem mesmo a ideia tradicional de crítica, como crítica teórica, nem mesmo a autoridade da forma 'questão', do pensamento como 'questionamento'" (Derrida, 2003, p. 18). Em diálogo com o autor (2003), propomos a desconstrução de práticas e pensamentos arraigados, na perspectiva de um devir acadêmico efetivamente plural.

¹⁶ O epistemicídio é compreendido como racismo acadêmico (Carneiro, 2023, p. 88).

A CONSTRUÇÃO DO BRASIL É NEGRA

O filósofo camaronês Mbembe (2018) afirma que o projeto moderno de conhecimento e de governo, representa o delírio produzido pela própria modernidade. Tal delírio, explica, se dá com a presença do negro que "desencadeia dinâmicas passionais e provoca uma exuberância irracional que invariavelmente abala o próprio sistema racional" (Mbembe, 2018, p. 13). A sustentabilidade desse sistema tem a raça como cimento, alavancada na base de "um complexo perverso, gerador de terrores e tormentos, de perturbações do pensamento e de terror, mas sobretudo de infinitos sofrimentos e, eventualmente, de catástrofes" (Mbembe, 2018, p. 27). Tudo isso tendo o apoio da igreja, da filosofia e do conhecimento científico.

O tripé como sustentáculo da exclusão, da instituição do 'outro' como diferente, indesejado, da construção do racismo. O racismo, estrutural para uns (Silvio Almeida, Dennis de Oliveira), institucional para outros (Muniz Sodré, Cida Bento), persiste como carunchos, corroendo o direito à equidade e interferindo na vida cotidiana dos que têm a pele escura. "Racismo é o espelhamento social do sonho elitista de uma sociedade com um povo uno e depurado da 'mancha da escravidão'" (Sodré, 2023, p. 91). O autor dialoga com Mbembe (2018), para quem o ocidente ao abordar a identidade não fala de pertença mútua,¹⁷ mas na "relação do mesmo, do surgimento do ser e da sua manifestação em seu ser primeiro ou, ainda, em seu próprio espelho" (Mbembe, 2018, p. 11). Essa mentalidade egocêntrica e eurocêntrica foi responsável pela negação secular da sabedoria ancestral.

No Brasil, a construção do país foi feita por mãos, corpos e mentes negras em todos os setores, da arte à tecnologia (Araújo, 1988; Lopes, 2010; Mascarenhas, 2021; Pinheiro, 2020). Basta um pequeno esforço para ver que a tecnologia do fazer é dos africanos deportados para este país e de seus descendentes. O funcionamento das engrenagens científico-tecnológicas e as produções que desenvolveram a vida agrária é negra. A inventividade para a sobrevivência é negra. "Não existem relatos de que os europeus enviaram engenheiros/as e técnicos/as altamente especializados/as para atuarem

¹⁷ A pertença mútua implica inclusão de todos os povos no quesito identidade, mas isso não se aplica ao ocidente, segundo Mbembe (2018, p. 11).

no bom funcionamento de engenhos, ou ainda em qualquer outro ambiente de trabalho executado por pessoas negras" (Silva, 2013, *apud* Pinheiro, 2020, p. 13).

Pinheiro (2020, p.13) ressalta que durante séculos "pessoas negras foram as principais cientistas e técnicas porque conseguiram manter um modo de produção, cujos detalhes técnicos eram por elas pensados e executados". Entre os africanos sequestrados para o Brasil, muitos homens e mulheres, dominavam a leitura, escrita, as artes e sabiam contabilidade. Segundo Araújo (1988), Jorge Amado costumava lembrar que o umbigo do Brasil estava enterrado na África. A cultura do país contou, efetivamente, com a contribuição do povo negro. "Tão vigorosa foi essa contribuição que, tal como constatou Pierre Verger, os antigos escravos levaram de volta à Terra onde nasceram os conhecimentos e a criatividade que tinham desenvolvido no Brasil" (Araújo, 1988, s/p).

Para cá vieram artistas, músicos, pintores, sacerdotes e, também, reis e rainhas, como a Agontimé, chamada de Maria Mineira Naê, uma das esposas do rei Agongolo, do reino de Daomé, substituído pelo filho mais velho, após sua morte. "A rainha Agontimé era conhecida em Abomé pelas histórias que contava sobre o seu povo e sobre a fé, a força e a importância dos ancestrais" (Gonçalves, 2009, p. 131). No Brasil, Agontimé, após trabalhar em fazendas de cacau e de algodão na Bahia, foi vendida para outra fazenda de café em Minas Gerais e, mais tarde, trabalhou nas jazidas de Tijuco e Vila Rica. Ali, comprou sua liberdade e seguiu para São Luís do Maranhão, onde foi responsável pela aquisição e funcionamento da Casa das Minas, um templo para os voduns¹⁸.

Contudo, a ciência hegemônica ocidental apagou a autoria negra, retirando a humanidade dessas pessoas, num grande acordo com a Igreja e o Estado e, mesmo nos dias presentes, ainda insiste na "invisibilidade do negro e do índio [que] segue como um pacto que não deve ser quebrado, sob pena de sermos obrigados a redefinir o Brasil" (Santos, 1988, s/p.). Essa redefinição se inicia com a força ancestral afrodiaspórica, nomeada por Conceição Evaristo como um acordo de resistência para não morrer, e com a emergência de profissionais negras e negros, atuando como mestres e doutores

¹⁸ No templo, os voduns foram chegando, respeitando as hierarquias, tanto dos mais velhos, como dos reis e de seus parentes. As esposas eram escolhidas entre as vodúnsis africanas, as minas, como eram chamadas as escravizadas que embarcavam na Costa da Mina, em África. "Naquela Casa os voduns desceriam apenas nas mulheres" (Gonçalves, 2009, p. 134).

construtores de ciência, formando rede mundo afora. Na esfera acadêmica, a união da diferença¹⁹ começa a produzir um tensionamento por maior abertura e reconhecimento de uma sabedoria tecida pela e na ancestralidade.

O mal-estar vivenciado pela população negra, escravizada, subjugada, e sequestrada da sua terra natal, suportou o privilégio branco propiciando o seu bem-estar, através da exploração. A mente negra angustiada em um universo de desidealização (Fanon, 2008), vivenciado com a racialização, fantasiava a transformação do seu *status quo*, pois as perdas e opressões lhe destituíram dos seus direitos humanos.

Para manter o privilégio branco, as formas de dominação eram sofisticadas, em diversos campos, inclusive na esfera da semiótica. Kilomba (2019) fala dos bonecos pretos, objetos de decoração das casas brancas. A autora explica que o surgimento de tais bonecos coincide com a abolição da escravização, ou seja, são a "personificação das/os próprias/os escravizadas/os, que não mais existiam" (Kilomba, 2019, p. 198). Dito de outro modo, é uma forma de manter a pessoa negra "no seu lugar" e tais bonecos, ressalta a autora (2019), ainda eram lidos como fofos pelos brancos, quando questionados. "Esse processo de infantilizar o que o sujeito negro diz protege o sujeito branco de reconhecer a realidade de grupos oprimidos e, portanto, impede-os de olhar para si mesmo como opressor (Kilomba, 2019, p. 200).

Séculos de dominação branca construíram representações negativas para o sujeito negro, atribuindo a estes atos próprios de uma psiquê cindida, como explica Kilomba (2019). Para a autora (2019), o branco se identifica com o bem e transfere para o negro todo o mal que ele próprio praticou. A essa transferência, conceitua como "outridade" (Kilomba, 2019, p. 38). Sem representação positiva e sem espelho na sociedade, há um esforço reforçado para sobreviver e se reinventar. Nesse sentido, a fim de manter viva a memória dos antepassados, o povo negro busca na valorização dos símbolos culturais reforçar o sentimento de ressignificação e resistência a favor da sua existência. "Queremos resgatar entre os negros uma certa autoestima e uma imagem que nos sirva

¹⁹ Uma vez na universidade, os estudantes cotistas se organizaram em diversas frentes, a fim de se protegerem do racismo, manifestado nas externalidades concretas e simbólicas. Participaram dos Núcleos de Estudos Afro-brasileiros (Neab's); cursos preparatórios para a Pós-graduação; grupos de estudos; grupos de WhatsApp, todos lugares de troca, de acolhimento e de fortalecimento.

de padrão de orgulho por nossos heróis, que pretendemos nos sejam devolvidos em carne e osso, em sangue e espírito, como pessoas reais que puderam até alçar-se à condição de mito, mas não mais como lendas perdidas numa nebulosa história” (Araújo, 2004, s/p).

O símbolo africano Sankofa, que se mantinha no inconsciente do negro brasileiro, exprimia que o seu presente só seria construído e o futuro potencializado, quando a sua história e os erros do passado fossem constatados, adquirindo conhecimento e sabedoria. “Nunca é tarde para voltar e apanhar o que ficou atrás. Símbolo da sabedoria de aprender com o passado para construir o futuro” (Nascimento, Gá, 2009, p. 40-41). Assim, segundo Césaire (2010), recuperar o passado seria a única forma de conquistar o seu ser, já que o seu passado havia sido apagado e a identidade do povo negro negada.

A valorização da cultura negra e das características fenotípicas da sua identidade despertariam uma consciência contra o apagamento racial, combatendo as imposições hegemônicas eurocêtricas. Com a identidade resgatada, o povo negro através da união e reconquista do seu protagonismo, que lhe fora destituído, criaria o seu lugar na história (Diop, 1974). A negritude seria um catalisador para as lutas, pois é o reconhecimento da identidade negra, da aceitação da sua história e da sua cultura, do reconhecimento do seu direito e do respeito à personalidade coletiva (Césaire, 2010).

Retomar as lutas dos movimentos negros é um reconhecimento sobre o passado. Para combater o racismo, Santos (2015) lembra que semi-intelectuais e subproletariados se juntaram em São Paulo numa 'imprensa negra'.

Jornais como O Clarim da Alvorada e O Getulino, de Campinas - ainda hoje motivo de orgulho dos movimentos negros - denunciavam as discriminações raciais mais chocantes do nosso quadro urbano no emprego, na moradia, na educação, nos locais de lazer (2015, p. 16).

Assim, a voz negra contra o racismo é impressa em jornais, em manifestações nas ruas, em reuniões partidárias, no teatro, na passarela e em tantos outros espaços, ecoando, mais recentemente, nas universidades e instituições de ensino superior. Contudo, a história dos movimentos negros não aparece nos livros didáticos, e a mídia tradicional opera na sustentabilidade da manutenção do *status quo*²⁰, silenciando e invisibilizando

²⁰ "A narrativa midiática tenta proteger a elite branca da aproximação do outro, garantindo o status quo e perpetuando a academia em um espaço privilegiado para poucos e brancos" (Martins, 2015, p. 71).

corpos negros. Lopes (2010) apresenta inúmeros intelectuais orgânicos que compartilharam seus saberes desde muito tempo no país. No entanto, "a referência a origens africanas de grandes personalidades da vida nacional sempre foi, no Brasil, um tabu, pois quase sempre era considerada ofensiva, pesando como uma difamação" (Lopes, p. 96).

Temos como exemplo um dos maiores intelectuais da literatura em língua portuguesa, Machado de Assis, que era desestimulado de parecer negro. Há também Nilo Peçanha, o presidente negro, que tentava ser branco, maquiando o rosto (Sodré, 2023). O sétimo presidente da República, Nilo Peçanha, "tinha pele escura, o que permite classificá-lo, fenotipicamente, de negro, preto, mulato ou pardo. Desta gradação não tinha dúvida a imprensa da época, que costumava publicar charges e anedotas sobre a sua cor" (Sodré, 2023, p. 122).

Sodré (2023) analisa o racismo no Brasil, afirmando que a mudança do sistema escravista para a abolição resultou em uma nova forma social, a que chama de forma social escravista. "Se a estrutura escravista tinha fissuras, a forma social escravista, pós-abolição, passaria a ter negação e mascaramento - negar publicamente a anterior sociedade escravista e mascarar em público e em privado a visibilidade do descendente de africano" (Sodré, 2023, p. 123).

No Brasil colônia e Império, intelectuais negros atuavam em todas as frentes, como artes plásticas, arquitetura, paisagismo, música, literatura, jornalismo, engenharia (Lopes, 2010). No início do século XX, o médico Juliano Moreira, homem negro, rompe com o improvável, diante de uma sociedade racista e eugenista²¹. Na área das artes plásticas, o escultor, entalhador, arquiteto e paisagista, Mestre Valentim, vivendo no Brasil colônia, deixou sua marca nas igrejas de Boa Morte e Mosteiro de São Bento, no Rio de Janeiro, além do passeio público (esculturas e portões) e chafariz da Praça XIV.

Antonio Rafael Pinto Bandeira, paisagista e retratista, imprimiu seu talento, entre outros artistas negros do Brasil Império. Foi professor do Liceu de Artes e Ofícios da Bahia. Nei Lopes afirma que o artista no Rio de Janeiro, "foi um dos primeiros afrodescendentes a integrar o seletivo grupo de alunos da Academia Imperial de Belas

²¹ O movimento eugenista, de caráter mundial, teve como seguidor no Brasil, dentre outros, Renato Kehl. Segundo Diwan (2015, p. 10), a eugenia, "com status de disciplina científica, objetivou implantar um método de seleção humana baseada em premissas biológicas".

Artes. É autor de telas hoje pertencentes ao acervo permanente do Museu Nacional de Belas Artes, MNBA" (Lopes, 2010, p. 100).

Na literatura, além do já falado Machado de Assis, destacam-se Castro Alves, Cruz e Sousa, Maria Firmina dos Reis, Luís Gama, Lima Barreto, Salgado Maranhão. São muitos nomes, que o espaço não comportaria citar. "Nessa rede de interação, as múltiplas culturas africanas que se espalham pelo mundo preservam marcas invisíveis dos traços africanos" (Amador de Deus, 2019, p. 23). Em outras palavras, a inegabilidade histórica se evidencia pelo mito de Ananse²², cujas divindades dão régua e compasso organizativos da vida em diáspora num mundo hostil e violento. Assim como para a autora (2019), a escolha pelo mito de Ananse a envolveu pessoalmente, durante décadas, na luta antirracista, as teias também podem tecer uma epistemologia afirmativa da negritude, do comum vinculativa e orgânica, envolvendo toda a comunidade histórica.

NEGRITUDE E COMUM: A POTÊNCIA EPISTEMOLÓGICA

A origem da palavra epistemologia, de acordo com o dicionário²³, vem do latim *episteme* – conhecimento, e *logia* – estudo, sendo manifestada como filosofia da ciência. Contudo, esse paradigma não inclui os que são considerados "outros", ao contrário, pratica o "epistemicídio" (Carneiro, 2023, p. 88). Para a autora (2023), são muitas as implicações do epistemicídio, dentre elas a "negação ao acesso à educação, sobretudo a de qualidade; pelo processo de inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento [...]" (Carneiro, 2023, p. 88). Durante anos, prevaleceu a ideia do homem africano sem história e sem razão. Carneiro (2023, p. 92) assinala que "Hegel vincula os africanos à brutalidade e à selvageria".

²² Ananse é um mito africano, ressignificado pelos povos em diáspora, que conta histórias de vivências. "Instalados os africanos em qualquer continente, por mais que suas tradições fossem represadas ou aniquiladas pela cultura hegemônica, seus descendentes davam início a um processo de criação, invenção e recriação da memória cultural para preservar os laços mínimos de identidade, de cooperação e de solidariedade" (Amador de Deus, 2019, p. 23).

²³ Enciclopédia Significados: disponível em: <https://www.significados.com.br/epistemologia/>. Acesso em 22/03/2024.

Na filosofia moderna, a epistemologia entra em discussão, gerando de um lado os empiristas, que defendem o conhecimento baseado na experiência, e do outro, os racionalistas, cujo entendimento é de que a fonte do conhecimento está na razão. Mas de que razão estão falando? O que se evidencia é a razão da violência na sociedade moderna, colonialista, escravocrata, patrimonialista, como apagamento científico, histórico, midiático, social, cujas consequências permanecem, sejam na ação ou no imaginário.

Na filosofia africana, a metáfora leva à reflexão acerca da compreensibilidade do mundo. Conta o mito de Ananse que uma Divindade da cultura *fanti-ashanti*²⁴, a deusa Aranã, apresentada em forma de aranha, tece uma teia de prata enorme e sobe até o céu para negociar com a Deusa Nyame o acesso à história, ausente na terra. O desejo da Divindade era adquirir as histórias para contar ao povo de sua aldeia. Nyame colocou várias condições, todas cumpridas por Aranã, que foi louvada e contemplada em sua negociação. A partir daí todas as histórias se espalharam pelo mundo, contribuindo com a formação do imaginário de liberdade, solidariedade e condições de igualdade socioculturais, na inseparabilidade do humano em um mundo, efetivamente, democrático.

Ananse ao espalhar as histórias, semeia sonhos pelo mundo. Contudo, no real concreto o que historicamente se evidencia é violência, sofrimento e traumas. Na diáspora, Amador de Deus (2019) associa a negritude às teias de resistência, tecidas pelos filhos e filhas de Ananse. "Ananse é a metáfora perfeita para falar das muitas teias que envolvem a construção da sociedade e do não-lugar, dados aos descendentes de africanos, o racismo à brasileira e construção das políticas de ações afirmativas no país" (Campelo, 2019, p. 15).

Na dimensão da ciência, a perspectiva é que os fios tecidos na ancestralidade perpassem o imaginário da produção científica, espalhando histórias vividas na ancestralidade pela academia e em territórios do saber. Do ponto de vista do reconhecimento histórico, a expectativa é por abertura, com comprometimento universal de combate ao racismo, a fim de recuperar séculos de histórias apagadas de um povo que deu origem à humanidade e com observações empíricas fez descobertas em voga até o presente, porém sem a validação da ciência. Levantamento de Mascarenhas (2021) revela

²⁴ A cultura *fanti-ashanti* pertence à região do Benin, na África Ocidental (Amador de Deus, 2019).

contribuições científico-tecnológicas de civilizações africanas em diversas áreas do conhecimento, como matemática, medicina, astronomia e outras. Na área médica,

o povo kemético foram [sic] os primeiros da história a descobrirem a penicilina. O saber médico do Kemet (antigo Egito) tem como referência o cientista Imhotep. De acordo com Afrika (2014), nos livros médicos de Imhotep (20 volumes) está descrito o uso alopático, homeopático e naturopático de ervas, a utilização da maquiagem Kemética dos olhos e inúmeras técnicas de diagnóstico e terapêutica (Mascarenhas, 2021, p. 67).

São diversas as descobertas de povos africanos, a partir de seus corpos em uma relação de saber holístico. Mascarenhas (2021) faz referência a estudo de Dass (2020), revelando que os fios de seda produzidos pelas aranhas, além de resistentes, possuem propriedades curativas, de combate a infecções. Acrescenta que ainda hoje muitas comunidades utilizam os fios de aranhas como bandaid natural. "Ele [Dass, 2020] coloca que em 2006 a rede de televisão americana publicou uma reportagem [...] na qual cientistas estavam usando teia de aranha como método mais efetivo no tratamento de lesões nos ligamentos do joelho" (Mascarenhas, 2021, p. 67).

No Portal do Instituto Butantã²⁵, uma reportagem fala sobre a funcionalidade das teias de aranha, feitas de uma seda composta de proteína e que inspiram construções tecnológicas. Explica que curativos cirúrgicos, tecidos usados na fabricação de paraquedas e sensores eletrônicos supermodernos, são inspirados nas teias de aranha "por sua arquitetura ou sua característica elástica, pegajosa e resistente" (Instituto Butantã, 2023, s/p). Outras matérias falam de estudos que vêm sendo desenvolvidos acerca das teias de aranha e sua possível utilização.

A coexistência de saberes pode ser a chave para a abertura da ciência até então fechada à sua própria "universalidade". Essa dinâmica científica, como é sabido, destrói tudo o que não é igual à sua lógica eurocentrada. Com isso, o racismo se fortalece, provocando a consequente exclusão de pessoas negras na ciência, na vida econômica, social e nas relações de poder. "Não é que o fenômeno do racismo seja impenetrável à razão, mas o racionalismo restritivo das práticas historiográficas, sociológicas,

²⁵ Instituto Butantã: Disponível em: <https://butantan.gov.br/bubutantan/teia-de-aranha-uma-superengenhoca-da-natureza-que-e-multifuncional-e-resistente-como-aco>. Acesso em: 17/04/2024.

antropológicas e psicológicas conduz à adoção exclusiva do 'pensável'" (Sodré, 2023, p. 64). Assim, a sociedade compreende e abraça a razão científica, reproduzindo o racismo e limitando o pensamento, na medida em que restringe o funcionamento político-social.

É o contrário de uma compreensão, ao mesmo tempo individual e coletiva, da permanência na consciência histórica dos fatores excludentes de aparência histórica dos fatores excludentes de aparências que não coincidam com aquela da brancura hegemônica, do paradigma *leucocrático*. O racionalismo acadêmico-disciplinar [...] é socialmente asséptico, esquivando-se da dificuldade de criticar o vínculo entre a interpretação e a práxis (Sodré, 2023, p. 64).

Pois bem, podemos questionar qual o papel social da universidade pública, diante de uma realidade de pensamento baseado na razão universal e ao mesmo tempo excludente. Vamos aos Estados Unidos, onde a luta e a repercussão da luta do povo negro se fazem presente na academia. O professor Michael Sandel no curso “Justice” ministrado por mais de duas décadas na Universidade de Harvard, traz a filosofia para tratar de temas controversos. Das aulas ministradas para mais de mil alunos, saiu a obra “Justiça: o que é fazer a coisa certa”. Na perspectiva de Sandel (2012), a sociedade democrática demanda o pensar coletivo dos conflitos, ainda que não se tenha respostas para tudo.

Sobre ações afirmativas, Sandel (2012) diz que a entrada de estudantes negros na universidade não é recompensa, e sim uma forma de atingir um objetivo socialmente mais importante. Trata-se do bem comum, cuja justificativa é o princípio da diversidade. Ou seja, “um corpo estudantil com diversidade racial permite que os estudantes aprendam mais entre si do que se todos tivessem antecedentes semelhantes” (Sandel, 2012, p. 113). Usa o mesmo raciocínio para falar dos docentes, considerando que se todos saíssem de “uma mesma área do país limitaria o alcance das perspectivas intelectuais e culturais” (Idem).

Sandel (2012, p 113) questiona a homogeneidade de abordagens, tendo em vista a importância da pluralidade de debates para além do eurocentrismo ou para além do debate racial. De acordo com Sandel, “o argumento da diversidade considera que as minorias deveriam assumir posições de lideranças na vida pública e profissional, porque isso viria ao encontro do propósito cívico da universidade e contribuiria para o bem

comum” (Sandel, 2013, p. 113). E qual o propósito cívico da universidade? Arriscaria a dizer que seria o compromisso de engajar os corpos docente e discente na formação de novas lideranças negras, brancas e indígenas capazes de interferir em processos de transformação social, de fato.

Cabe à universidade, assim como à sociedade, enfrentar a questão do racismo e do pensamento focado numa história única (Chimamanda, 2019), abrindo-se para novas formas de conhecimento. Tal abertura expõe um desafio amplo, mas no campo das ciências sociais, em particular, há de se pensar, como propõe Sodré (2014), uma epistemologia e metodologia da comunicação enquanto práxis social, desencadeando uma compreensão, ou seja, a aplicação do conhecimento orientada na vida, na concretude do sujeito, na base existencial do comum.

Do contrário, podemos questionar com Paulo Freire a quem interessa o progresso científico, como ressalta Paiva (2021, p. 74). “A produção das variadas e múltiplas formas de reflexão ligadas ao cientificismo, especialmente, a partir do positivismo, não tem mostrado capacidade para dar conta do real histórico das sociedades”. A autora (2021, p.73) observa que “o educador confere ao conhecimento uma amplitude afetiva que, por consequência, remete à nossa proposta de uma epistemologia compreensiva”. O conceito é analisado como um legado de Freire, que já no século XX argumentava a importância do ser sujeito do pensamento crítico, capaz de ler o mundo antes de ler a palavra. Dito de outra forma, uma epistemologia focada na vivência, na experiência, no mundo da vida.

Seja uma epistemologia compreensiva (Sodré, 2023, Paiva, 2021) ou escrevivência (Evaristo, 2007), conceito desenvolvido a partir da experiência de vida, como política de sobrevivência e de resistência, ou epistemologia afirmativa da negritude, como propomos, todas conduzem à construção de uma nova ética. A tessitura de uma epistemologia afirmativa da negritude reside na construção de um pensamento crítico e reconstrução do ser ontológico, como expressão singular, aliada às experiências ancestrais e em diálogo com outras culturas e produção de conhecimento. A proposta da epistemologia afirmativa da negritude é pensar esse sujeito histórico, atravessando

séculos de civilização que deu origem a humanidade, um comum que gerou inventividades, afetos e políticas de sobrevivência; passando pela diáspora e ações afirmativas que produzem novos intelectuais numa visceralidade de empiria e teoria, evidenciando a riqueza de análises teórico-sociais.

Considerando que o devir do Estado passa pela universidade (*locus* de formação e de relações de poder), é imperativo pensar políticas democráticas de educação, que impliquem tanto no ensino, como na pesquisa e na extensão de modo a construir locais abertos à diversidade, à crítica e à pluralidade do pensamento. As ações afirmativas e as cotas raciais representam abertura e fortalecem uma política de resistência à mercantilização do ensino, à exclusão e à racionalidade técnica.

Derrida (2003), filósofo das intervenções políticas pelo discurso e pelo texto (Silveira, 2020), defende uma universidade diferente da tradicional, como *locus* da desconstrução da própria história e axiomas, e da história das humanidades. Autor de “A Universidade sem condição”, título de conferência em Stanford e livro, Derrida (2003) reflete criticamente sobre a universidade em um mundo globalizado. Explica que a universidade sem condição seria “o direito do princípio de dizer tudo, ainda que a título de ficção e de experimentação do saber, e o direito de dizê-lo publicamente, de publicá-lo” (Derrida, 2003, p. 18).

Ao mesmo tempo que defende a preservação de uma certa tradição, Derrida (2003) questiona o conceito de Humanidades, âncora da universidade e princípio da universalização, afirmando que caberia redefinir, desconstruir e ajustar para além de uma tradição. Faz referência ao princípio da incondicionalidade, presente nas Humanidades, cuja síntese é um espaço de discussão e reelaboração. Na filosofia, na literatura e nas artes, a desconstrução se manifesta com o fim de repensar o homem, suas ações e reações no mundo.

A desconstrução (não me incomoda em nada dizê-lo, nem mesmo reivindicá-lo) tem seu lugar privilegiado na Universidade e nas Humanidades como lugar de resistência irredentista, até mesmo, analogicamente, como uma espécie de princípio de desobediência civil

ou ainda, de dissidência em nome de uma lei superior e de uma justiça de pensamento (Derrida, 2003, p. 23-24).

O convite a repensar o homem é incontestável, urgente e necessário. Pensar o sujeito em relação implica encarar a branquitude²⁶ e as consequências do processo de dominação, assim como a ciência daí advinda. Basta observar a prática de formação eurocêntrica, resultando em ações padronizadas de lideranças, que reatualizam a exclusão social e o racismo, para conferir a importância do repensar. Na lógica da construção do conhecimento, tal como é dado, se evidenciam, historicamente, o silenciamento e o apagamento de saberes outros que estejam fora do cânone. Aos saberes seculares africanos ou indígenas, a prática corrente da universidade é de epistemicídio, (Carneiro, 2023), logo torna-se imperativo a abertura para a coexistência das epistemes, do comum humano que vincula, põe na roda e gera afeto entrelaçando-se à comunidade.

O historiador social, Pap NDiaye especifica a luta e acusa a universidade de praticar a invisibilidade, pela opção do não reconhecimento de minorias, como as pessoas negras, cujas subjetividades não são vistas, nem compreendidas. “Os negros franceses, individualmente, são visíveis, mas invisíveis enquanto grupo social e objeto de estudo na universidade. Como grupo social, são incentivados a não existir, porque a República francesa não reconhece oficialmente as minorias” (Ndiaye, 2008, p. 21). O resultado dessa invisibilidade se traduz em certa confusão de identidade, considerando hostilidade ao termo, em função de um republicanismo universalista intimidador de associação ou filiação a uma certa identidade negra.

A questão do universalismo gera um novo debate e induz a pergunta: universal para quem? Ora, seja no Brasil, nos Estados Unidos ou na França, evidências históricas mostram que a República não oferece o mesmo tratamento para pessoas negras ou indígenas e brancas, supervalorizando uns e apagando outros. No Brasil, a reivindicação

²⁶ Pacto da Branquitude é um conceito desenvolvido por Cida Bento, em sua tese de doutorado, que representa a manutenção do lugar de privilégio para a pessoa branca, assegurando esse padrão, por meio de pacto narcísico, para as futuras gerações. Bento, M.A.S. Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. São Paulo: USP, 2002.

é por ser sujeito do pensamento, protagonista, e não objeto de estudo. Ndiaye (2008) diz que a invisibilidade só é desejada do ponto de vista da vida social pelos erros e os delitos que afetam cotidianamente a vida da população negra, independentemente de tê-los cometidos. “Mas nós queremos ser visíveis do ponto de vista de nossas identidades culturais negras, de nossas contribuições preciosas e únicas à sociedade e à cultura francesas” (Ndiaye, 2008, p. 426).

A dimensão dessa contribuição agora é reivindicada na ciência, de modo a se observar uma universidade construída pelo corpo social pleno de todas as culturas. Assim, defendemos, com Muniz Sodré, a ciência como ponte por onde todas as atrizes e atores sociais possam passar, trocar, construir e incorporar conhecimento em ampla dimensão, desde saberes ancestrais até as mais novas descobertas tecnológicas. Na esteira das ações afirmativas, pensamos em uma epistemologia afirmativa da negritude, a ser construída coletivamente pelo comum na academia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa mobilização pela reorganização da produção de conhecimento não é nova. Lélia Gonzalez defendia uma epistemologia negra, tendo como parâmetro o povo negro, que deveria sair da margem para o centro da nação, portanto um projeto democrático. Raquel Barreto (2018) lembra que Lélia desejava radicalmente uma alternativa de país e defendia uma epistemologia negra, sem apagar outras referências, como tendem teóricos ocupados em fazer interpretações de realidades distantes, com sofisticadas conceituações. O “'distanciamento científico' quanto ao seu 'objeto' (isto é, o negro e o mulato), revela, na realidade, a necessidade de tirar de cena um dado concreto fundamental: enquanto brasileiros, não podemos negar nossa ascendência negro/indígena, isto é, nossa condição de povo de cor” (Gonzalez, 2018, p. 61).

Desse modo, defendemos com os autores trabalhados nesse texto, a necessidade de reflexão sobre uma nova episteme, a ser construída no dissenso criativo de abertura cognitiva e da experiência do sujeito histórico, esse sujeito negro/indígena, como afirma Gonzalez (2018), e que na contemporaneidade emerge potente com as ações afirmativas e as cotas raciais. Uma Epistemologia Afirmativa da Negritude, construída coletivamente

pelo comum sodreniano, cuja comunicação transcultural (Sodré, 2017, p. 22) atravessa pontes, troca saberes e afetos, na lógica do trans ou do ir e vir. Nessa perspectiva, no dentro e fora da diferença ao mesmo tempo, a comunicação transcultural tensiona uma abertura de novas narrativas e disputas de sentido.

Tal dinâmica responde à pergunta colocada no início do texto a respeito da viabilidade da coexistência de saberes, de reconhecimento de intelectuais negras e negros como portadores de vivências e sabedorias ancestrais. Os dois conceitos "Negritude e Comum", reivindicados no trabalho, têm na própria sintaxe a potência criadora e filosófica que os definem. Enquanto a negritude de Césaire (2010) é da ordem do retorno histórico, consciência, atitude proativa do espírito e ação política no presente, o comum de Sodré (2016) é a imanência do ser sujeito ontológico em relação, ou seja, um sujeito vinculado e comprometido com a ética da *arkhé*, da origem e do destino. Dito de outro modo, o comum é o sujeito aberto a viver a experiência do outro.

Concluimos que o objetivo de propor o debate coletivo está dado, numa expectativa de ampliação para as esferas do conhecimento tradicional - as universidades públicas e instituições de ensino -, provocando uma polifonia da emergência das tensões pela construção de um moderno *ethos* acadêmico, ancorado no comum. Sendo assim, a perspectiva é de construção de uma nova história, criativa e inclusiva, com condições de possibilidade de abertura para a diversidade cultural, tendo o contexto brasileiro como perspectiva. Uma história do pensamento que também seja construída por corpos negros.

REFERÊNCIAS

AMADOR DE DEUS, Zélia. **Ananse tecendo teias na diáspora: uma narrativa de resistência e luta das herdeiras e dos herdeiros de Ananse**. Belém: Secult/PA, 2019.

ARAÚJO, Emanuel. **Negras memórias, o imaginário luso-afro-brasileiro e a herança da escravidão**. Estudos Avançados, v. 18, n. 50, p. 242–250, jan. 2004.

_____. Introdução e proposição. In: ARAÚJO, Emanuel (org). **A Mão afro-brasileira: significado da contribuição artística e histórica**. São Paulo: Tenenge, 1988.

BARRETO, Raquel. Introdução Lélia Gonzalez: uma intérprete do Brasil. In: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**. Organização e edição: UCPA - União dos Coletivos Pan-Africanistas. Ed. Diáspora africana, 2018.

- BENTO, Maria Aparecida Silva. **Pactos narcísicos no racismo:** branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. (Tese de doutorado) Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2002.
- CAMPELO, Marília Márcia. Prefácio. In: AMADOR DE DEUS, Zélia. **Ananse tecendo teias na diáspora:** uma narrativa de resistência e luta das herdeiras e dos herdeiros de Ananse. Belém: Secult/PA, 2019.
- CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade:** A construção do outro como não ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar editora, 2023.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre a negritude.** Belo Horizonte: Nandyala, 2010.
- CÉSAIRE, Aimé. Paris: **L'Institut national de l'audiovisuel - INA**, France 3, 2006. 1 vídeo.
- CHIMAMANDA, Adichie. **O Perigo de uma história única.** São Paulo: ed. Companhia das Letras, 2019.
- DASS, Kumar Sujan. **Black People Invented Everything:** The Deep History of indigenous creativity. Supreme Design: Atlanta, 2020.
- DERRIDA, Jacques. **A Universidade sem condição.** São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- DIOP, Cheikh Anta. **The African Origin of Civilization: Mith or Reality?** Westport: Lawrence Hill, 1974.
- DIWAN, Pietra. **Raça pura:** uma história da eugenia no Brasil e no mundo. São Paulo: Contexto, 2015.
- EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: Alexandre, Marcos A. (org.) **Representações performáticas brasileiras:** teorias, práticas e suas interfaces. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Ed.EdUFBA, 2008.
- GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor.** Rio de Janeiro: Record, 2009.
- GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras.** Organização e edição: UCPA - União dos Coletivos Pan-Africanistas. Ed. Diáspora africana, 2018.
- INSTITUTO BUTANTÃ: <https://butantan.gov.br/bubutantan/teia-de-aranha-uma-superengenhoca-da-natureza-que-e-multifuncional-e-resistente-como-aco>. Acesso em: 17/04/2023.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação.** Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LOPES, Nei. **Negros na cultura brasileira.** In: SANTOS, Joel Rufino dos, LOPES, Nei; COSTA, Haroldo. **Nação Quilombo.** Rio de Janeiro: ND Comunicação, 2010.
- MARTINS, Zilda. **Cotas raciais:** Para reatualizar o discurso da imprensa e inverter a abolição da escravatura (Tese de doutorado). Escola de Comunicação. Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Rio de Janeiro, 2015.

MASCARENHAS, Erica Larusa Oliveira. **Produção científica africana e afrocentricidade: beleza, saúde, cura e a natureza holística da ciência africana.** Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2021.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra.** São Paulo: n-1, 2018. 2008.

NASCIMENTO, Elisa Larkin; GÁ, Luiz Carlos (ORG). **Adinkra: Sabedoria em símbolos africanos.** Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

NDIAYE, Pap. **La Condition noire: essai sur une minorité française.** Paris: Folio/Galimard.

PAIVA, Raquel. **Paulo Freire: a cidadania compreensiva.** Revista Matrizes, 2021.

Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/matrizes/article/view/188289/178838>. Acesso em: 20/04/2024.

PINHEIRO, Bárbara. **@Descolonizando_saberes: mulheres negras na ciência.** São Paulo: Ed. Livraria da Física, 2020.

SANDEL, Michael. **Justiça: o que é fazer a coisa certa.** Tradução: Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2012.

SANTOS, Joel Rufino dos. Prefácio. In: ARAÚJO, Emanuel (org). **A Mão afro-brasileira: significado da contribuição artística e histórica.** São Paulo: Tenenge, 1988.

_____. **Saber do negro.** Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

SILVA, Renato. **Isto não é magia; é Tecnologia: subsídios para o estudo da cultura material e das transferências tecnológicas africanas 'num' novo mundo.** São Paulo: Ferreavox, 2013.

SILVEIRA, Paulo Henrique Fernandes. Derrida e as portas abertas da memória, do arquivo e do testemunho. *Alea: Estudos Neolatinos*, 22[3], 136-148, Doi: <https://doi.org/10.1590/1517-106x/2020223136148>. 2020.

SODRÉ, Muniz. **O fascismo da cor: uma radiografia do racismo nacional.** Petrópolis, RJ: 2023.

_____. **A Ciência do Comum: notas para o método comunicacional.** Petrópolis, RJ: 2014.

_____. **Reinventando a educação: diversidade, descolonização e redes.** Petrópolis, RJ: 2012.

_____. **As estratégias sensíveis: afeto, mídia e política.** Petrópolis, RJ: 2006.

_____. **Pensar Nagô.** Petrópolis: RJ, 2017.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos com alegria a cada uma/um das pesquisadoras e pesquisadores do Grupo de Estudos Muniz Sodré sobre Relações Raciais (GEMS/LECC/ECO/UFRJ), pela participação ativa nas leituras e debates, que nos levaram a escrever este artigo. Agradecimentos especiais à nossa companheira da graduação, plena de curiosidade, vontade e potência, **Isabela Lima.**

POR UMA EPISTEME VISUAL NEGRA: PROPOSTA METODOLÓGICA A PARTIR DA “FABULAÇÃO CRÍTICA” E DAS “IMAGENS DE CONTROLE” PARA ANÁLISE DAS IMAGENS

NAYARA SOUZA²⁷

MÁRCIA GUENA DOS SANTOS²⁸

RESUMO

Neste artigo sugerimos uma metodologia de análise de imagens midiáticas de pessoas negras a partir dos conceitos de “imagens de controle” (Collins, 2019), e de “fabulação crítica” (Hartman, 2022). Partimos de conceitos analíticos da sociedade que elevam gênero e raça para a centralidade do debate e dos arranjos sociais. Assim, estruturamos este artigo a partir dos conceitos de “contrato racial”, proposto por Mills (2023); “dispositivo de racialidade”, concebido por Sueli Carneiro (2021); e “racismo estrutural”, discutidos por autores como Silvio Almeida (2019) e Dennis de Oliveira (2021). Ao final propomos um método para leitura das imagens que circulam nos diversos meios midiáticos, com a finalidade de evidenciar e localizar os aspectos racistas constitutivos da construção dessas imagens e as estratégias para pensar em uma episteme visual negra.

Palavras-chave: Fabulação Crítica. Imagens de Controle. Imagens; Racismo. Mídia.

ABSTRACT

In this article, we suggest a methodology for analyzing media images of black people based on the concepts of “images of control” (Collins, 2019) and “critical fabrication” (Hartman, 2022). We start from analytical concepts of society that elevate gender and race to the center of debate and social arrangements. Thus, this article is structured around the concepts of “racial contract”, proposed by Mills (2023); “raciality device”, conceived by Sueli Carneiro (2021); and “structural racism”, discussed by authors such as Silvio Almeida (2019) and Dennis de Oliveira (2021). At the end, we propose a method for reading the images that circulate in the various media, with the aim of highlighting and locating the racist aspects that make up the construction of these images and the strategies for thinking about a black visual episteme.

Keywords: Critical Fabulation. Controlling Images. Images. Racism. Media.

RESUMEN

En este artículo proponemos una metodología para analizar las imágenes mediáticas de las personas negras basada en los conceptos de «imágenes de control» (Collins, 2019) y «fabricación crítica» (Hartman, 2022). Partimos de conceptos analíticos de sociedad que elevan el género y la

²⁷ Doutoranda em Comunicação Social e Jornalista. Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Belo Horizonte. Minas Gerais. Brasil. souza.nayaralu@gmail.com.

²⁸ Doutora em História e Jornalista, professora do Curso de Jornalismo e do Programa de Pós-graduação em Educação, Cultura e Territórios Semiáridos (Ppgesa) da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Juazeiro, Bahia, Brasil. marciaguena@gmail.com

raza al centro del debate y de los acuerdos sociales. Así, hemos estructurado este artículo a partir de los conceptos de «contrato racial», propuesto por Mills (2023); «dispositivo de racialidad», concebido por Sueli Carneiro (2021); y «racismo estructural», discutido por autores como Silvio Almeida (2019) y Dennis de Oliveira (2021). Al final, proponemos un método de lectura de las imágenes que circulan en los diversos medios de comunicación, con el objetivo de destacar y localizar los aspectos racistas que constituyen la construcción de estas imágenes y las estrategias para pensar una episteme visual negra.

Palabras clave: Fabulación crítica. Imágenes de control. Imágenes. Racismo. Medios de comunicación.

INTRODUÇÃO

O modo como as pessoas negras são lidas e descritas socialmente parte majoritariamente de atribuições externas a elas no mundo pós-colonial racista. Ao relatar como uma criança se referiu a ele expressando medo²⁹ por ver uma pessoa negra, Frantz Fanon (2020) discute como a associação do temor à cor da pele escura é oriundo dos resultados de desumanização coloniais em que foi instituída a categoria “negro” em oposição a “branco”. Para Fanon (2020), essa invenção de um “esquema epidérmico racial” (FANON, 2020, p. 93) traduz imaginários acessíveis até às crianças e passa por representações das mais diversas que são encontradas inclusive em filmes e campanhas publicitárias.

É através do *slogan* “*Y’a bon banania*” que Fanon (2020) vai descrever a redução de sua vida à expressão de medo que aquela criança havia verbalizado. O citado *slogan* referia-se a farinha de banana, um produto alimentício da época, e que trazia na embalagem um soldado senegalês da infantaria que comia o alimento com um sorriso fixo com ares de irracionalidade como se o homem negro devesse sempre, em um lugar eterno de servidão, se alegrar com qualquer que fosse a situação. Fanon (2020) descreve esse aprisionamento que o *slogan* o assinalava porque era naquela imagem que, segundo ele, as pessoas brancas o haviam aprisionado: “descobri minha negrura, meus traços étnicos – e então me arrebetaram o tímpano com a antropofagia, o atraso mental, o fetichismo,

29 “Mamãe, olhe o negro, estou com medo!” Medo! Medo! E eis que agora eu era temido. Queria me divertir com isso até engasgar, mas isso se havia tornado impossível para mim” (Fanon, 2020, p. 93)

as taras raciais, os negreiros e, acima de tudo o mais: ‘*Y’a bon banania*’” (FANON, 2020, p. 93).

Ao apresentarmos o exemplo trazido por Fanon (2020), buscamos destacar dois pontos da dinâmica racial descrita. O primeiro diz respeito ao não-dito presente na situação relatada pelo psicanalista que conta já ter ouvido pelas ruas apontamentos de “Olhe, um negro!” aos quais ele dizia tentar se divertir e ignorar o racismo presente nesses apontamentos. Embora essas falas anteriormente ouvidas já indicassem uma visão hierarquizante do corpo negro, Fanon (2020) revela que apenas quando a criança, talvez não consciente dos impedimentos sociais de expressar o sentimento racista, revela verbalmente à mãe o que sentia diante dele, que o autor não pode mais fingir ver o racismo que o agredia.

O segundo ponto busca responder sobre como esse sentimento de medo e, possivelmente, outros modos de olhar racistas foram colados no imaginário dessa criança. A fim de discutir ambas as questões propomos pensar como operam as convenções que associam pessoas negras a imaginários e imagens racistas e como eles foram construídos desde a escravização tomando como chave epistemológica o conceito de “imagens de controle” (COLLINS, 2019) da pesquisadora estadunidense Patrícia Hill Collins. A esse operador analítico propomos ainda a metodologia de reconstrução através das imagens a partir da proposta da “Fabulação Crítica” de Saidiya Hartman.

ENTRE OS “ESQUEMAS DE CEGUEIRAS”, AS IMAGENS DE CONTROLE E A FABULAÇÃO CRÍTICA

A teoria do “contrato racial” de Charles Mills parte da proposição de que a partir do século XV com as navegações colonialistas foi instituído um regime onde a “supremacia branca global” (MILLS, 2023, p. 48) organizou o mundo moderno baseado em hierarquias de raça. Ao desenvolver essa teoria, Mills (2023) discute que a ideia anterior de “contrato social” que estabeleceu a sociedade moderna conforme conceituavam os filósofos iluministas como Immanuel Kant e Jean-Jacques Rousseau não funcionava na prática. Para Mills (2023) esse contrato inicial tornava-se ilusório ao não estender os valores de igualdade e liberdade a todos os homens, além de demarcar as pessoas que eram incluídas no conceito de humanidade.

De acordo com Mills (2023), essa construção da desumanidade por meios políticos, jurídicos e epistemológicos que criaram justificativas para a escravidão podem ser descritos como um outro contrato que não o social e que tem como base a noção histórica da diferenciação pela raça. O autor utiliza a noção de contrato para ilustrar que as dinâmicas raciais e, mais especificamente o racismo, foram adotados como organizadores do mundo pelas pessoas brancas europeias em um acordo em que elas foram posicionadas como humanas, civilizadas e desenvolvidas enquanto os demais indivíduos eram posicionados como não-humanos e “selvagens”.

Esse grande acordo segundo Mills (2023), não significa que todas as pessoas brancas tenham atuado (ou atuem) com a intenção de serem racistas, o que não as impede de serem beneficiárias dessa dinâmica. O autor aponta que a formalização desse acordo, ou “contrato racial” ocorre por meios escritos e também por não ditos e, em ambos os casos, os signatários concordam com uma “realidade oficialmente sancionada” (MILLS, 2023, p. 46) que diverge em muitas vezes da realidade efetiva, como por exemplo: se é errado (legalmente e moralmente) cometer um estupro, porque essa prática é aceita e não vista contra as pessoas escravizadas? Ou para recuperar o exemplo dado por Fanon (2020) sobre o soldado senegalês da infantaria: como é possível que um homem exposto a violências diárias sofridas por esse combatente mantenha um sorriso largo, eterno e grato às pessoas responsabilizadas pela sua exploração?

Embora nenhum ato corresponda literalmente à elaboração e assinatura de um contrato, há uma série de atos — bulas papais e outros pronunciamentos teológicos; discussões europeias sobre colonialismo, “descoberta” e direito internacional; pactos, tratados e decisões legais; debates acadêmicos e populares sobre a humanidade dos não brancos; estabelecimento de estruturas jurídicas formalizadas de tratamento diferenciado; e rotinização de práticas ilegais ou quase legais informais efetivamente sancionadas pela cumplicidade do silêncio e da falha governamental em intervir e punir os perpetradores (MILLS, 2023, p. 49).

Essa mesma dinâmica de desumanização das pessoas negras através de arcabouços epistemológico, ideológico, formal e jurídico que inclui as instituições, políticas e outras manifestações de dinâmicas de poder é nomeada por Sueli Carneiro (2021, p. 39) como “dispositivo de racialidade”. Carneiro (2021) recupera como as

dinâmicas raciais e racistas identificadas no Brasil se articulam com a proposta do “contrato racial” de Mills (2023) devido às representações sobre as pessoas negras ainda presentes no contexto nacional terem se originado das dinâmicas escravistas do século XV. E também como essas representações são atualizadas e difundidas para atender à uma necessidade de controle dessa população depois da abolição da escravidão no país.

A partir da proposta do “dispositivo de racialidade” (CARNEIRO, 2021, p.31), Sueli Carneiro aplica o conceito foucaultiano de “dispositivo” como um conjunto de forças de poder heterogêneas como “discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas” (FOUCAULT, 1979, p. 244) que atuam em rede. Para Carneiro (2023), no caso do Brasil o “dispositivo de racialidade” (p. 137) opera ainda na colonização para justificar a exploração do trabalho forçado das pessoas negras em uma sociedade que pregava o trabalho livre e, posteriormente, para manter as pessoas negras fora dos direitos de cidadania após a abolição.

Ao propor a observação sobre como o “dispositivo de racialidade” (CARNEIRO, 2021, p.137) opera, Sueli Carneiro defende que ele vai atuar segundo a lógica do biopoder definindo quem deve viver e quem deve morrer por ação direta do estado ou omissão deste. Para a autora, nesse cenário as pessoas negras são fixadas neste segundo grupo cuja morte é provocada ou possibilitada pela desumanização. Carneiro (2021) aponta que esse biopoder atua na vigilância dos corpos das pessoas negras e se materializa no controle sobre a reprodução das mulheres negras e no encarceramento dos homens negros.

Outro elemento constitutivo do “dispositivo de racialidade” é o “epistemicídio” (p. 87) que consiste em uma “indigência cultural” (CARNEIRO, 2021, p. 88) imposta às pessoas negras. Esse elemento se materializa na descrença de que o negro seja capaz de produzir conhecimento e no apagamento das produções de saberes desvalidando as obras intelectuais, e os registros históricos sociais e culturais dos povos colonizados. Para a autora, a dinâmica do epistemicídio através da “negação da plena humanidade do Outro, o seu enclausuramento em categorias que lhe são estranhas” (CARNEIRO, 2021, p. 91) combinada às práticas de biopoder operam na invisibilização das pessoas negras influenciando diretamente na naturalização das práticas de genocídio cotidianas.

É exatamente no âmbito do controle dos corpos negros, que se manifesta no “enclausuramento em categorias” apontado por Carneiro (2021) que atuam as “imagens de controle” (Collins, 2019). De modo resumido, podemos conceituar “imagens de controle” (Collins, 2019) como justificativas ideológicas postas em circulação para controlar o corpo, a força de trabalho, a sexualidade e a vida de mulheres negras no pós abolição e “traçadas para fazer com que o racismo, o sexismo, a pobreza e outras formas de injustiça social pareçam naturais, normais e inevitáveis na vida cotidiana” (COLLINS, 2019, p. 136).

Collins (2019) vai destacar como, embora tenham se originado no contexto da escravidão, essas imagens foram sendo atualizadas ao longo dos tempos por diversos agentes como as universidades, agências governamentais e a mídia/imprensa, sendo que para a autora são exatamente “a televisão, rádio, cinema, vídeos...” (COLLINS, 2019, p. 159) aqueles que mais recentemente têm executado a circulação e a reprodução das “imagens de controle”. Para Mills (2023, p. 47), a circulação desses estereótipos e dinâmicas raciais “não são de forma alguma acidentais, mas prescritos pelos termos do contrato racial, que exige um certo esquema de cegueiras e opacidades” que passam por uma negação de que eles estejam sendo realizados.

É também para as imagens e para o “ver” que Saidiya Hartman (2021) constrói a expansão das narrativas históricas e pessoais dela própria e das pessoas negras em diáspora. Ao relatar sua chegada a Acra, capital de Gana, em busca da reconstrução das histórias das pessoas negras, Hartman é interpelada por uma frase que revela como ela, por ser estadunidense, apesar de mulher negra, não conseguia que seu *modo de ver* as coisas alcançasse a realidade local. Ela relata que ouviu de Stella, a trabalhadora doméstica da pensão em que se hospedou: “Não importa quão grandes são os olhos do estrangeiro, eles não conseguem ver” (HARTMAN, 2021, p. 29). A fim de alcançar esse ver mais próximo do real, a autora recorre a fotografias, mapas e outras imagens históricas para reconstruir memórias e experiências de pessoas negras que foram apagadas dos registros oficiais devido à escravidão.

A partir das tipologias propostas por Collins (2019) e Saidiya Hartman (2022), estamos em busca de metodologias que deem conta da análise de imagens midiáticas de pessoas negras. Sabemos que o conceito de Collins (2019) ultrapassa as imagens

físicas ou veiculadas em aparatos tecnológicos pelas diversas mídias, porém queremos apresentar uma possibilidade de leituras dessas imagens que leve em conta os aspectos de gênero e raça que têm estruturado o capitalismo mundial e seus processos de consumo e acesso midiático. Assim, dedicaremos especial atenção aos conceitos de Collins e Hartman para então propor um método possível de ser aplicado na leitura de imagens midiáticas de pessoas negras.

“IMAGENS DE CONTROLE”: CONCEITO, AMPLIAÇÕES E APLICAÇÕES

“Cafezinho, dona Helena?”, uma das falas repetidas incontáveis vezes pela personagem Zilda (interpretada pela atriz Thalma de Freitas) na novela *Laços de Família* ultrapassou o espaço da teledramaturgia nacional para as *trends* do *Tik Tok*. Nesse novo espaço, a dinâmica da mulher negra empregada doméstica que, a todo o momento do dia e da noite, estava a postos para servir a patroa de classe média alta moradora do Leblon passou a ser criticada através do humor. Os usuários da rede social recuperaram o fato de que a frase “Cafezinho, dona Helena?” era dita com muita frequência quando Thalma de Freitas entrava em cena sendo o arco narrativo da personagem limitado a essa servidão incansável.

A novela em questão repete um modelo já proposto pelo autor Manoel Carlos cujas heroínas todas recebem o nome de Helena e se passam sempre nesse espaço do Rio de Janeiro, mas também revela um padrão da teledramaturgia brasileira que relega as mulheres negras aos papéis de serviçais (ARAÚJO, 2008). É justamente essa repetição de uma imagem colada às mulheres negras junto à expectativa de que elas sejam servis que é apontada por Collins (2019) como a imagem de controle da *mammie*, a primeira a ser difundida após o fim da escravidão negra nos Estados Unidos. Oriunda do contexto em que as mulheres negras escravizadas dentro das casas senhoriais executavam tarefas domésticas extenuantes e ininterruptas de limpar, cozer, cozinhar, alimentar e até vestir seus escravizadores, a imagem da mulher negra como uma “serviçal fiel e obediente” (COLLINS, 2019, p. 171) foi naturalizada como um modo de vida das mulheres negras para justificar o confinamento delas ao trabalho doméstico mau-remunerado.

Ao espalhar o imaginário de que as mulheres negras eram *naturalmente* cuidadoras e encontravam satisfação em servir à família branca, esperava-se não encontrar dificuldades de ordem pessoal ou estrutural para que as mulheres negras se

limitassem a essa função no pós-abolição. Essa normalização atua, como defende Collins (2019), através de repetições da imagem da mulher negra como a serviçal dedicada cujas únicas missões são zelar a família branca e ensinar os filhos e filhas negras a serem também fiéis e obedientes. Essa estereotipação da mulher negra como *mammie* não se limita à função econômica do trabalho de doméstica, mas ao aprisionamento das mulheres negras ao papel de servidão em qualquer espaço que ocupem.

Ao citar o exemplo de Audre Lorde sobre a filha que ainda criança é lida por outra criança como babá³⁰, Collins (2019) nos propicia analisar algo semelhante à experiência de Fanon relatada anteriormente. Uma eficácia da operação de controle e de criação de imaginários limitantes e degradantes sobre pessoas negras que até crianças podem acessar. Em um exemplo brasileiro, Lélia Gonzalez (2020) observa como essa limitação do imaginário das mulheres negras como domésticas está cristalizada e, para ilustrar essa discussão, conta que muitas vezes ao atender a porta da sua própria casa em um prédio de classe média no Rio de Janeiro o vendedor a perguntava pela patroa. Outro exemplo da operacionalização midiática nacional da imagem da *mammie* é elencado por Winnie Bueno (2020) que cita Tianastácia, personagem da obra *Sítio do Pica-Pau amarelo* de Monteiro Lobato, como uma das imagens repetidas no arcabouço imaginário brasileiro como personificação das mulheres negras como a cozinheira negra de pele escura que cuida das crianças até se tornarem adultas.

Defendemos aqui que pensar na “imagem de controle” (COLLINS, 2019) da *mammie* como o modelo ideal para a existência das mulheres negras nos auxilia a compreender os apagamentos que essas mulheres sofrem no contexto midiático como um todo. Desse modo, nos estendemos na explicação dessa “imagem de controle” por ela ser uma das mais perenes e comuns ainda em atuação na sociedade atual, e a fim de apresentar os modos de construção e difusão dessa imagem que permeia as cenas de novelas, filmes, programas infantis e que passam inclusive a enredar memes quando repetidas em outros contextos.

30 “Levo minha filha de dois anos no carrinho de compras em um supermercado em [...] 1967, e uma garotinha branca passando com a mãe no carrinho exclama, animada: ‘Olha, mamãe! Uma babá bebê!’” (COLLINS, 2019, p. 172).

Para Collins (2019, p. 139), a análise das “imagens de controle” e como elas são atualizadas, repetidas e difundidas ao longo do tempo “revela contornos específicos da objetificação das mulheres negras, bem como as maneiras pelas quais as opressões de raça, gênero, sexualidade e classe se interseccionam”. Assim, mais do que utilizar as categorias elencadas pela autora, é necessário analisarmos a limitação dos papéis das mulheres negras (na ficção ou não) ciente que esses papéis se atualizam ao longo do tempo e “grupos de elite no exercício do poder manipulam ideias sobre a condição de mulher negra. Para tal, exploram símbolos já existentes, ou criam novos” (COLLINS, 2019, p. 166)

Além de identificar a dinâmica de permanência de imaginários oriundos da escravidão nas sociedades atuais com objetivo de controle social de pessoas negras, em específico daquelas que vivenciam o gênero feminino, Collins (2019) mapeou e categorizou os estigmas mais comuns nos Estados Unidos chegando às seguintes nomeações dessas imagens: a *mammie* (apresentada acima); a matriarca, a mãe-dependente-do-estado, a Rainha da Assistência Social a dama-negra e a Jezebel.

Em relação às matriarcas, apregoou-se o mito da incapacidade das mulheres negras de criar bem seus filhos, atribuindo a elas a culpabilidade pela criminalidade estadunidense e pela pobreza das famílias negras. Essa “imagem de controle”, como destaca Collins (2019, p. 145), foi amplamente difundida pelo governo dos Estados Unidos através do relatório “A família negra: em defesa de uma ação nacional”. O documento negava a feminilidade às mulheres negras, acusando-as de “castradoras de seus amantes e maridos” e “sexualmente agressivas” (p. 159). Essa construção se devia pela difusão do imaginário de que por exercer esse trabalho externo, essa mulher não teria tempo de cuidar da sua descendência,. Além disso, por tornarem-se provedoras financeiras da casa elas retiravam a masculinidade dos homens negros os enfraquecendo enquanto patriarcas.

Para Collins (2019), a “matriarca” desempenha a função de silenciar mulheres negras e privá-las da autonomia financeira. Já a “dama-negra” aparece em uma lógica parecida a da “matriarca”, diz das mulheres que ascenderam economicamente por meio dos estudos e, que, por se dedicarem à vida profissional não se casaram. Essa imagem seria uma atualização da “matriarca”, e ambas são utilizadas como argumento de uma

economia de isolamento afetivo das mulheres negras que ousam ser independentes financeiramente.

Do outro lado, aquelas mulheres que necessitam de acesso a mecanismos de redistribuição de renda foram nomeadas de “mãe-dependente-do-estado” e “Rainha da Assistência Social”. Essas imagens são do mesmo modo classicistas e operam para reforçar a naturalização da pobreza em famílias negras. Em ambos os casos, mulheres negras que têm acesso à alguma política governamental são estigmatizadas e/ou acusadas de serem mães apenas para acumular mais dinheiro oriundo-dos cofres públicos. Collins (2019) destaca que esses argumentos foram difundidos tanto para defender o controle da fecundidade (e dos corpos) das mulheres negras quanto para legitimar as ações de austeridade econômica do governo estadunidense na década de 1980, que precisava justificar a interrupção políticas públicas às populações minorizadas.

Por fim, a figura da “Jezebel” (ou *hoochie* na versão mais atual dessa imagem) foi criada com a função de “relegar todas as mulheres negras à categoria de mulheres sexualmente agressivas, fornecendo assim uma justificativa eficaz para os frequentes ataques sexuais de homens brancos relatados pelas mulheres negras escravizadas” (COLLINS, 2019, p. 155). Podemos considerar que essa “imagem de controle”, ao mesmo tempo em que alimenta uma cultura de hipersexualização da mulher negra, também fornece ideais de sexualidade heterossexuais a serem seguidas por todas as mulheres. Tomando as “imagens de controle” como operadores analíticos de identificação de estereótipos, propomos aqui como exemplo a análise de alguns casos em que a imagem da “Jezebel” se apresenta recorrente. Indicamos que essa mesma estratégia de análise pode ser aplicada utilizando-se as demais “imagens de controle”.

O imaginário que associa as mulheres negras ao corpo a ser explorado sexualmente apareceu, por exemplo, em imagens publicitárias em 2010, quando a Revista *Veja*³¹, a Revista *Rolling Stones* e outras publicações trouxeram em duas páginas centrais o anúncio da cerveja “Devassa Negra”. A campanha da bebida trazia o desenho de uma mulher negra com as costas nuas deixando escapar um pouco dos seios em um vestido vermelho junto à frase: “é pelo corpo que se conhece a verdadeira negra”. De meias

31 <https://veja.abril.com.br/economia/brasil-kirin-pode-ser-punida-por-publicidade-da-devassa>

vermelhas até as coxas, plumas no decote e no cabelo e uma rosa também vermelha no braço, a personagem ilustrada ocupou uma página inteira das revistas. Se tomamos o imaginário remetido à Jezebel de uma sexualidade agressiva podemos perguntar quem seria essa “Devassa Negra”? ou ainda seriam todas as mulheres negras devassas?

Junto da *mammie*, a imagem da Jezebel apresenta-se como uma das mais comuns difundidas sobre as mulheres negras. Em uma análise de bancos de imagens, em específico o *Shutterstock*, Fernanda Carrera (2021) observou a predominância da associação de mulheres negras a essa imagem de controle: “das 632 imagens no contexto de ‘*black woman*’, 112 resultaram coerentes com a imagem de controle da Jezebel, isto é, 17,72%. Na pesquisa por ‘*white woman*’, das 630 imagens, apenas 34 eram coerentes com Jezebel, ou seja, 5,39%.” (CARRERA, 2021, p. 26-27). A mesma recorrência foi apontada por Souza (2023) em relação a narrativas jornalísticas de violência de gênero nos portais *GI* e *UOL* nos anos de 2021 e 2022. Das 595, em 98 foram identificadas a dinâmica das “imagens de controle” sendo 19 relativas à “Jezebel”, uma da “*hoochie-mama*”, uma especificação à atualização da *hoochie*.

Além do imaginário recorrente da mulher negra como sexualmente disponível na publicidade e nos bancos de imagem, a pesquisa de Souza (2023) aponta para como esses arquétipos extrapolam para a representação de mulheres reais no jornalismo. A autora aponta que as escolhas dos portais de notícia em expor os corpos dessas mulheres negras em situação de violência foram acompanhadas ainda por perguntas sobre os comportamentos morais e sexuais de algumas dessas vítimas. Esse reforço de imaginário racista construído a partir da associação de texto e imagem necessita de um complemento metodológico que apenas a identificação do estereótipo pelas “imagens de controle” não dá conta, nesse âmbito propomos a adoção da “fabulação crítica” (Hartman, 2022) como um complemento ao método.

FABULAÇÃO CRÍTICA E SUAS POSSIBILIDADES

Saidiya Hartman elabora o conceito de “fabulação crítica” durante a escrita do livro “Perder a mãe”. A historiadora afro-americana percebe que lhe faltavam muitos elementos para narrar histórias negras, e as constrói partindo de imagens, que necessitam

dialogar com toda sorte de documentos, enfrentando ainda a colonialidade presente nesses mesmos documentos. Como ela mesmo afirma:

Quem se dedica a historicizar a multidão, as pessoas despossuídas, subalternas e escravizadas, se vê tendo de enfrentar o poder e a autoridade dos arquivos e os limites que eles estabelecem com relação àquilo que pode ser conhecido, à perspectiva de quem importa e a quem possui a frivolidade e autoridade de agente histórico (HARTMAN, 2022, p. 11)

Hartman recria vozes e “habita a dimensão íntima” de suas personagens em “vidas Rebeldes, belos experimentos.” mostrando na prática qual a proposta de seu método. Nesta obra ela fala da vida de jovens negras que viveram no chamado cinturão negro de Nova York e Filadélfia, destacando suas vidas rebeldes em oposição a todas as formas que tentavam contê-las e oprimi-las. Ela pretende “recriar a imaginação radical” de suas personagens, que infringiam o sistema racista-patriarcal para tentar viver. Na construção da narrativa, ela coloca a voz que narra e a personagem em uma relação inseparável, a partir de eventos e personagens reais, levantando informações sobre as jovens que integram as imagens e a narrativa em documentos judiciais, acadêmicos, autos de prisão etc.

Ao reconstruir essas vidas, a autora propõe a ruptura com as imagens de controle que as classificavam nos vários tipos de documentos como “promíscuas, inconsequentes, selvagens e rebeldes” (Hartman, 2022, p. 12), com o objetivo de “iluminar a imaginação radical e a anarquia cotidiana de meninas de cor” (idem). Como Hartman afirma, ela “tensionou” os documentos até o seu limite. A autora busca uma saída para ausência de relatos sobre a escravidão a partir das vivências das próprias mulheres:

Para mim, narrar contra-Histórias da escravidão tem sido sempre inseparável da escrita de uma História do presente, ou seja, o projeto incompleto de liberdade e a vida precária do(a) ex-escravo (a), uma condição definida pela vulnerabilidade à morte prematura e a atos gratuitos de violência. Conforme eu a entendo, uma História do presente luta para iluminar a intimidade da nossa experiência com as vidas dos mortos, para escrever nosso agora enquanto ele é interrompido por esse passado e para imaginar um estado livre, não

como o tempo antes do cativo ou da escravidão, mas como o antecipado futuro dessa escrita (Hartman, 2020, p. 17).

Na condição de historiadora, Saidyia percorre o caminho dos documentos, buscando todos os tipos de fragmentos, fabulando então sobre as imagens que tem nas mãos das jovens negras da primeira metade do século XX nos Estados Unidos. Logo, a sua matriz metodológica vem da história, com uma busca incessante de documentos que preencham as lacunas de uma história negra. Ou seja, quando ela tem nas mãos uma mídia, a fotografia, que pode ser lida a partir de diferentes perspectivas teóricas, ela recorre às ferramentas teóricas que estão à mão. Então nos perguntamos se é possível seguir o mesmo caminho, no campo da comunicação, para ler imagens de pessoas negras, tendo em vista que não são, necessariamente, imagens vinculadas a uma memória difícil de ser reconstituída.

Partimos do modelo de Collins (2019) que propõe que as imagens (mentais ou não) de pessoas racializadas estão submetidas a uma lógica moderno-colonial, para utilizar conceitos do pensamento decolonial, herdado de pensadores negros, negros e indígenas, como Fanon, Lélia Gonzalez e Aimé Césaire, o qual estabelece que a colonialidade persiste na chamada modernidade, através da estrutura hierárquica da sociedade, marcada pela violência e pela exclusão dos povos não brancos, pelo racismo estrutural, pelo patriarcalismo e pelo machismo, engendrando a colonialidade do ser, do poder e do saber (Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2018). Neste contexto é importante frisar a centralidade do conceito de racismo estrutural, despindo-o da banalidade de seu uso, e percebendo como a escravização de populações africanas e indígenas nas Américas, acompanhada de todas as violências que suscitaram, organizou o capitalismo a partir de uma lógica violenta e hierárquica, estruturando a sociedade a partir de parâmetros raciais e de gênero que se projetam no tempo, confirmando o conceito de modernidade-colonialidade (Almeida, 2019; Oliveira, 2021).

Assim, para a compreensão da imagem de uma pessoa racializada que aparece, por exemplo, em uma página de jornal, digital ou impresso, ou seja, uma imagem do presente, que majoritariamente é apresentada em uma condição de subalternidade, é necessário, para além dos elementos plásticos e signeos, saber quem ela é; por que ela aparece naquela condição? Saber seu nome completo, muitas vezes sequer mencionado;

olhá-la de perto, reportá-la dignamente. Lembro, recentemente, de uma entrevista com uma mulher negra, vítima das cheias causadas pela chuva, que estava deitada em um abrigo e assim foi entrevistada: estava com o cabelo despenteado, não pediram que ela levantasse, que ela trocasse de roupa ou que passasse batom. O seu nome não foi mencionado, apenas a condição de abandono que aquela situação remetia. O que nos interessa analisar nessa imagem? Para onde essa análise nos remete?

O percurso histórico proposto por Hartman nos parece uma saída importante, pois não é possível revelar o aspecto de subalternidade ao qual a citada mulher foi submetida sem a dimensão histórica de uma pessoa racializada em uma sociedade moderno-colonial, com todos os elementos que a modernidade-colonialidade carrega. Ou seja, associar ao documento imagético outros documentos que revelem a dimensão única, histórica e valorosa dessa pessoa em uma proposta contracolonial³², como nos ensina Nego Bispo (2023). Para Bispo, o contraconialismo faz parte da chamada “guerra das palavras”, uma das suas principais ferramentas teóricas, uma palavra que tem a função de “enfraquecer o colonialismo” (p. 59). Assim, para o autor, africanos, seus herdeiros e indígenas são contracoloniais em sua visão politeísta do mundo; no modo de conviver com a terra, com a natureza: “são seres compartilhantes”.

TEMOS UM MÉTODO? PROPOSIÇÕES E PRIMEIRAS CONCLUSÕES

Ao considerarmos a utilização do conceito das “imagens de controle” como operador analítico, faz-se relevante alguns cuidados para além da utilização automática das categorias brevemente apresentadas neste artigo. Ao realizarmos as análises de imagens que envolvem pessoas negras e dinâmicas racistas e raciais, precisamos considerar que na maioria das vezes a manifestação da discriminação racial ou do exercício do controle através dos imaginários não vai se manifestar de modo expreso,

³²Apesar de Bispo refutar o conceito de “decolonialidade”, pois ele afirma que só consegue compreender o decolonial “como a depressão do colonialismo, como a sua deterioração” (Bispo, 2023, p. 58), colocando os decolonias em um lugar oposto dos povos contracoloniais (africanos, seus descendentes e indígenas), não compactuamos com o autor, compreendendo que os dois conceitos carregam críticas fundamentais às estruturas moderno-coloniais.

assim é necessário atentarmos aos estereótipos e mitos, que estão sendo evocados e reproduzidos.

Desse modo, muito além de observar em qual categoria das “imagens de controle” propostas por Collins (2019) a imagem se refere, é imprescindível, sobretudo, atentar às dinâmicas de controle que se relacionam à produção de imaginários coloniais que as imagens ensejam. Acreditamos que assim, diante do já assinalado por Collins (2019) sobre a atualização constante dessas “imagens de controle”, será possível identificar os enredamentos que as ensejam e contextualizam mesmo que se apresentem com uma nomeação diferente. Essa possibilidade ainda nos permite expandir as “imagens de controle” para identificar estigmatização de outras pessoas negras e não apenas mulheres.

O não dito, discutido por Mills (2023) e Fanon (2020), revela-se também no contexto da diáspora brasileira na manifestação do racismo. Lélia Gonzalez (2020) defende que esse não dizer tornou-se tão específico no exemplo nacional que o racismo brasileiro caracteriza-se exatamente por negar a existência de si mesmo. A defesa de que no Brasil não existe racismo fez ocultar ainda mais as nomeações exatas do preconceito, assim, mesmo que não se utilize a palavra “*mammie*”, ou “doméstica” para referir-se às mulheres negras é possível pela análise do contexto identificar denotações e representações estereotipadas. Desse modo, é exatamente no intuito de buscar uma estratégia de análise de imagens nesse contexto de ocultações pelo não-dito e pelas dinâmicas do “epistemicídio” (Carneiro, 2021) que propomos em complemento às estratégias de identificação de imaginários racistas através das “imagens de controle” a adoção processual metodológica da “fabulação crítica” (Hartman, 2022).

Como estamos falando de imagens contemporâneas, muitas vezes de pessoas vivas, nos parece fundamental falar da oralidade como parte necessária para a compreensão dessas imagens. Ou seja, as imagens midiáticas de pessoas negras para serem entendidas, interpretadas precisam ser acompanhadas do relato oral das pessoas que ali estão representadas, sempre que possível, de suas histórias sempre ocultadas: elas se veem naquela representação? O que a imagem suscita? A oralidade como um documento fundamental para contar essa história, documento esse que Hartman não dispunha, com relação às jovens negras que ocuparam os guetos dos EUA no início do século XX.

Como falar, por exemplo, da imagem de um jovem negro, preso, acusado de assassinato transmitida em um noticiário de TV. A matéria veiculada no Jornal El País “Homem negro é libertado nos EUA após passar 43 anos preso, por crime que não cometeu” (Monge, 2021) nos remete a essa pergunta. Todas as ferramentas teóricas que temos à disposição para pensar a imagem de Kevin Strickland, à época de sua condenação, seriam inócuas sem a sua história. Assim como são inócuas todas as imagens de jovens negros presos e exibidos nos jornais e noticiários de TV desacompanhadas dos seus relatos, de suas famílias, de seus amigos. Não se completam, apenas reforçam as imagens de controle.

Maud (1990) propõe algo semelhante quando, em um modelo mais extenso, se preocupa com a dimensão do conteúdo da imagem, a partir da sua dimensão icônica, ou seja, da sua ligação por semelhança com o que está representado, buscar uma descrição densa do local, do tema, das pessoas, dos objetos, da paisagem. A fabulação crítica, neste sentido, é um antídoto às imagens de controle. Requer do analista do campo da comunicação um diálogo com a história e com a oralidade, sem desprezar tudo que o signo suscita.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Sílvio L. de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli. Carneiro; Pólen, 2019.
- ARAÚJO, Joel Z.. O negro na dramaturgia, um caso exemplar da decadência do mito da democracia racial brasileira. **Estudos Feministas**, Florianópolis, setembro-dezembro, 2008.
- BISPO, Antônio dos S. A terra dá, a terra quer. Ubu Editora; PISEAGRAMA, 2023.
- BUENO, Winnie. **Imagens de controle: um conceito do pensamento de Patricia Hill Collins**. Porto Alegre, RS: Zouk, 2020.
- CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser**. 1º ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- CARRERA, Fernanda. Algoritmización de estereotipos raciales en bancos de imágenes: la persistencia de los estándares coloniales Jezebel, Mammy y Sapphire para mujeres negras. **Palabra Clave**, 24(3), 2021. <https://doi.org/10.5294/pacla.2021.24.3.3>
- COLLINS, Patrícia H. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**; tradução Jamilyne Pinheiro Dias. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2019.
- COSTA, Joaze B.-; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**, Coleção Cultura Negra e Identidades, São Paulo: Autêntica, 2018.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad: Raquel Camargo, Sebastião Nascimento, São Paulo: Ubu, 2020.

FOUCAULT, Michael.. **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.

HARTMAN, Saidiya. **Vidas rebeldes, belos experimentos**. Histórias íntimas de meninas negras desordeiras, mulheres encrenqueiras e queers radicais. São Paulo: Fósforo, 2022.

_____. Vênus em dois atos. Eco Pós. **Dossiê crise, feminismo e comunicação**, v. 23, n. 3, 2020. Pp.12-33.

MAUAD, Ana Maria de S. A. **Sob o signo da imagem**. A Produção da Fotografia e o Controle dos Códigos de representação Social da Classe Dominante, no Rio de Janeiro, na Primeira Metade do Século XX. 1990. Tese (Doutorado em História) _Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro

MILLS, Charles. **O contrato racial**. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

MONGE, Yolanda. Homem negro é libertado nos EUA após passar 43 anos preso, por crime que não cometeu. El País. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/internacional/2021-11-24/homem-negro-e-libertado-nos-eua-apos-passar-43-anos-preso-por-crime-que-nao-cometeu.html>. Acesso em 20 de abril de 2024.

OLIVEIRA, Dennis. **Racismo Estrutural**: uma perspectiva histórico-crítica. Dandara Editora, 2021.

SOUZA, Nayara L. **Amefricanas e imagens de controle: a “Nega Ativa” em coberturas jornalísticas de violência de gênero envolvendo mulheres negras**. 2023 Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) -Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

SAIR DO ARMÁRIO E ELABORAÇÃO DO OLHAR Opositor: CENAS E LAMPEJOS PARA A COMUNIDADE QUE VEM

PEDRO AUGUSTO PEREIRA³³

RESUMO

Este trabalho traz uma análise do processo de saída do armário de Valter Rege como contado em entrevista a Samuel Gomes para o canal *Guardei no Armário*, no YouTube. A saída do armário é entendida aqui como processo, em vez de mero anúncio, estendendo-se pela vida, como forma de subjetivação. Por meio de uma perspectiva orientada por uma práxis interseccional, em diálogo com a proposta de um método da igualdade, a análise do testemunho de Valter Rege revela o estabelecimento de vínculos e de coletividade que atravessa a saída do armário. Há uma dimensão de ancestralidade que conecta pessoas LGBTI+, indo além de laços sanguíneos, dando conta de uma comunidade. O vínculo e a dimensão de ancestralidade constituem a experiência do processo de saída do armário, de modo que este precisa ser compreendido a partir de uma dimensão tanto individual quanto coletiva.

Palavras-chave: Saída do armário. Comunidade. Ancestralidade. Bichas

ABSTRACT

This paper analyzes Valter Rege's coming out process as told in an interview with Samuel Gomes for the YouTube channel *Guardei no Armário*. Coming out is understood here as a process, rather than a mere announcement, extending through life as a form of subjectivation. Through a perspective oriented by intersectional praxis, in dialogue with the proposal of a method of equality, the analysis of Valter Rege's testimony reveals the establishment of bonds and collectivity that runs through coming out of the closet. There is a dimension of ancestry that connects LGBTI+ people, going beyond blood ties and creating a community. The bond and the dimension of ancestry constitute the experience of the coming out process, so that it needs to be understood from both an individual and a collective dimension.

Keywords: Coming out. Community. Ancestry. Bichas

RESUMEN:

Este artículo analiza el proceso de salida del armario de Valter Rege en una entrevista con Samuel Gomes para el canal de YouTube *Guardei no Armário*. La salida del armario se entiende aquí como un proceso, más que como un mero anuncio, que se extiende a lo largo de la vida como una forma de subjetivación. A través de una perspectiva guiada por la praxis interseccional, en diálogo con la propuesta de un método de igualdad, el análisis del testimonio de Valter Rege revela el establecimiento de vínculos y colectividad que atraviesa la salida del armario. Hay una dimensión de ancestralidad que conecta a las personas LGBTI+, que va más allá de los lazos de sangre y crea una comunidad. El vínculo y la dimensión de la ascendencia conforman la experiencia de la salida del armario, por lo que debe entenderse tanto desde una dimensión individual como colectiva.

Palabras clave: Salida del armario. Comunidad. Ancestralidad. Bichas

³³ Mestre em Comunicação pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGCOM – UFMG). Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Belo Horizonte. Minas Gerais. Brasil. E-mail: pedroaep@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Este artigo apresenta parte da pesquisa desenvolvida por mim ao longo do mestrado³⁴. Tal pesquisa teve como objetivo a compreensão do Projeto Guardei no Armário a partir dos vínculos e afetos, com foco no compartilhamento de narrativas/testemunhos de “saída do armário” reunidos no canal no YouTube e de que forma essa partilha ajuda a construir subjetividades e coletividades políticas. As análises aqui realizadas foram orientadas por uma *práxis* interseccional (Collins, 2017), considerando a elaboração de um olhar opositor (hooks, 2019) e de autodefinições (Collins, 2019) como orientadores teórico-metodológicos, em diálogo metodológico com a proposta de Jacques Rancière (2021) de um *método da cena*. Neste artigo, trabalharei especificamente a partir de um vídeo entrevista disponível no canal Guardei no Armário no YouTube que traz o produtor de conteúdo Valter Rege contando seu processo de saída do armário.

“Sair do armário” é uma expressão que já há muito tempo vem associada a pessoas LGBTQ+ como sinônimo de “assumir-se” ou “anunciar-se” como tal, viver abertamente sua sexualidade e/ou identidade de gênero entendida como dissidente, fora da norma cis-heterossexual, a partir de um anúncio público. Embora haja na própria plataforma YouTube diversos exemplos de vídeos feitos com o objetivo “saída do armário”, nesse sentido de anúncio público, no Guardei no Armário – tanto no canal quanto no livro – o sair do armário é tratado de forma diferente, como um processo, (re)elaboração de si e subjetivação marcada por violências e enfrentamento delas. (Pereira; Coêlho, 2021, p. 2)

O Projeto Guardei no Armário foi iniciado por Samuel Gomes – sujeito gay, negro, periférico e ex evangélico – em 2015 com a criação do canal no YouTube e a publicação, de forma independente, do livro autobiográfico escrito por Samuel, ambos chamados “Guardei no Armário”. De início, o canal era voltado exclusivamente à publicação de vídeos entrevista feitos por Samuel com conhecidos seus, todos LGBTQI+³⁵,

³⁴ Parcialmente financiada por meio de bolsa de Demanda Social Capes.

³⁵ Opto pelo uso da sigla neste formato em adequação ao mais recente acordo do movimento LGBTQI+ e seus manuais de redação. A sigla que identifica o movimento por direitos LGBTQI+ está em disputa e há quem discorde da adoção da forma LGBTQI+. Em outros momentos deste texto aparece a sigla “LGBTQIA+”, em citações do livro Guardei no Armário (Gomes, 2020), em respeito à forma adotada pelo autor.

contando suas histórias de aceitação e saída do armário. Atualmente o canal segue em atividade, mas com mudanças no conteúdo. Os vídeos de entrevistas se tornaram mais raros, sendo mais frequentes vídeos protagonizados pelo próprio Samuel falando com a câmera, num estilo mais próximo de um padrão de produção dos chamados *youtubers*³⁶. Além disso o livro *Guardei no Armário* foi relançado, em nova edição, desta vez pela Cia. das Letras (Gomes, 2020), ampliado e atualizado. Nele, Samuel conta sua história desde a infância, passando pela aceitação de si mesmo como gay, a criação do canal e chegando até acontecimentos recentes como as eleições nacionais do ano de 2018.

Valter Rege é amigo de Samuel, preto, gay, periférico, escritor e cineasta. Sua entrevista ao *Guardei no Armário* foi publicada em 27 de novembro de 2016 no YouTube, parte da primeira temporada do quadro: *Como saí do armário?* – até agora, são quatro temporadas do quadro disponíveis no canal. Na época da entrevista, Valtinho – como é apresentado por Samuel – tinha um canal no YouTube chamado *Energia Positiva*, ainda em atividade hoje, porém com o nome *Valter Rege*, e vinha também colaborando com Samuel na produção de alguns vídeos para o *Guardei no Armário*.

Parto de um pressuposto teórico-metodológico abordado em outros trabalhos (Pereira; Coêlho, 2021) de que a produção do *Guardei no Armário*, bem como o próprio processo de saída do armário, se configura a partir de uma coletividade, estabelecida por meio dos vínculos e dos afetos partilhados entre Samuel, os sujeitos entrevistados – como Valter Rege – o público que acompanha o canal, bem como de toda uma *comunidade* LGBTI+

As narrativas reunidas por Samuel – bem como a sua própria, contada no livro – e compartilhadas no *Guardei no Armário* dão conta de uma “saída do armário” que, além de se configurar como processo – e não como mero anúncio – dá conta de algo que se mostra ao mesmo tempo individual e coletivo dos diferentes sujeitos, de um encontro e aproximação de narrativas que são específicas de cada um, mas que são

³⁶ Ainda que as produções na plataforma variem, em geral as mais comuns são bastante semelhantes, com o dono do canal, sempre a mesma pessoa, aparecendo em primeiro plano, até a altura da cintura ou somente dos ombros, falando sobre algum assunto, quase sempre buscando apresentar e/ou “provar” um ponto, numa espécie de modelo dissertativo/argumentativo. Produtores de conteúdo “de sucesso”, ainda que de diferentes “nichos” e estilos, costumam seguir – com pequenas variações – esse mesmo padrão em seus vídeos, sendo alguns exemplos: Foquinha, Pedro HMC (Põe na Roda) e Rita Von Hunty (Tempero Drag); assim como alguns considerados os “primeiros youtubers” brasileiros, caso de Kéferea, PC Siqueira, Felipe Neto e mesmo Cauê Moura.

também compartilhadas por uma coletividade. (Pereira; Coêlho, 2021, p. 2)

Como lembra Rosane Borges (2020), sem o estabelecimento de um vínculo, não pode haver comunicação, restando apenas indiferença. Essa investigação considerará, então, a criação de vínculos como necessária ao Guardar no Armário, tanto no que diz respeito à produção do conteúdo – como nas entrevistas realizada por Samuel com os convidados – quanto na relação com o “público”. O reconhecimento do outro enquanto interlocutor pressupõe, ainda, o reconhecimento desse mesmo outro enquanto sujeito, lugar sistematicamente negado a pessoas subalternizadas (hooks, 2020; Kilomba, 2019; Spivak, 2014).

PERSPECTIVA INTERSECCIONAL: O OLHAR Opositor E A SUBJETIVIDADE REVOLUCIONÁRIA

Adotar uma perspectiva pautada pela interseccionalidade e por um pensamento feminista negro (Collins, 2019) vai além de uma simples marcação e consideração da diferença. Considerar marcadores de raça, classe, gênero, sexualidade etc. não configura, em si, uma perspectiva interseccional, para tanto, segundo a pensadora feminista negra estadunidense Patricia Hill Collins (2017) é fundamental a adoção de um *ethos* de justiça social, de um projeto político feminista negro que vise a emancipação de todos os sujeitos (Collins, 2019).

A interseccionalidade conecta dois lados de produção de conhecimento, a saber, a produção intelectual de indivíduos com menos poder, que estão fora do ensino superior, da mídia de instituições similares de produção de conhecimento, e o conhecimento que emana primariamente de instituições cujo propósito é criar saber legitimado. A interseccionalidade pode ser vista como uma forma de investigação crítica e de práxis, precisamente, porque tem sido forjada por ideias de políticas emancipatórias de fora das instituições sociais poderosas, assim como essas ideias têm sido retomadas por tais instituições (Collins; Bilge, 2016). A eficácia das ideias centrais de interseccionalidade, em situações díspares politicamente, levanta questões importantes sobre a relevância do conhecimento para a luta por liberdade e iniciativas de justiça social. (COLLINS, 2017, p. 7)

A elaboração das perspectivas interseccionais é feita a partir do lugar social da mulher negra, mas essas podem e devem ser utilizadas ao se pensar sujeitos/as em outros

lugares sociais (Bueno, 2020; Collins, 2019), como me proponho a fazer em relação às experiências bichas (Lucas Lima, 2017; Trevisan, 2018) no *Guardei no Armário*. Em outras instâncias, perspectivas de mulheres negras já vêm sendo acessadas e incorporadas à uma dita cultura bicha (Trevisan, 2018), como no caso da canção *I will survive*, de Gloria Gaynor (1978), um hino de resistência e libertação escrito por uma mulher negra com o qual diversas bichas ao redor do mundo puderam se identificar. Diz Collins (2019, p. 21): “o pensamento feminista negro trabalha em favor das mulheres negras, mas o faz em conjunção com outros projetos similares de justiça social”.

Considerar a interseccionalidade como teoria e *práxis* crítica (Collins, 2017; 2019) inclui a elaboração de um olhar crítico, que bell hooks (2019) nomeia como um *olhar opositor*, contrariando um olhar hegemônico nas nossas sociedades pautadas pelo colonialismo, pela supremacia branca, pelo heterossexismo e pelo capitalismo (Collins, 2019; hooks, 2019; 2020; Kilomba, 2019). Não existe um olhar neutro. É também fundamental considerar esse olhar crítico, opositor, como precisando ser *elaborado*, de modo que tal perspectiva não é intrínseca aos sujeitos subalternizados (Spivak, 2014). Desse modo, não se pode assumir

[...] uma postura essencialista em que se supõe que as mulheres negras, como vítimas da opressão de gênero e raça, têm um campo de visão intrinsecamente diferente. Muitas mulheres negras não “veem diferente” justamente porque suas percepções da realidade são profundamente colonizadas, moldadas pelas formas de saber dominantes. [...]

A habilidade crítica da espectadora negra surge de um lugar de resistência apenas quando mulheres negras individualmente resistem de modo ativo à imposição de formas dominantes de ver e de saber. Ainda que todas as mulheres negras com quem falei estivessem conscientes do racismo, essa consciência não correspondia automaticamente à politização, ao desenvolvimento de um olhar opositor. Quando correspondia, mulheres negras individualmente nomeavam o processo de modo consciente (hooks, 2019, p. 235-236)

A partir da elaboração de um olhar opositor, se torna possível também a construção de uma atitude e de uma subjetividade revolucionária (hooks, 2019), não apenas reativa às opressões, mas que seja produtora de outras formas de saber/pensar/fazer/viver. É neste sentido que proponho, a partir do *Guardei no Armário*, que pensemos o processo de saída do armário.

ANCESTRALIDADE E COMUNIDADE: VIVÊNCIAS PARTILHADAS

As narrativas do *Guardei no Armário* são, em alguma medida, partilhadas. Para Jacques Rancière, “*Partilha* significa duas coisas: a participação em um conjunto comum e, inversamente, a separação, a distribuição dos quinhões” (Rancière, 2009, p. 7, grifo do autor)³⁷. A partilha do sensível envolve expectativas e lugares fixos atribuídos, mas também a reorganização de trajetos e práticas de aparição e enunciação, “faz ver quem pode tomar parte no comum em função daquilo que faz, do tempo e do espaço em que essa atividade se exerce” (Rancière, 2009, p. 16). Desse modo, “o sensível pode ser percebido em momentos de desarranjo da funcionalidade dos gestos e dos ritmos adaptados aos ciclos naturais da produção, da reprodução e da submissão” (Marques; Azevedo, 2016, p. 81).

Cada um – entrevistador e entrevistado, mas também outras pessoas que tenham contato com os vídeos ou o livro – empreende uma prática de subjetivação (Rago, 2013), através da saída do armário, que é própria, mas ela é também coletiva e atravessada por outras. O processo de subjetivação envolve a dimensão de desidentificação diante de uma estrutura racista e cis-heteronormativa, reconfigurando a experiência (Rancière, 1996).

A expressão “lugar de fala”³⁸ ainda não havia se popularizado [quando da criação do canal], mas eu compreendia que o processo de *escuta* e a *troca* de vivências que havia tido na ONG Projeto Purpurina poderiam fazer parte desse momento com o canal. (Gomes, 2020, p. 108, grifos meus).

A escuta, a troca, a partilha – especialmente em seu sentido de coletivo – e os afetos são centrais na constituição do *Guardei no Armário*. No trecho citado acima, Samuel Gomes destaca a organização Projeto Purpurina, coletivo LGBTQIA+³⁹ do qual participou e que destaca como um elemento importante na sua trajetória de aceitação e saída do armário (Gomes, 2020). Do mesmo modo, o ambiente online, salas de bate-papo virtuais, blogs, redes sociais digitais e mesmo sites de conteúdo pornográfico são

³⁷ Texto publicado originalmente na obra *Políticas da Escrita* (RANCIÈRE, 1995b) e reproduzido na “Nota da Tradução” da obra referenciada.

³⁸ Hoje bastante discutida a partir de Ribeiro (2019), além de frequentemente mal interpretada ou distorcida no debate público e nas redes sociais digitais. Para melhor compreensão ver: Ribeiro (2019)

³⁹ Aqui utilizo a sigla neste formato, pois é como está identificado o Projeto Purpurina em Gomes (2020).

apontados por Samuel Gomes e por vários dos entrevistados no canal como tendo papel nessa (re)elaboração subjetiva da saída do armário. Entender que não se passa por isso – conflitos, exclusão, violência, silenciamento – sozinho é destacado como uma espécie de primeiro passo na jornada de saída do armário (Gomes, 2020). A aceitação e a saída do armário da qual tratam os sujeitos no *Guardei no Armário* parece apontar para a possibilidade de existências LGBTQ+ como “pessoas coletivas” (Krenak, 2019), contribuindo com o processo de descolonização do eu do qual fala Grada Kilomba (2019), em oposição à noção colonizadora, eurocêntrica e neoliberal (Rago; Pelegrini, 2019) do indivíduo. Ainda que Krenak traga como foco de suas reflexões a reconfiguração, ruptura e desestabilização das relações (ocidentais) entre seres humanos e natureza, é possível pensar a partir dele uma perspectiva circular, que recusa uma mirada linear (assim como Rancière), essencialista e individualizante, para pensar o lugar que se ocupa no mundo de modo complexo, interdependente.

A subjetivação, para Rancière, inclusive remete ao coletivo, a um movimento de problematização da universalização de atores específicos em situações singulares de luta, de modo que se constitua um sujeito plural e impossível de ser reduzido às demandas de âmbito sexual, racial e de classe, por exemplo (Coêlho, 2018; Marques; Mafra; Martino, 2017). É uma subjetivação que articula jogo de enunciação, aparição na cena pública e questionamento do pressuposto da igualdade (Coêlho, 2018, p. 146).

Ailton Krenak (2019) lembra que viver e conservar as subjetividades também é um ato político fundamental no nosso tempo. Segundo o autor, existe uma ânsia por consumir subjetividades de modo que se tenta estabelecer uma “humanidade com o mesmo protocolo” e devemos ser capazes de “manter nossas poéticas sobre a existência” (Krenak, 2019, p. 15-16). Samuel Gomes faz um chamado no *Guardei no Armário*: “Vamos pertencer e nos encontrar *juntos*, sempre mais fortes” (Gomes, 2020, p. 141, grifo nosso), apontando para a ação de construção de uma *comunidade* a partir do Projeto *Guardei no Armário*, e, segundo João Silvério Trevisan (2018, p. 576, grifo do autor):

[...] só haverá comunidade de fato quando o *todo* estiver representado no *uno*, e esse *uno* estiver presente no *todo*. Trata-se da amálgama entre a *potência* (aquilo que pode ser genericamente) e o *ato* (a potência realizada e singularizada) [AGAMBEN, 2013, p. 51-54]. Se as singularidades devem ser incluídas no *todo*, a comunidade que as acolhe

deve, por sua vez, representar todas as diferenças. Consequentemente, não existirá uma comunidade acabada porque a inclusão das singularidades em seu seio propõe uma permanente reaglomeração, em perfeito estado de vir a ser.

Se a comunidade estará em permanente reaglomeração, e se nos pretendemos comunidade de fato – afinal quanto se fala em “comunidade LGBTI+ – podemos, enquanto bichas, atentar e destacar possibilidades de considerar relações de *ancestralidade* entre nós e os/as que vieram antes e entre nós e a comunidade que vem. Ancestralidade é em geral pensada segundo relações genéticas/familiares, ou em relação a povos/nações, mas se um/a ancestral é aquele/a que vem antes e, como lembra Trevisan (2018), já temos um passado, há aqueles/as que vieram antes, que estiveram à frente e abriram caminhos e possibilidades de resistência e sobrevivência.

COLOCANDO A CENA EM “ORDEM”

Quero deixar claro, ainda, que não me proporei aqui a *explicar* o vídeo testemunho de Valter Rege, ou o processo de saída do armário, ou o projeto Guardei no Armário. Ao contrário, como propõe Jacques Rancière (2021), buscarei dispor estes fenômenos, compor uma *mise en scène* como de possibilitar *compreender*. Desse modo, meu papel como pesquisador não é o do conhecedor que busca *explicar* tudo, mas antes buscar *compreender* algo e, para tanto, o pesquisador é convocado a empreender o trabalho de tornar-se inventor e diretor de uma outra cena (Prado, 2021). me proponho, aqui, a atender, como puder, a essa convocação que faz a proposta metodológica de investigação elaborada por Rancière (2021) em seu método da cena.

Ao contrário do que prevê a hierarquia da explicação (Prado, 2021; Rancière, 2021), o trabalho de montagem, desmontagem e direção dessas cenas não é um trabalho solo, individual. Considerando-se a não hierarquização das inteligências que orienta o método, a montagem, desmontagem, organização e disposição de cenas, pode ser configurar num processo também coletivo, dialogado entre pesquisador e pesquisados, considerados para além do binarismo opositor e hierarquizador entre eles (Collins, 2019; Prado, 2021; Rancière, 2021).

A partir desse método da cena/método da igualdade, em diálogo com a perspectiva interseccional, buscarei me pautar pelos princípios elencados por Marco Aurélio Máximo

Prado (2021, p. 258-259) que orientam o método proposto por Rancière (2021): literalidade, horizontalidade, singularidade e interdisciplinaridade.

A literalidade é entendida como um[a] maneira de circulação da escrita pelo excesso, excesso de palavras que interrompem “a relação entre uma ordem do discurso e sua função social” (Rancière, 2000, p.115). A horizontalidade se manifesta no tratamento do material e das fontes empíricas, que adquirem o mesmo valor ao considerar a rede de significações que nessa poética do conhecimento não serão hierarquizadas [...]

[...] A singularidade é a forma visível que uma cena se dá e que o método busca é relacionar essa forma de aparição ao todo da partilha. E ainda, a consideração da interdisciplinaridade que, para o autor, romperia com a exatidão da relação entre as palavras e as coisas, com a saturação que as hierarquias explicativas apresentam. (Prado, 2021, p. 258-259)

É a partir de um olhar crítico (hooks, 2019), sem qualquer intenção de ser neutro ou universal, e orientado pelas formulações de Rancière (2021) pelo excesso, pela não hierarquização e pela compreensão, sem explicação, que busco organizar as cenas da investigação, de modo a possibilitar *compreender* a partir de “esforços para a construção de um método que não colonize a posição dos sujeitos políticos” (Prado, 2021, p. 259). Nas palavras de Lélia Gonzalez (1984, p. 225): “o lixo vai falar, e numa boa.”

COMO SAÍ DO ARMÁRIO? COM VALTER REGE

O vídeo se inicia pelo fim, com um abraço. Valter Rege (Valtinho) e Samuel Gomes (Samuca) se abraçam após a realização da entrevista/testemunho que será mostrada a seguir, um abraço durante o qual Samuel chora e Valter diz estar “todo arrepiado”. Ambos trocam palavras inaudíveis a nós que assistimos, em um momento de intimidade, mesmo que diante de uma câmera ligada. Assistindo ao vídeo completo é possível verificar que tal cena do abraço apenas acontece após a conversa dos dois para o vídeo, o testemunho de Valter, mas é simbólico que esta cena seja reproduzida antes do testemunho se iniciar na versão publicada no YouTube. Em preto e branco, recurso frequente em vídeos na plataforma para demarcar “cenas de bastidores”, como se não fossem para ir ao ar, reforça a intimidade do momento do abraço, da troca, de um *vínculo* (BORGES, 2020) que possibilita o relato.

Meu nome é Valter Rege, eu tenho 32 anos e eu sou de São Paulo. Eu cresci num cortiço, no bairro de Moema... quando eu mudei de lá, eu não tinha muita consciência. Eu lembro que foi bem antes da primeira série que tinha uns meninos que me xingavam de gay, de viadinho, não sei o que, e um dia me empurraram... eu bati com a boca no chão e um nervo do meu dente de leite morreu... e aí os meus dentes eles ficaram todos pretos, assim, tá ligado? E caíram, e aí, quando nasceram os permanentes [rindo] nasceu as coisas mais horríveis do mundo, assim, eu tinha dente virado quase 180 graus, eu tinha dente no céu da boca, eu tinha duas presas aqui [indica um ponto na boca quase à altura do nariz]. Então foi... pra mim, a infância e adolescência foi muito complicado com esse negócio de aceitar a própria sexualidade, sabe? Até os 12 anos mais ou menos, 12, 13, não sei, não lembro, o período da quinta-série, eu era um pouco introspectivo, eu não fazia muita amizade, ficava em casa assistindo televisão, tipo, a minha maior diversão assim era ficar em casa assistindo televisão, acho que até por isso que eu gosto tanto de cinema. (Rege; Gomes, 2016)

Uma das origens do Guardai no Armário é a experiência de Samuel em um grupo de apoio voltado a pessoas LGBTI+ dentro do coletivo paulistano Projeto Purpurina (Gomes, 2020) e é visível na forma como Valter inicia se apresentando a semelhança com uma reunião de um desses grupos. Ele também começa seu testemunho sobre como *saiu* do armário indicando, de alguma maneira, como *entrou* no armário, ou, na verdade, como foi empurrado para dentro dele.

Os xingamentos e a agressão física, de origem homofóbica, marcam a vida de Valter como marcam a da maioria de nós, bichas, cujas vidas “[...] são marcadas por um terrorismo contínuo. Há um heteroterrorismo a cada enunciado que incentiva ou inibe comportamentos, a cada insulto ou piada homofóbica” (BENTO, 2011, p. 552). No caso de Valter, sendo um gay preto, bicha preta, essa violência tende a se manifestar de forma mais direta e física do que em relação a bichas brancas, devido à intersecção deste heteroterrorismo (Bento, 2011) com o racismo antinegro estrutural da sociedade colonial brasileira (Carneiro, 2011; Gonzalez, 1984).

Valter também indica que não compreendia ou aceitava sua sexualidade, sendo necessário um processo de elaboração de uma consciência sobre si. Entretanto, ele já estava consciente da violência heteroterrorista que incide sobre seu corpo (BENTO, 2011). Foi preciso um processo consciente e individual de saída do armário como elaboração de uma perspectiva crítica (hooks, 2019) de sua própria subjetividade e identidade, contrariando estereótipos tanto da heterossexualidade como única

possibilidade quanto uma série de imagens negativas e pejorativas de corpos/subjetividades bichas (Lucas Lima, 2017). Há a elaboração de um ponto de vista autodefinido, em oposição a imagens de controle (Bueno, 2020; Collins, 2019).

Em seu testemunho Valter também fala sobre sua identificação enquanto negro, que acompanhou a saída do armário. Ouvimos ele dizer que, morando no cortiço em Moema, bairro de classe média alta de São Paulo, apesar de ser “um dos mais pretinhos que tinha lá”, tinha “cabeça de classe de média”, apesar de não interagir diretamente com pessoas de classe média, assim como “tinha medo de negros” (Rege; Gomes, 2016), falando sobre sua própria visão de mundo colonizada pela hegemonia supremacista branca (hooks, 2019).

Após mudar-se para Vila Clara, na periferia, ele relata as dificuldades de adaptação e de se reconhecer como semelhante aos outros habitantes da região, da favela, em sua maioria pessoas negras (Carneiro, 2011; Gonzalez, 1984). É a partir de suas primeiras experimentações com o audiovisual, com uma câmera, que Valter passa a estabelecer vínculos (Borges, 2020) com as pessoas próximas, na periferia, e com sua própria identidade negra.

Comecei a me adaptar de 15 pra 16 anos que foi quando eu comprei a minha primeira câmera e aí eu comecei a interagir com a galera por causa do cinema. E aí eu comecei a ver que eu me encaixava ali, que eu parecia com aquelas pessoas. Eu comecei a ver que as pessoas não me olhavam de forma diferente como as pessoas no bairro nobre me olhavam. Só que tinha aquela coisa do... eu me enxergava como preto, mas como gay ainda era um problema, porque era começo dos anos 2000, então tinha muito problema com sexualidade.

Na Vila Clara era muito difícil, porque eu andava com a galera que eram gays, mas tinha a galera... as femininas que na época era aquela loucura de leque: VRÁ [faz o gesto de abrir um leque com a mão, diz algo inaudível] VRÁ VRÁ VRÁ. Eu lembro uma vez que teve uma festa, eu já morava na favela, na Vila Clara, já via meus amigos aí desceu aquela galera toda de leque, vrá, escova no cabelo, vrá [simula o leque e a escova] causando. Meu pai e minha mãe se assustaram.

Meu pai e minha mãe começaram a ficar muito assustados e a favela começou a ficar assustada, porque a minha rua começou a ficar com muitos gays... e eu lembro que eu passava em uma esquina lá e ali a galera tacava pau, tacava pedra, não sei o que... e eu cheguei uma dia e eu falei: “mano, gente, de boa, o que que eu fiz pra vocês? Eu passo aqui, cês taca pau, pedra, pô, isso magoa. Tipo, mago pra caralho, tá ligado? [sic] Se eu passar com minha mãe e com meu pai aqui, eles vão ficar muito mal. O que que acontece?”. E eu lembro que nesse dia eu

sentei com os moleque [sic] e a gente começou a conversar, sabe? Eu comecei a explicar meu ponto de vista, eles o deles e foi muito legal, porque no final, tipo, tava todo mundo bebendo, comendo... Hoje, pra mim, lá na Vila Clara, e eu acho que em qualquer periferia, assim, os gays eles são muito mais bem aceitos do que eram antigamente, entendeu? Então eu acho que é uma questão de História (Rege; Gomes, 2016).

Ao longo do vídeo, mais de uma vez, Valter coloca sua idade, ter vivido sua adolescência durante a década de 1990 e início da de 2000, como algo relevante. Ele se coloca, de certa forma, como *ancestral* para pessoas mais jovens que venham a assistir o vídeo, identifica avanços históricos na luta LGBTI+, incentiva essa nova comunidade, a *comunidade que vem* (Trevisan, 2018), a continuar. Essa perspectiva aparece também no livro *Guardei no Armário* (Gomes, 2020, p. 140-141):

Esse livro pode ser lido como uma história pessoal, a história de como um homem se tornou quem é. Mas hoje acredito que essa narrativa não é apenas minha, mas de muitos outros que passaram e passam pelas mesmas coisas que eu. Os assuntos de que tratei nas últimas páginas, os desafios do mercado de trabalho, a busca por um amor verdadeiro, o entendimento meu e da minha família da nossa cor, o racismo estrutural que enfrentei e enfrento perpassam os últimos anos da minha vida e fizeram de mim quem hoje sou.

[...] Porque só nós sabemos tudo o que guardamos no armário por tantos anos, com medo de sermos rejeitados de tantas maneiras diferentes. E ajudar a colocar essas narrativas para fora dele é um grande privilégio para mim. Principalmente se isso fizer a diferença na vida de algum leitor.

Ainda que seja possível compreender que as adolescências de Valter e Samuel não foram “há tanto tempo assim”, é necessário apontar que as décadas de 1990 e 2000 foram especialmente marcantes, em lutas e avanços para a comunidade LGBTI+, bem como em transformações midiáticas, como o surgimento e popularização da própria internet. Quando Valter e Samuel eram adolescentes, a sigla GLS ainda era amplamente utilizada, por exemplo. Desde então, a sociabilidade LGBTI+ mudou muito, inclusive em função das mudanças midiáticas da sociedade, como a existência de redes sociais digitais, aplicativos de pegação e de mensagens instantâneas, até dos próprios smartphones. Pessoas da faixa etária de Valter e Samuel viveram essas mudanças. Ainda que a ancestralidade reivindicada aqui seja relativamente recente, ela é válida.

A respeito do entendimento mais corriqueiro em relação à saída do armário, como uma espécie de anúncio público sobre ser LGBTI+ – que faz, em geral, parte do processo, mas que não o encerra (Pereira; Coêlho, 2021) – Valter destaca sempre ter sido “afeminado”, a ponto de perguntarem a sua mãe se ele era “menino ou menina” quando mais novo, mas que seus pais associavam seu jeito a uma relação com a arte, não com sexualidade, fato do qual Valter diz ter se utilizado para ir “introduzindo aos poucos” o tema sexualidade (não heterossexual) junto a seus pais (Rege; Gomes, 2015).

Eu nunca senti a necessidade de chegar e falar pros meus pais. Desde muito novo eu já tinha uma cabeça assim: se eu, um dia, me apaixonar, amar alguém, levar essa pessoa pra minha casa que é o meu templo, beleza, eu falava pros meus pais, mas, enquanto isso, de boa, acho que não é da conta deles.

Eu acho que eu tinha uns 24 anos, mais ou menos, tava na faculdade, eu fiz... eu tinha um blog... na verdade eu tinha um roteiro, e aí, desse roteiro, eu fiz um curta-metragem – que eu sou formado em Rádio e TV – fiz um curta-metragem sobre sexualidade... na faculdade. E aí, eu sempre gostava de exibir esses filmes e eu sempre convidei os meus pais, convidava meus pais pra ir assistir. Falei [para amigos]: “gente, meus pais não sabem, vamo privar um pouco eles, entendeu, porque... é foda, depois eles vão ver essa presepada aqui e vão ficar meio incomodados”. Aí, beleza... a gente exibiu o filme, foi um sucesso, foi maravilhoso, baseado no livro “Sempre amigos”, que eu escrevi, na época era “Três quartos de amor” o nome, nem lembro por quê... e a gente exibiu, foi muito legal, fiquei muito emocionado, muito emocionado [ênfase], porque foi muito amigo meu, e foi mais amigo hetero do que amigo gay, pra vocês terem noção. Fiquei emocionado, aí fui lá na frente agradecer o público, falei: “gente, muito obrigado, nossa tem um monte de amigo aqui hétero, assistindo a um filme com temática gay, de um diretor gay”... aí ficou: gay gay gay gay [o plano se fecha, em cortes secos, a cada “gay”, focando o rosto de Valter e se abre novamente após o último], e eu continuei no gay gay gay gay gay... meu pai e minha mãe tava [sic] na plateia! [risos]... e tipo, todo mundo olhando pra cara deles e eu mó animado, empolgado, nem aí né... e aí depois, quando acabou tudo, não sei o que, fui cumprimentar meu pai e minha mãe, eles tavam em choque, porque era a primeira vez que tinham ouvido, né, da minha boca, que eu era gay [ênfase a palavra]... contei em público, pra todo mundo... todo mundo já sabia, né, mas meus pais ficaram sabendo naquela época... e aí a gente foi pra um bar comemorar e eu fiquei incomodado pra caramba falei: “puta, mano, eu não acredito que eu falei desse jeito pra eles, meu deus do céu, e agora?”.

Aí, fiquei uns dois dias, mais ou menos, sem ver o meu pai... a minha mãe quando eu cheguei, foi muito lindo, eu abri a porta, assim, e aí quando eu entrei, ela tava me esperando na sala, e ela me deu um abraço de falou assim: “olha, [a imagem fica toda preta e surgem letras brancas

com as próximas palavras] eu amo você do jeitinho que você é”... ai gente, fico todo arrepiado até... aí eu fui dormir, isso era uma quinta [feira], sexta [feira], não sei... aí no domingo teve uma festa da minha irmã, na casa da minha irmã, e meu pai tava na festa... meu pai me chamou pra cozinha... ele sentou, chegou e falou: “olha, eu te amo, demais, se eu pudesse, eu realizaria todos os seus sonhos [...] eu daria minha vida por você, então pode ficar despreocupado, eu te amo”. Foi demais, gente, foi lindo.

E foi assim que eu contei pros meus pais, de uma forma leve, despretensiosa, eu acho que foi até melhor do que aquele peso de sentar todo mundo à mesa, de ter aquelas confusões que a gente geralmente vê. (Rege; Gomes, 2016).

Esperar a “hora certa” para contar aos pais⁴⁰, um momento de sair do armário como anúncio, é frequente entre a maioria das bichas. Ainda que “não seja da conta” dos pais, é um momento de tensão e ruptura com uma expectativa dada, a suposição onipresente da heterossexualidade. Nessa ruptura, não é raro que esses sujeitos sejam expulsos de casa ou violentados de outras formas, um risco e um medo frequente em nossas trajetórias.

Apesar da relatada leveza e da boa reação e compreensão de seus pais, também é visível sua preocupação inicial, logo após o anúncio, em relação à possível reação dos pais, tanto ao anúncio do filho quanto à forma como foi feito, sem antecipação, em público, de forma improvisada. A emoção de Valter ao contar sobre a aceitação de seus pais, a forma como reagiram, mostra como esse tipo de relação com os pais é raro entre nós, bichas. Há uma quebra de expectativas, uma fissura (Rancière, 2009), um lampejo (Didi-Huberman, 2011).

Também o vínculo (Borges, 2020) entre Valter e Samuel ultrapassa o momento da entrevista. Como já citado, ambos são amigos e compartilham de uma intimidade. Mais ao final do vídeo, fica clara a afetação vinda, também, desse vínculo, uma troca que teve papel importante na vivência e trajetória de Samuel, embora não seja ele em evidência, por assim dizer, no vídeo em questão. Na conclusão do vídeo, Samuel aparece diante da câmera, ao lado de Valter, o apresenta como seu “anjo da guarda” e melhor amigo e nos

⁴⁰ Compreendo que o uso da palavra “pais” como sinônimo de “pai e mãe” como utilizado aqui carrega uma série de problemas, no entanto, outras terminologias possíveis como “família”, “genitores” ou mesmo “pai e mãe” também não estão isentas de problemas e limitações, sendo pautadas em parentesco genético e numa lógica heterossexista de “família”. Assim, optei por manter o uso do termo “pais”, significando “pai e mãe” por ser a forma utilizada por Valter Rege em sua própria fala.

diz, a quem assiste: “você precisavam conhecer a gente, a *nossa* história” (Rege; Gomes, 2016, grifo meu). Embora suas histórias de saída do armário, seus processos, sejam singulares, fica demonstrado o compartilhamento, a coletividade, também como parte desse processo. Em seu livro, Samuel fala sobre “pertencer e nos encontrar juntos, sempre mais fortes” (Gomes, 2020, p. 141).

Eu quero falar também [Valter falando] sobre o meu amigo maravilhoso, que a gente se conheceu através da internet, do meu blog. Eu conheci um Samuca que era muito introspectivo, um Samuca que não tinha autoestima, que começou a procurar a própria essência, o que foi maravilhoso, vocês não têm noção... o quanto esse menino trabalhou, o quanto esse menino cresceu, o quanto esse menino estudou pra conhecer a própria história [...]

[Samuel assume a palavra] Gente, eu devo muito ao Valtinho, porque... é aquilo que eu falo, né, às vezes é na internet que a gente encontra as primeiras pessoas pra gente poder falar sobre a nossa sexualidade, sobre o que a gente passa, porque muitas vezes dentro da própria casa a gente não encontra [Valter diz: “exatamente”]... eu encontrei o Valtinho, peguei ele pra minha vida e não largo mais (Rege; Gomes, 2016).

Para além do que poderia ser visto apenas como busca de engajamento nos comentários do vídeo, Samuel propõe um *Guardei no Armário* também como um espaço que possa oferecer a outras pessoas o que ele relata ter encontrado na internet, muito marcadamente em um blog de Valter: escuta, compreensão e conversas *de bicha para bicha*. Claro, a plataforma do YouTube não é de fato um espaço *seguro*, mas a proposta de Samuel evoca justamente a potência dos *espaços seguros* para a autodefinição (Collins, 2019), da compreensão mútua entre sujeitos que vivenciem, em certo nível, as mesmas coisas, que se entendam entre si de forma que nenhum Outro/a entenderia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O abraço entre os dois, que iniciou e encerra o vídeo, bem como as lágrimas de Samuel, ilustram essa vida partilhada. Se colocando em cena, na internet, nesse ambiente que mescla limitações – como a circulação de discursos de ódio, supremacistas, e ataques diretos a sujeitos subalternizados (Spivak, 2014) – e potências de encontros como os que Samuel e Valter tiveram e como o *Guardei no Armário* talvez possa oferecer à comunidade que vem (Trevisan, 2018).

Através da dança renitente dos vaga-lumes purpurinados, diremos sim no meio da noite atravessada pela execração que os senhores do poder emitem para nos ofuscar. Assim, a opressão que tenta sufocar nosso desejo, ela mesma será o motor da nossa luz e da nossa dança de vaga-lumes na noite. Quanto mais escuridão dos opressores, maior será a luz emitida pela purpurina dos oprimidos (Trevisan, 2018, p. 578).

A escuridão é uma metáfora mais frequente para situações de opressão – tempos sombrios, por exemplo – mas, a partir de Didi-Huberman, em diálogo com perspectivas interseccionais (Bueno, 2020; Collins, 2019; hooks, 2019), sistemas de dominação mais sofisticados são capazes de sufocar os lampejos dos vaga-lumes não só a partir do silenciamento total, mas também da elevação de apenas pouquíssimas vozes, extremamente selecionadas, superexpostas, com a luz focada e opressiva dos projetores.

As reflexões de Didi-Huberman (2011) a respeito dessas imagens de protesto e de resistência, que sobrevivem apesar de sua fragilidade, de sua existência no limiar do desaparecimento, as imagens vaga-lumes, demonstram que há nelas a capacidade de organizar pessimismos – narrar sobre opressões vividas, por exemplo. Organização dos pessimismos é apontada por Didi-Huberman como fundamental para produção de esperança e transformação da realidade, e buscar transformar a realidade é fundamental ao *ethos* de justiça social da interseccionalidade (Collins, 2017). Essas narrativas vaga-lumes compartilhadas no Guardai no Armário teriam então a capacidade de, ao serem escutadas, suscitarem outras, a partir dos vínculos, de afetos, em re(ex)istência. Os corpos e as narrativas podem ser vistos enquanto políticos, com capacidade de ação política.

Ancestralidade é algo complexo para as pessoas LGBTI+, devido à frequente violência enfrentada dentro do lar da infância, com os/as cuidadores/as e o distanciamento dessas relações. Ao mesmo tempo é possível pensar um sentido de comunidade (Trevisan, 2018) que considere uma ancestralidade que ultrapasse laços sanguíneos e mesmo questões geracionais etárias. Quando Samuel e Valter e todas as outras pessoas que constituem o Projeto Guardai no Armário compartilham seus testemunhos, seus processos de saída do armário, *falam com* outras pessoas que estejam tendo dificuldades com o processo de saída do armário, de certa forma é possível pensar nesses sujeitos como ancestrais, em alguma medida, de uma comunidade que vem.

REFERÊNCIAS

- BENTO, Berenice. Na escola se aprende que a diferença faz a diferença. **Revista Estudos Feministas**, v. 19, p. 549-559, 2011.
- BORGES, Rosane. Traduções - Ep. 9: Rosane Borges. [S. l., s. n.], 4 ago. 2020. 1 vídeo (1h 13min 55s). Publicado pelo canal Jornalismo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vUTsB6cVZWQ>. Acesso em: 2 out. 2024.
- BUENO, Winnie. **Imagens de controle**: um conceito de Patricia Hill Collins. Porto Alegre: Zouk, 2020.
- CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. Selo Negro, 2011.
- COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo: Boitempo, 2019.
- COLLINS, Patricia Hill. Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. **Parágrafo Dossiê Comunicação e Desigualdades/ Revista Científica de Comunicação Social da FIAM-FAAM**, vol. 5, n. 1 jan./jun. 2017. Disponível em: <https://revistaseletronicas.fiamfaam.br/index.php/recicofi/article/view/559/506>. Acesso em: 9 dez. 2021.
- COELHO, Tamires Ferreira. **Sertanejas conectadas**: autonomia e escrita de si de mulheres do Sertão do Piauí no Facebook. 2018. Tese (Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, 2018.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- GAYNOR, Gloria. **I will survive**. In: Love Tracks, 1978. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6dYWe1c3OyU>. Acesso: 2 out. 2024.
- GOMES, Samuel. **Guardei no armário**: trajetórias, vivências e a luta por respeito à diversidade racial, social, sexual e de gênero. São Paulo: Paralela, 2020.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**—Anuário de Antropologia, Política e Sociologia. 1984. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20-%20GONZALES%2C%20Lélia%20-%20Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira%20%281%29.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20-%20GONZALES%2C%20Lélia%20-%20Racismo%20e%20Sexismo%20na%20Cultura%20Brasileira%20%281%29.pdf). Acesso em: 2 out. 2024.
- hooks, bell. **O feminismo é para todo mundo**: políticas arrebatadoras. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.
- hooks, bell. **Olhares negros**: raça e representação. São Paulo: Elefante, 2019.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LUCAS LIMA, Carlos Henrique. **Linguagens Pajubeyras: Re(ex)istência cultural e subversão da heteronormatividade**. Salvador. Editora Devires, 2017.

MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro; AZEVEDO, Agatha Souza. O potencial comunicativo do rosto: uma relação entre arte e política na fotografia. **Revista Comunicação Midiática**, v. 10, n. 2, p. p. 76-91, 2016. Disponível em: <https://www2.faac.unesp.br/comunicacaomidiatica/index.php/CM/article/view/144>. Acesso em: 2 out. 2024.

MARQUES, Ângela.; MAFRA, Rennan; MARTINO, Luis Mauro Sá. Um outro olhar sobre a comunicação pública: a constituição discursiva de sujeitos políticos no âmbito das organizações. **Revista dispositiva**, v. 6, n. 9, p. 76-92, 2017. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/dispositiva/article/view/P.2237-9967.2017v6n9p76>. Acesso em: 2 out. 2024.

PEREIRA, Pedro Augusto; COÊLHO, Tamires Ferreira. A escrita sobre saída do armário no YouTube: reflexões entre estética e política. In: 44º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Intercom 2021, Recife. São Paulo, Intercom 2021. Anais... 2021. Disponível em: <https://portalintercom.org.br/anais/nacional2021/resumos/dt7-ep/pedro-augusto-pereira.pdf>. Acesso em: 2 out. 2024.

PRADO, Marco Aurélio Máximo. A política como método ou o fim da máquina explicativa do mundo. In: RANCIÈRE, Jacques. **O método da cena**. Belo Horizonte: Quixote Do, 2021. p. 239- 261.

RAGO, Margareth. **A aventura de contar-se**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013.

RAGO, Margareth; PELEGRINI, Maurício. (Orgs.). **Neoliberalismo, feminismos e contracondutas: perspectivas foucaultinas**. São Paulo: Intermeios, 2019.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível: estética e política**. São Paulo: EXO experimental org.; Editora 34, 2009.

RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento: política e filosofia**. São Paulo: Ed. 34, 1996.

RANCIÈRE, Jaques. **O método da cena**. Belo Horizonte :Quixote Do, 2021.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Sueli Carneiro. Pólen, 2019.

REGE, Valter ; GOMES, Samuel. Como saí do armário? Com Valter Rege - Ep19 - Ter energia positiva - 1ª temporada - #youtubenegro. [S. l.; s. n.], 27 nov. 2016. 1 vídeo (13min 56s). Publicado pelo canal Guardei no Armário. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=G5dTfVdj_1w. Acesso em: 2 out. 2024.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?**. Editora UFMG, 2014.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no Paraíso**: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

A IMPRENSA NEGRA COMO INSTRUMENTO DE COMUNICAÇÃO ANTIRRACISTA NO DISCURSO PÚBLICO BRASILEIRO

VALMIR ARAÚJO⁴¹

EDNA MELLO⁴²

RESUMO

A partir de estudos das vozes contra-coloniais e afrocentradas apresentamos uma discussão sobre o papel histórico e contemporâneo da imprensa negra brasileira como comunicação antirracista que contribui com o discurso público midiático a respeito das temáticas étnico-raciais. Por meio de pesquisas bibliográficas e documentais, buscamos apresentar um breve histórico da imprensa negra, sua relação com os movimentos sociais negros e ressaltar aspectos dos conteúdos produzidos ao longo da história até a atualidade. Também abordamos os aspectos conceituais sobre a imprensa negra brasileira, suas relações com o movimento negro e seu papel na luta antirracista. Essas discussões permitiram avanços na construção do conhecimento sobre imprensa negra enquanto comunicação antirracista a partir do pensamento afrodiaspórico.

Palavras-Chave: Imprensa Negra; Comunicação Antirracista; Mídia; Movimentos Negro; Pensamento Afrodiaspórico

ABSTRACT

Based on studies of counter-colonial and Afro-centered voices, we present a discussion on the historical and contemporary role of the Brazilian black press as an anti-racist communication that contributes to public media discourse regarding ethnic-racial issues. Through bibliographical and documentary research, we seek to present a brief history of the black press, its relationship with black social movements and highlight aspects of the content produced throughout history to the present day. Also presenting conceptual aspects about the Brazilian black press, its relations with the black movement and its role in the anti-racist struggle. These discussions allowed advances in the construction of knowledge about black press as anti-racist communication based on Afro-diaspora thinking.

Keywords: Black Press; Anti-Racist Communication; Media; Black Movements; Afrodiaspora thought, *afro-diaspora* philosophy

RESUMEN

A partir de estudios de voces contracoloniales y afrocéntricas, presentamos una discusión sobre el papel histórico y contemporáneo de la prensa negra brasileña como comunicación antirracista que contribuye al discurso de los medios públicos sobre cuestiones étnico-raciales. A través de una investigación bibliográfica y documental, buscamos presentar

⁴¹ Doutor em Comunicação Social (UMESP). Professor substituto da FAC/UnB. valmir.ptu@gmail.com

⁴² Doutora em Ciências da Comunicação (USP). Professora adjunta da Unifesp. prof.ednamello@gmail.com

una breve história de la prensa negra, su relación con los movimientos sociales negros y resaltar aspectos de los contenidos producidos a lo largo de la historia hasta la actualidad. Presentando también aspectos conceptuales sobre la prensa negra brasileña, sus relaciones con el movimiento negro y su papel en la lucha antirracista. Estas discusiones permitieron avanzar en la construcción de conocimiento sobre la prensa negra como comunicación antirracista basada en el pensamiento de la afrodiáspora.

Palabras clave: Prensa Negra; Comunicación Antirracista; Medios de comunicación; Movimientos negros; pensamiento afrodiaspórico

INTRODUÇÃO

Desde seus primeiros exemplares, a partir dos pasquins negros criados no Rio de Janeiro em 1833, a imprensa negra procura estabelecer-se como um instrumento em defesa do povo negro nos meios de comunicação. Assim, para além da produção de conteúdos em que a perspectiva negra é a protagonista, é possível considerar o papel da imprensa negra na luta antirracista e de mudança do discurso público brasileiro.

Para tanto, uma das principais questões a ser discutida é a histórica correlação de forças e diálogo entre a imprensa negra e movimento negro organizado. A imprensa negra brasileira é criada e desenvolvida a partir de órgãos do movimento negro, que perceberam a necessidade de contar com um veículo de comunicação para contribuir com a propagação das ideias e lutas dos povos negros historicamente invisibilizados na imprensa tradicional.

Importa destacar que os meios de comunicação tiveram e continuam exercendo um papel importante em todo processo envolvendo as discussões raciais na opinião pública brasileira. Assim, a negação do racismo em um dos países mais racialmente desiguais do mundo não poderia existir se não fosse a contribuição da imprensa tradicional em propagar o mito da democracia racial e se negar a tratar com a devida profundidade os temas raciais. Por outro lado, os jornais negros, apesar de pequenos e com repercussão limitada – inclusive por recursos financeiros - sempre buscaram um alinhamento com o movimento negro organizado, seja na denúncia ao racismo, seja no confronto com a ideia de democracia racial e até mesmo na visibilidade da perspectiva negra sobre os diversos assuntos (ARAÚJO, 2021).

Em vista disso, o intuito deste trabalho é contribuir com o amadurecimento da discussão sobre o papel da imprensa negra brasileira, bem como sua contribuição para uma comunicação antirracista e de maior participação da perspectiva negra nos diferentes assuntos, a partir do pensamento afrodiaspórico. Por meio de pesquisas bibliográficas e documentais, foi possível apresentar um breve histórico da imprensa negra, sua relação com os movimentos sociais negros e avançar na construção do conhecimento sobre o papel da imprensa negra para o exercício da comunicação antirracista no Brasil.

O estudo voltado para a busca da compreensão conceitual e teórica abordou diversas questões como o pensamento movimento negro brasileiro, a comunicação antirracista e a imprensa negra, a partir do pensamento afrodiaspórico. Assim, obras como Moura (2014), Bastide (1983), Munanga (1988), Schwarcz (2012), Pinto (2010), Ribeiro (2017), Mbembe (2018) e Maldonado-Torres (2018) foram fundamentais na pesquisa bibliográfica para a construção do conceitual teórico, que também exigiu uma complementação documental, com informações importantes contidas em documentos relacionados a datas, levantamentos, censos e legislações, que possibilitaram a descrição de marcos históricos importantes para a discussão proposta no trabalho.

Do ponto de vista epistemológico, essa discussão teórica foi construída, sobretudo, a partir dos estudos das vozes contra-coloniais e afrocentradas, que imputam uma importante contribuição dos aspectos conceituais sobre a imprensa negra brasileira, suas relações com o movimento negro e seu papel na luta antirracista. Essas discussões permitiram avanços na construção do pensamento afrodiaspórico sobre comunicação antirracista e imprensa negra brasileira.

Em seguida, foi empreendida uma análise acerca das definições pertinentes à imprensa negra e seu impacto na promoção de uma comunicação antirracista e na ampliação da representatividade da perspectiva negra em diversas esferas. A partir dessas considerações conceituais, de contextualização e relevância acerca da imprensa negra, tornou-se viável apresentar algumas contribuições relativas à compreensão do papel desempenhado pela imprensa negra no contexto do discurso público sobre comunicação antirracista no Brasil.

O MOVIMENTO NEGRO BRASILEIRO

As diversas questões vivenciadas pela população negra ao longo da história brasileira contribuem para uma reflexão mais assertiva sobre a realidade do que é ser negro num país marcado por um histórico escravagista e por uma atualidade de grandes desigualdades raciais. A questão racial no Brasil passa, necessariamente, por uma abordagem histórica sobre a formação da sociedade. E a compreensão teórica sobre as ideologias que fundamentaram a inferiorização do negro africano (e por consequência a escravidão), sobre o racismo institucional e a convicção acerca da existência de uma democracia racial são fundamentais para a compreensão do racismo brasileiro enquanto estrutural (ALMEIDA, 2019). A partir de todo esse contexto a resistência negra e o movimento negro organizado tiveram um papel importante no histórico da luta antirracista.

De acordo com Moura (2014, p.52), um dos pontos explorados no sistema escravocrata brasileiro foi a diversidade dos próprios negros trazidos da África, que pertenciam a tribos diferentes, com costumes, práticas religiosas e, principalmente, línguas diferentes. “Procurou penetrar e desarticular o mundo religioso do africano escravizado, usando o método catequista, batizando coletiva e coercivamente, no trabalho de cristianização, o qual nada mais era do que tentativas, via estruturas de poder, de monopolizar o sagrado, influir por meio dessa estratégia num nível político, social e cultural (MOURA, 2014, p.240).

Não obstante, onde é importante reconhecer que onde houve escravidão do Brasil, houve resistência, pois segundo Moura (2014) onde houve regime escravocrata houve quilombo. Os quilombos, que foram uma característica proeminente ao longo dos quase quatro séculos de dominação escravocrata no Brasil, estavam dispersos por todo o território nacional, dada a disseminação da escravidão em todas as regiões, com variações em sua intensidade. Paralelamente, os quilombos emergiram como uma manifestação tangível e inegável da resistência negra. Essa forma de resistência pode ser interpretada como o embrião da estrutura organizacional do movimento negro brasileiro.

Já no período pós-abolicionista pode-se destacar a organização do movimento negro a partir de outra estrutura organizacional e institucionalizado, isto é reconhecida - salvo os períodos autoritários - como movimentos da sociedade civil. A partir desse

período, esses grupos passaram a lutar por diversas questões relacionadas ao povo negro, sobretudo, contra a discriminação racial, reivindicando a implementação de políticas afirmativas, dentre outras demandas.

Para Domingues (2007, p. 101), o conceito de movimento negro aponta para uma luta específica contra “os provenientes dos preconceitos e das discriminações raciais, que os marginalizam [o negro] no mercado de trabalho, no sistema educacional, político, social e cultural”. Nesse sentido, o movimento negro faz uso do conceito de identidade racial para chamar atenção para os diversos problemas enfrentados pelos indivíduos negros na sociedade brasileira e mobilizar ações reivindicatórias.

A definição de movimento negro pode também ser ampliada, quando se leva em consideração a pluralidade de entidades que acaba por colaborar com algumas causas do movimento negro. Nesse sentido, um exemplo seria algumas denominações religiosas de matrizes africanas, que trabalham com a preservação da cultura negra, grupos culturais, e as organizações quilombolas que também colaboram com a conscientização do cidadão negro em relação à suas lutas e reivindicações.

O movimento negro brasileiro se organiza de forma mais sólida a partir da indignação do povo negro, que na condição de ex-escravizados ou de pessoas que já nasceram livres, continuavam marginalizados na sociedade brasileira a partir de uma política deliberada do estado brasileiro de branqueamento da população. Além de não terem acesso à educação e direito ao voto, sofreram a escassez de postos de trabalhos (que passaram a ser ocupados por imigrantes brancos), muitos negros migraram para as grandes cidades e se aglomeraram nas periferias das capitais, sobretudo de São Paulo e Rio de Janeiro, localidades que segundo Bastide (1973) o movimento negro brasileiro foi estruturado.

A Frente Negra Brasileira tornou-se um partido político em 1936, mas não conseguiu muito êxito eleitoral, até porque no ano seguinte foi instaurado o Estado Novo de Getúlio Vargas e a FNB, assim como outras organizações políticas brasileiras, foi extinta, segundo Domingues (2007, p.107). Apesar do intenso processo de repressão perpetrado pelo Estado Novo e, conseqüentemente, da diminuição da atuação do movimento negro, é pertinente ressaltar a relevância deste movimento para corroborar a posição previamente delineada neste estudo, que argumenta que o povo negro brasileiro

não se resignou a assumir uma posição subserviente diante dos diversos desafios sociais enfrentados ao longo da história.

Após o “período duro” do Governo Vargas, a partir da década de 1940 o ‘clima’ político possibilita o surgimento de entidades de movimento negro em diversos estados, como a Uagacê, a União Cultural dos Homens de Cor, o Conselho Nacional das Mulheres Negras, a Associação do Negro Brasileiro, a Frente Negra Trabalhista, a Associação Cultural do Negro, o Comitê Democrático Afro-Brasileiro, dentre outros diversos grupos que tiveram uma atuação firme e alguns deles com publicações próprias de jornais negros, até o golpe militar de 1964, onde mais uma vez foi suspenso o direito das pessoas se organizarem por meio de movimentos sociais (DOMINGUES, 2007, p.108),

No início da ditadura militar o movimento negro foi desarticulado, assim como os demais movimentos sociais, mas passaram por uma reorganização no final da década de 1970. É importante destacar os riscos que havia nesse período, em que qualquer ato poderia ser interpretado como um crime, principalmente nas ações organizadas por pessoas negras – muitas vezes associadas a criminosos. A reorganização dos movimentos sociais ocorreu junto às mudanças nas estruturas das entidades de classe, sindicatos, grupos estudantis e jornais negros. Nesse momento foi criado o Movimento Negro Unificado (MNU), entidade que exerceu papel importante na organização das ações do movimento negro nos anos seguintes, impulsionando uma agenda de debates que culminou com a criação do Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra, que por sua vez enviou representante da população afrodescendente para compor a comissão que criminalizou a discriminação racial na Constituição Brasileira de 1988.

Importante destacar que a luta do movimento negro não findou com a aprovação da Constituição de 1988, pelo contrário, o ambiente republicano possibilitou a continuidade de ações e discussões em busca de pleitos específicos, como a implementação das políticas afirmativas, que só ocorreram no Brasil a partir dos anos 2000. A questão das “cotas raciais” – cuja discussão política agitou os ânimos nacionais ao longo do século XXI – deve ser abordada à luz do quadro histórico em que privilégios costumam ocultar-se tanto sob argumentos de mérito quanto de rejeição intelectual ao racionalismo. (SODRÉ, 2015, p.312).

E a luta do movimento negro continua, pois, o racismo – independente de suas formas – persiste e é a organização institucional ou não da população negra que garante conquistas, avanços e impede o retrocesso. E esse histórico de lutas no próprio período escravagista e nas ditaduras do pós-abolição reforça a compreensão apontada por Maldonado-Torres (2018, p. 31) de que é a falsa ideia de que a civilização moderna ocidental é uma formação socioespacial apogética, comparada a outras adjetivadas como bárbaras, selvagens ou primitivas. A resistência da diáspora africana no território brasileiro reforça a compreensão da importância do pensamento decolonial e afrocentrado em diversas discussões.

COMUNICAÇÃO ANTIRRACISTA

Para falar sobre comunicação antirracista, temos que abordar o racismo a partir de uma reflexão histórica, até porque a compreensão de raça que defendemos é social, mas que construída e fortemente disseminada a partir de uma ideologia de racismo biológico, eugenismo e necropolítica – questões que foram difundidas na fundação da sociedade brasileira o que aponta para a necessidade da difusão do pensamento antirracista para se buscar o mínimo de equilíbrio social, em relação negro no Brasil. Para Almeida (2019, p.20) apesar de já existente, foi a partir do século XVI que o racismo ganha força no mundo com a expansão mercantilista europeia, as grandes navegações, a colonização das Américas e o processo de escravização dos povos africanos. Segundo o autor, essa confluência de acontecimentos contribuiu com a construção do ideário filosófico do homem europeu como “universal” e por consequência a naturalização do racismo, como forma de justificar a escravidão dos africanos e seus descendentes, que por sua vez possuem características físicas (tom de pele, cabelo e traços) tão distintas dos povos da Europa.

Foi criada uma verdadeira ideologia racial para sustentar o processo de escravização dos africanos, na qual o objetivo evidente era o da exploração financeira. Os estudos e teorias raciais que surgiram tinham como intuito a legitimação do processo de desumanização dos africanos e seus descendentes para que eles pudessem servir como mão de obra gratuita nas colônias do Novo Mundo. Essa compreensão racista foi fundamental para sustentar o que consideramos como a maior tragédia da humanidade,

tanto pelo incontável número de vítimas que não resistiram ao cruel processo de captura, transporte e torturas, quanto pela realidade vivenciada pelos descendentes de africanos, mesmo após o fim do regime.

Segundo Almeida (2019, p.25), o racismo pode ser compreendido como uma “forma sistêmica de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam na montagem dos privilégios para indivíduos a depender do grupo racial a qual pertence”. A partir desse conceito, a busca por uma distinção para racismo, preconceito racial e discriminação racial. O preconceito racial está relacionado aos estereótipos sobre os indivíduos e o seu grupo. Já a discriminação racial pode ser a diferenciação de tratamento que os participantes de determinados grupos sofrem, podendo ser de forma direta, como em uma ofensa baseada na condição racial ou indireta, que está ligada a regras impostas e assim muitas vezes essas ações são tidas como não intencionais ou subjetivas.

Moura (2014, p.310) chama atenção para a dimensão do racismo e por consequência da necessidade de sua compreensão de forma ampla, passando por um entendimento no qual negros e também não negros visualizem a questão de forma ampla: “Por que o problema do negro brasileiro não é apenas o do racismo existente contra ele [...] é um problema que passa pela sua integração social, econômica, cultural e psicológica ao seio da nação e à sua marginalização como cidadão”.

É a partir dos modelos darwinistas sociais que são constituídos os instrumentos voltados para julgar povos e culturas a partir de critérios deterministas e o Brasil surge como um exemplo de ‘laboratório racial’ e fruto de interesse de estudo de muitos pesquisadores. Ainda segundo Schwarcz (2012), na realidade brasileira as teorias raciais passam a ser mais discutidas nas décadas de antecederam a abolição. Assim, é possível considerar que impacto das teorias raciais por aqui não tiveram a força observada na América do Norte, contudo é importante frisar que o processo escravocrata como um todo foi firmado a partir dessa crença de inferioridade do negro africano e seus descendentes.

Para Schwarcz (2012, p.33), o conceito de raça precisa persistir, mas como “representação poderosa como um marcador social de diferença – ao lado de categorias como gênero, classe, religião e idade, que se relaciona e retroalimenta – a construir hierarquias e delimitar discriminações”.

A utilização contemporânea de raça está ligada com o processo político e histórico dos diferentes povos, sendo observadas questões como traços físicos (pele, cabelo, traços) e culturais como língua, religião, cultura e formas de expressão (ALMEIDA, 2019, p.24). Nessa concepção, não apenas o negro constitui uma raça, mas também o branco de descendência europeia, que muitas vezes é visto ou se coloca como universal. Assim, o problema está relacionado aos padrões da universalidade que decorrem justamente desse estereótipo branco-europeu.

Já o processo de inércia do Estado frente a uma realidade caótica de um grupo específico – negro – está associado ao conceito de necropolítica, que seria uma forma contemporânea de subjugar a vida ao poder da morte. Esse conceito defendido por Mbembe (2018) descreve a situação do negro na colonização escravagista de países como Brasil e Estados Unidos, bem como no apartheid sul-africano ou ainda nos contextos de guerras, homicídios e até suicídios de indivíduos negros na atualidade. Conforme, Mbembe (2018), a partir da necropolítica o Estado tem “o poder e a capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer” (2018, p. 5).

A partir desse conceito de necropolítica podemos pensar na relação dos homens e mulheres negras frente à realidade brasileira forjada por uma compreensão racista de inferioridade dos descendentes africanos e ao mesmo tempo uma negação às práticas racistas, por meio da ideologia da democracia racial. Assim, a luta antirracista é uma necessidade da sociedade brasileira e não o contrário para o mínimo avanço civilizatório da mesma.

A luta antirracista no Brasil acaba por se encontrar com outras reivindicações, como as contra as desigualdades sociais, pela educação, contra a fome, por emprego, contra a violência policial e o encarceramento em massa, dentre outras. Todas essas lutas acabam por ter um viés antirracistas, pois é a população negra que mais sofre com todas as mazelas sociais que atravessam a sociedade brasileira e escancaram o racismo, que ainda é negado por parte da população.

Entretanto, a luta antirracista no Brasil por vezes é visualizada como a luta dos negros por seus direitos, sem levar em consideração que o racismo atual é fruto de uma ação de toda uma sociedade e que qualquer avanço civilizatório em um país marcado por

desigualdades raciais agudas passa, necessariamente, pelo enfrentamento ao racismo, que foi institucionalizado pelo Estado brasileiro.

O processo de institucionalização e normatização do racismo brasileiro contou com a colaboração dos meios de comunicação, seja de forma direta com os anúncios de comercialização de pessoas escravizadas ou artigos defendendo teses racistas e eugenistas para justificar a escravidão ou até mesmo pela ausência dessas discussões, do ponto de vista civilizatório na mídia do período. Nos pós-escravidão os meios de comunicação contribuíram ao defender, abertamente, a política do embranquecimento com a imigração europeia e mesmo com a ausência de noticiários situação dos negros nas grandes cidades vivenciando uma ausência de noticiários sobre a situação do negro neste período, como destaca Bastide (1973).

Esse processo de negação do trabalho e de políticas públicas básicas, como saneamento e acesso à saúde da população negra nos pós escravidão é uma clara deliberação do estado brasileiro de matar ou deixar um grupo específico (negro) morrer, isto é, necropolítica. “Esse controle pressupõe a distribuição da espécie humana em grupos, a subdivisão da população em subgrupos e o estabelecimento de uma cesura biológica entre uns e outros, Mbembe (2018, p. 18).

Essas lacunas do Estado brasileiro, da mídia hegemônica e por consequência da opinião pública no Brasil sobre os impactos da escravidão, do racismo e da necropolítica exigiram a estruturação de uma luta antirracista e por consequência de pensar em uma comunicação antirracista, de forma ampla que colabore inclusive com a mobilização do povo negro e também do não-negro sobre a sua responsabilidade no processo. Nesse sentido, diversos autores, sobretudo do pensamento afrodiaspórico chamam atenção para a o papel da Comunicação na luta antirracista, como Kendi (2020), que examina a comunicação como parte fundamental da luta antirracista e da construção de uma sociedade mais equitativa, a partir do reconhecimento, da responsabilidade e da construção de coalizões.

A comunicação antirracista precisa ser compreendida como uma abordagem de linguagem e as interações são utilizadas para desafiar e combater o racismo e promover a igualdade racial. Podendo estar presente na comunicação institucional e comercial para alcançar a opinião pública. Em um país marcado pelo racismo e suas mazelas, a partir de

um forte papel do Estado para institucionalizado, este mesmo Estado e a sociedade – como um todo e não apenas as pessoas negras – tem um papel preponderante na promoção de uma comunicação antirracista.

IMPrensa NEGRA BRASILEIRA

As lacunas da temática racial na imprensa tradicional possibilitaram a criação dos meios de comunicação voltados para as discussões étnico-raciais, a denominada imprensa negra. A compreensão sobre imprensa negra passa por uma ampla discussão, desenvolvida nos capítulos anteriores, que envolve a história do povo negro, a posição da negritude, o racismo, o conceito de cidadania negra e o tratamento atribuído à temática negra na imprensa tradicional. A partir dessa compreensão partiremos para uma discussão específica sobre o conceito de imprensa negra e a história dos jornais negros brasileiros, que tiveram um papel de destaque nas articulações da negritude por meio dos movimentos negros nos séculos XIX e XX. Por fim, uma discussão sobre a contemporaneidade dos canais negros, tendo em vista o papel da internet e das mídias sociais.

Conforme Mello (2004), a ideologia da democracia racial estaria também presente nas narrativas das publicações jornalísticas, quando estas buscam valorizar a cultura e ações do não-negro, isto é, do branco, até mesmo ao tratar de conquistas negras. “O não-negro representa o herói que irá resgatar a mulher negra, através do casamento, da oferta de emprego ou do convívio social que permitirá a assimilação da cultura valorizada”, (MELLO, 2004, p.42).

No Brasil encontra espaço em canais alternativos e/ou independentes, em especial aqueles que possuem ligações com movimentos sociais e/ou são voltados para a publicação de conteúdos relacionados às questões do povo negro – especialmente denominada imprensa negra. Partindo da compreensão de que os meios de comunicação podem desempenhar um papel importante no processo de desenvolvimento de uma sociedade, a busca pelo conceito de imprensa negra está, necessariamente, atrelada ao seu papel contributivo para a negritude e a sociedade em geral.

A imprensa negra brasileira é compreendida por autores estudiosos sobre a temática, como Moura (2014, p.249) como portadora de uma “linguagem alternativa, devendo ser considerado, dentro da estrutura da expressão, uma parte da cultura

brasileira”. Para Bastide (1983, p. 34) “a imprensa negra nasce do sentimento de que o preto não é tratado em pé de igualdade com o branco; sua primeira tarefa será, pois, ser um órgão de protesto”; já Pinto (2010, p.19) destaca que os “jornais negros, feitos por negros, para negros, veiculando assuntos de interesse da população negra” e para Sodré (2015, p.275) apesar dos altos e baixos “a imprensa negra jamais deixou de refletir os protestos e esperanças dos descendentes de africanos”.

A partir dessas contribuições foi possível propor uma conceituação sobre imprensa negra no sentido da concepção de veículos de comunicação focados na produção de conteúdo jornalístico em que o negro é apresentado como protagonista dos acontecimentos e discussões, ainda que estas não tenham relação direta com as questões raciais, destacando a expressão e a visão de mundo do negro sobre os diversos assuntos, contribuindo assim com a visibilidade da negritude, como também para com uma pluralidade de ideias no debate público (ARAÚJO, 2021).

Os jornais negros também desempenharam um papel colaborativo com a autoestima do ser negro na realidade brasileira. “O papel da imprensa de cor seria, antes de mais nada, o de dar ao preto confiança em si mesmo, o de fazer desaparecer esse sentimento que lhe é tão prejudicial; e para isso, não há senão um meio – valorizar tudo o que é negro”, afirmou Bastide (1983, p.146). Já Moura (2014, p.186) chama atenção para a pouca relevância que a sociedade brasileira confere às publicações negras, seja da imprensa ou da literatura negra, em razão dos códigos de linguagem negros não serem reconhecidos como uma “manifestação valiosa”.

É possível considerar o papel da imprensa negra a partir da conceituação de veículos de comunicação especializados em temáticas relacionadas à negritude, que na atualidade destaca-se a luta contra a marginalização histórica de personalidade negras; a discriminação racial; a necessidade de uma discussão étnica-racial a fim de conscientizar a população, ou parte dela, sobre as demandas da população negra, como a necessidade das políticas afirmativas; por fim a importância da narrativa de outros assuntos (de ordem econômica, política, esportiva, moda ou comportamento) em que o negro é apresentado enquanto protagonista na discussão.

É possível ainda apontar a importância dos meios de comunicação para o engajamento de determinados grupos sociais focados em causas específicas. Nesse

sentido, a imprensa negra a partir da produção de conteúdos relacionados às questões étnico-raciais no país colabora ou tem potencial de colaborar com um processo de engajamento e organização do cidadão negro em busca de discutir propostas e reivindicar espaço e melhorias que apontam para o desenvolvimento participativo do povo negro e por consequência para o desenvolvimento brasileiro.

É importante destacar que nem toda criação de um canal de comunicação com conteúdo sobre negros pode ser definida como imprensa negra e para elucidar essa diferenciação importa discutir o sentido de imprensa, enquanto designação coletiva para se referir aos canais jornalísticos de comunicação. Os jornais negros, ou ao menos parte considerável dos que se intitulam assim, buscam justamente se estabelecerem enquanto um espaço de discussão específicos das questões que envolvem os negros ou em que as pessoas negras se tornam protagonistas, para discorrer sobre um assunto ou situação específica. Nesse sentido, os jornais negros se diferem de blogs ou páginas de iniciativas particulares, justamente por buscarem esse papel de intermediador, apesar de também contar com a presença de conteúdos meramente opinativos, como também ocorrem com os jornais tradicionais.

É possível considerar que a imprensa negra desempenha, desde sua criação um papel importantíssimo ao destacar os líderes negros e seus feitos, compreendendo a importância de Zumbi dos Palmares, Luiz Gama, José do Patrocínio, da vivência negra de Machado de Assis (PINTO, 2010), bem como da história dos periódicos negros, que em si já apontam para um protagonismo negro.

A população negra sempre ocupou uma condição subalternizada no contexto brasileiro e os diversos dados sociais, que apontam que os negros são os mais pobres, menos escolarizados, recebem os menores salários e que são as maiores vítimas da violência só comprovam esta realidade. E os canais negros foram ao longo da história um dos poucos instrumentos de reflexão sobre a situação da população negra. Bastide (1983, p.129) destaca que o surgimento dos canais da imprensa negra representa “aspirações a sentimentos coletivos” da população negra.

Os conceitos sobre imprensa negra são foram construídos historicamente por pesquisadores como Pinto (2010), Moura (2014), Bastide (1973), dentre outros que nos permite compreender os veículos de comunicação negros como “uma experiência

fundamental à luta antirracista e à valorização do negro, uma vez que este é protagonista de narrativas embasadas em uma realidade que ele está inserido” (ARAÚJO, 2021, p.165). A imprensa negra é especializada na temática racial, na luta antirracista, mas para além disso na construção de narrativas negras sobre os diversos assuntos (economia, política, esportes, cultura, dentre outros), contribuindo assim com uma comunicação mais plural e assertiva para pensar em uma sociedade majoritariamente negra, como a brasileira.

IMPrensa negra como agente da comunicação antirracista

A partir das contribuições conceituais, sobretudo de Pinto (2010), Moura (2014), Bastide (1973) e Araújo (2021) é possível apontar a importância da imprensa negra para o engajamento de seus respectivos públicos no engajamento antirracista. Os veículos de comunicação negros a partir da produção de conteúdos relacionados às questões étnico-raciais ou no qual a população negra é protagonista das narrativas acaba por contribuir com uma compreensão mais avançada sobre o povo negro enquanto sujeito de direitos, deveres e proteção do Estado, como os demais brasileiros. E a discussão fomentada pela imprensa negra as diferentes condições de vida para essa população tende a contribuir com o despertar da população negra e não negra para a urgência e importância de uma transformação social de combate ao racismo, isto é, a luta antirracista.

Como destaca Kendi (2020) a luta antirracista necessita de um exercício de constante alteração, uma vez que seu enfrentamento se dá a partir de uma prática racista que também é constante. Assim, compreendemos que ser antirracista exige vigilância constante, autoanálise e autocrítica, justamente porque para contrapor o racismo enraizado dentro da sociedade e que necessita de ações efetivas do Estado – que antes promoveu as bases racistas – e que atualmente tem um papel na promoção e fomento das políticas e ideias antirracistas.

“A persuasão moral e educacional defende o pressuposto de que as mentes racistas devem mudar antes da política racista, ignorando a história, que diz o contrário” destaca (Kendi, 2020, p.3441) ao defender a o papel do Estado na implementação de políticas antirracistas para alteração a situação atual. Estado esse que muitas vezes se exima de sua

responsabilidade, tendo em vista a falta de uma verdadeira cobrança social de luta antirracista.

Toda essa questão reforça a necessidade da existir uma comunicação comprometida com a luta contra o racismo e de cobrança ao papel do Estado na reparação do que o próprio poder público promoveu durante anos que culminou na realidade atual de muita desigualdade entre negros e não-negros no Brasil. Essa comunicação antirracista precisa se fazer presente em diversas áreas e dentro do jornalismo ela ainda é mais que necessária para contribuir com um impacto na opinião pública.

A imprensa negra, por sua vez, tende a desempenhar bem esse papel com o seu público específico, pois temos que considerar que esses veículos de comunicação no Brasil em geral são alternativos e contam com um orçamento limitado. Entretanto, o impacto junto ao seu público tende a ser duplamente importante para pensarmos em uma mudança social, ao partir do pressuposto, em conformidade com Araújo (2021), de que os assuntos relacionados a pessoas negras são importantes para a conscientização desse público direto sobre a importância do antirracismo, bem como na possibilidade de impactar terceiros a partir dos conhecimentos adequados por esses jornais.

Assim, podemos destacar que a comunicação como um todo tem que contribuir com o pensamento antirracismo. A imprensa Negra em particular tem um papel muito específico neste processo, que é o que auxiliar na formação da população – negra e não negra - sobre a importância da luta antirracista e assim é possível considerar o papel fundamental da imprensa negra, sobretudo ao auxiliar a reprodução de uma compensação que também podemos considerar como afrodiáspora, tendo em vista as trocas e o compartilhamento do pensamento antirracista entre jornalistas, pesquisadores e ativistas. Por fim, é possível considerar o papel preponderante da imprensa negra na consolidação de uma opinião pública antirracista, que reveja ações individuais e sobretudo pressionem os governos a construir políticas de estado perenes e eficientes de comunicação antirracista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Defendemos que conceituação da imprensa negra é ampla, plural e passa por um estágio de concretude, apesar disso reiteramos nossa compreensão de que são veículos de

comunicação produtores de conteúdo jornalístico em que o negro é apresentado como protagonista dos acontecimentos e discussões, em temáticas raciais e não-raciais. A compreensão história sobre a imprensa negra é um passo importante para ampliar os horizontes sobre essa conceituação.

A partir deste estudo foi possível elaborar algumas considerações acerca da temática étnico-racial, especialmente no que se refere ao protagonismo do povo negro na história do Brasil – uma narrativa frequentemente subestimada nas obras históricas e didáticas. É relevante pontuar o papel desempenhado pela comunidade negra na resistência à escravidão, principalmente através dos quilombos, e sua contribuição para a luta por uma sociedade mais justa e com igualdade de oportunidades para todos. Esta compreensão é crucial para enfatizar que a luta contra a escravidão foi uma iniciativa ativa do povo negro, aqueles que eram considerados como bens passíveis de serem vendidos em lotes, considerados “não humanos” ou animalizados.

Atualmente, este debate tem pressionado a opinião pública a promover mudanças estruturais na percepção das pessoas sobre a população negra, exigindo ações enérgicas por parte do Estado. Neste sentido, a comunicação antirracista, particularmente representada pela imprensa especializada nesta temática, desempenha um papel fundamental para a conquista das políticas que estão sendo implementadas e principalmente para o registro histórico das personalidades negras, a fim de que as lideranças negras sejam reposicionadas historicamente, socialmente, cultural e economicamente, longe dos estigmas que foram perpetrados pela visão decolonial e mercantilista de ocupação de territórios e de sujeição de corpos e mentes.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, S. O que é racismo estrutural. Jandaíra: São Paulo, 2019.
- ARAÚJO, V. T. O que é a Imprensa Negra? Diálogos sobre comunicação e negritude no Brasil. Florianópolis: Editora Insular, 2021.
- BASTIDE, R. Estudos afro-brasileiros. 3ª edição. Editora Perspectiva, São Paulo, 1983
- DAVIS, A. Mulheres, raça e classe. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DOMINGUES, P. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. Revista Tempo, volume 23, 2007.

- KENDI, I. X. . Como ser antirracista, Rio de Janeiro, Ed. Alta Books, E-book. 2020.
- MALDONADO-TORRES, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: Bernardino-Costa J, Maldonado-Torres N, Grosfoguel R, organizadores. Decolonialidade e pensamento diaspórico. Belo Horizonte: Autêntica; 2018. p. 27-53
- MELLO, E. As cores da mulher negra no jornalismo. In: CARRANÇA, F; BORGES, R. S. Espelho infiel: O negro no jornalismo brasileiro. São Paulo, Imprensa Oficial, 2004.
- MBEMBE A. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. São Paulo: n-1 edições; 2018.
- MOURA, C. Dialética radical do Brasil negro. 2ª Ed. Anita: São Paulo, 2014.
- MUNANGA, K. Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil. In: QUINTAS, F. (Org.). O negro: identidade e cidadania. Recife: Fundação Joaquim Nabuco: Massangana, 1995.
- MUNANGA, K. Construção da Identidade Negra: Diversidade de Contexto e Problemas Ideológicos. In: CONSORTE, J.G & GOMES, M.R. (Org.). Religião, política, identidade. Série Cadernos PUC- 33. S. Paulo, EDUC, 1988: 143-146.
- PINTO, A. F. M. Imprensa negra no Brasil do século XIX. São Paulo: Selo Negro, 2010.
- RIBEIRO, D. O que é lugar de fala? Belo Horizonte (MG): Letramento, 2017.
- SCHWARCZ, L.M. Racismo no Brasil. PubliFolha. São Paulo. 2012
- SODRÉ, M. Claros e escuros: identidade, povo, mídia e cotas no Brasil. 3ª ed. Petrópolis, Editora Vozes, 2015.

**"TODO TREM DA SUPERVIA TEM UM POUCO DE NAVIO
NEGREIRO": ENTEXTUALIZAÇÕES COLONIAIS NO COTIDIANO
BRASILEIRO**

**DOUGLAS FIRMINO DOS SANTOS ⁴³
DANDARA OLIVEIRA ⁴⁴**

RESUMO

Observando interações que constituem o cotidiano brasileiro, levantamos o seguinte questionamento: como o colonialismo ainda interfere profundamente nas realidades racializadas de nosso país? Visando responder a essa pergunta, o presente texto se propõe a refletir acerca do Brasil atual analisando relações entre vida cotidiana e escravidão articuladas por vozes racializadas. Debruçamo-nos sobre narrativas que significam situações do dia a dia como encenações coloniais em virtude de entextualizações da escravidão. As análises apontam que o arquivo colonial vem sendo iterado no Brasil contemporâneo através de performances racistas. Entretanto, tais performances são contestadas por pessoas racializadas, que negociam e disputam sentidos a respeito dessas performances, recontextualizando acontecimentos diários. Entendemos que os dados aqui apresentados abordam a escravidão não como uma banalidade, ou um mero processo histórico, mas como uma incessante ameaça à vida de corpos racializados.

Palavras-chave: Entextualização. Colonialismo. Escravidão. Racismo.

ABSTRACT

Observing the interactions that make up Brazilian daily life, we raise the following question: how does colonialism still profoundly interfere in the racialized realities of our country? In order to answer this question, this text sets out to reflect on present-day Brazil by analyzing the relationship between everyday life and slavery as articulated by racialized voices. We look at narratives that signify everyday situations as colonial reenactments due to entextualizations of slavery. The analysis shows that the colonial archive is being iterated in contemporary Brazil through racist performances. However, these performances are contested by racialized people, who negotiate and dispute meanings about these performances, recontextualizing daily events. We understand that the data presented here addresses slavery not as a banality, or a mere historical process, but as an incessant threat to the lives of racialized bodies.

Keywords: Entextualization. Colonialism. Slavery. Racism.

RESUMEN

⁴³ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem (PPGEL) da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). E-mail: douglasfirmino.santos@gmail.com

⁴⁴ Mestranda do Programa Interdisciplinar de Pós-Graduação em Linguística Aplicada (PIPGLA) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Email: dandaralvr@gmail.com

Observando las interacciones que componen la vida cotidiana brasileña, nos formulamos la siguiente cuestión: ¿de qué manera el colonialismo sigue interfiriendo profundamente en las realidades racializadas de nuestro país? Para responder a esta pregunta, este texto se propone reflexionar sobre el Brasil actual analizando la relación entre la vida cotidiana y la esclavitud articulada por voces racializadas. Se examinan las narrativas que significan situaciones cotidianas como recreaciones coloniales debido a entextualizaciones de la esclavitud. Los análisis muestran que el archivo colonial se itera en el Brasil contemporáneo a través de performances racistas. Sin embargo, estas performances son impugnadas por personas racializadas, que negocian y disputan significados sobre estas performances, recontextualizando acontecimientos cotidianos. Entendemos que los datos aquí presentados abordan la esclavitud no como una banalidad, o un mero proceso histórico, sino como una amenaza incesante para la vida de los cuerpos racializados.

Palabras clave: Entextualización. Colonialismo. Esclavitud. Racismo.

INTRODUÇÃO

“[...] O mundo branco, o único honesto, rejeitava minha participação. De um homem exige-se uma conduta de homem; de mim, uma conduta de homem negro – ou pelo menos uma conduta de preto. Eu acenava para o mundo e o mundo amputava meu entusiasmo. Exigiam que eu me confinasse, que encolhesse.”

(Fanon, 2008, p. 107)

Lendo⁴⁵ a “Carta à leitora preta do fim dos tempos” de Jota Mombaça e Musa Michelle Mattiuzzi, vejo a pergunta “099. ‘E se concomitantemente ao tempo do mundo ao qual conhecemos houvesse uma dimensão em que violência colonial não fosse encenada?’ Gabi Ngcobo” (2019, p. 27). Penso que gostaria de viver essa realidade, pois *minha* realidade, da colonialidade e da violência perpassando cada segundo, é exaustiva e extenuante. Durmo.

Agora é oito de janeiro de 2024. Pela manhã, após acordar, peguei o celular e fui conferir minhas redes sociais, como faço de costume. Ao abrir o X (Twitter), que considero uma rede social interessantíssima em virtude de seus esquemas de interação,

⁴⁵ O presente artigo, apesar de escrito por duas pessoas, faz uso da primeira pessoa do singular. Tal escolha, além de estilística, pretende conservar algumas das experiências e anotações individuais que foram mobilizadas para a construção deste texto.

uma postagem que compartilha um vídeo⁴⁶ recriminando um atual movimento imigratório em Portugal prendeu minha atenção. Nele, um homem branco, jovem, e, suponho, português, caminha pelo que diz ser o centro histórico de Lisboa convocando a audiência para assistir a uma reportagem intitulada "A grande invasão". Aparentemente, a reportagem tem como propósito lançar luz a uma suposta gentrificação reversa a que Portugal estaria sendo submetida em virtude do alto índice de imigrantes paquistaneses no país.

É dito no vídeo que Portugal está sendo "colonizada pelo Terceiro Mundo" — ao fundo, uma série de corpos que fenotípicamente destoam do seu atribuem um senso de veracidade à declaração. Essa tentativa de denúncia me faz lembrar, imediatamente, da interpretação de Achille Mbembe sobre os tempos atuais: estamos mergulhados “[...] num sonho alucinatório, o da ‘comunidade sem estrangeiros’” (Mbembe, 2020, p. 19).

Nos fios da postagem, comentários a favor ressoam um nacionalismo que defende o purismo de sua nação. Já de um outro lado, há fios que culpabilizam Portugal pelo alto movimento imigratório, sendo isso uma "[consequência] dos crimes que cometeram", como pode ser visto no print⁴⁷ abaixo:



Imagem 1 — Fonte: X (Twitter).

Aqui, finalmente, vi justificativa para o vídeo parar em minha *timeline*, dado que ele foi postado por uma página cujos posicionamentos ideológicos divergem dos meus. A palavra "crime", acima mencionada, no contexto em que foi utilizada, faz sentido para mim, pois, imediatamente, a relaciono à escravização. Em minha leitura, a dita "colonização do Terceiro Mundo" de Portugal nada mais seria que um movimento

⁴⁶ Optamos por não divulgar os links que direcionam para a postagem mencionada no X (Twitter) a fim de preservar a identidade e a integridade dos usuários que interagiram com o post, assim como o usuário que fez o post.

⁴⁷ Por questões éticas, foram ocultados dados dos perfis (fotos e *usernames*) que permitissem a identificação dos usuários.

provocado pelo projeto colonizador protagonizado por esse e outros países europeus para dar forma ao que é reconhecido como Primeiro Mundo, enquanto países de outros continentes por eles explorados são reconhecidos como Terceiro Mundo, lugar em que a humanidade é insistentemente negada, pois não está de acordo com a epistemologia ocidental.

Tendo isto em vista, a colonização do imaginário ajudou a consolidar o entendimento de que o Terceiro Mundo possui uma origem bestial, animalesca, que, quando não pode ser adestrada, é exterminada. No entanto, é possível que "crime" não tenha o mesmo sentido para outros como para mim. Em uma resposta ao comentário "A nação portuguesa precisa lidar com as consequências dos crimes que cometeram", lê-se:



Imagem 2 — Fonte: X (Twitter).

Vemos, então, um embate discursivo que orienta disputas de significados acerca da escravidão — para alguns, através de uma premissa de naturalidade, é entendida como processo histórico, o que seria uma tentativa de apagamento das possibilidades de desestabilizar certos sentidos, mas a iterabilidade do arquivo colonial⁴⁸ por vezes

⁴⁸ De acordo com Derrida (1991), o processo de atribuição de sentido se dá pela repetição. O filósofo se opõe a uma ideia de intencionalidade, em que um significado é estabelecido em função de uma intenção do falante, como um ato perlocucionário, conforme caracterizado por Austin (1990). Para Derrida (1991), um significado não depende de intenções, pois ele pode existir mesmo com a possibilidade de morte de seu destinatário — o que importa é a capacidade de repetição. Ao se observar a repetição, é possível identificar marcas, rastros, que estão imbricados em todo código. De tal modo, na ausência se faz a presença — nisto consiste o conceito de iterabilidade. A iterabilidade não se baseia na manutenção de uma mesmidade (pois é um processo altamente instável), mas na inauguração do novo, que atualiza a relação de um signo com os contextos sócio-histórico-culturais que o subjazem. Portanto, iterar é repetir algo, mas sempre de um modo diferente, ainda assim, podendo-se aludir a uma presença apesar de uma presumida ausência. Isto posto, entendemos que a iterabilidade do arquivo colonial consiste em uma repetição de discursos que atualizam um regime colonial de significados sobre pessoas racializadas na contemporaneidade que regulam entendimentos acerca do corpo racializado que o destitui de sua humanidade.

racializadas permite que o que Christina Sharpe (2023) chama de *vestígio* seja aludido para estabelecer coerência a certas experiências de vida.

Quando pessoas racializadas proclamam o direito de fala, o vestígio (Sharpe, 2023) pode se tornar aparente para relatar o que se vive e como se vive, dado que é um quadro conceitual que fornece um "meio de compreender como as violências da escravização emergem nas condições contemporâneas de dimensões espaciais, legais, psíquicas e materiais e em outras dimensões da (não) existência Negra" (Sharpe, 2023, p. 19). Logo, vestígio é um modo de enquadramento do real que significa certas práticas como mecanismos reguladores de entendimentos acerca do racismo, sendo, então, violências que atualizam a subjugação do corpo racializado no cotidiano, legado decorrente da escravização, e não meros eventos banais do dia a dia.

O vestígio, então, enquanto quadro conceitual, propõe um exercício crítico-analítico que não só projeta percepções acerca do que chamamos de realidade social, como simultaneamente a cria e é criado por ela, levando em consideração as ondas de violência deixadas pelos navios negreiros, rastros de políticas de morte que têm a cor da pele como alvo de suas ações. No Brasil, acredito, esses rastros, essas relações indexicais⁴⁹, em certos casos, caracterizam nosso país enquanto um lugar inóspito para vidas negras — tão inóspito a ponto de relações diretas com a escravidão serem feitas. Tão inóspito ao ponto de assassinatos serem cometidos diariamente. Tão inóspito ao ponto de um jovem entregador negro do iFood ser baleado por um policial militar que não queria ir até a portaria para buscar seu pedido⁵⁰.

⁴⁹ Relações indexicais são formas de estabelecer conexões entre signos e significados, portanto, uma forma de produzir de sentido. Essa reflexão (Silverstein, 1976) é inspirada nos estudos de Charles Sanders Peirce, que caracterizou os signos linguísticos em três grupos: 1) o dos ícones, signos que se relacionam com o que representam por semelhança direta; 2) o dos símbolos, signos que se relacionam com o que representam por convenção social; e 3) o dos índices, signos que projetam uma referência (Danesi, 2004, p. 27). O movimento de referenciação, ou seja, de estabelecer relações indexicais, é sempre perspectivado por ideologias, que orientam discursos, que são atravessados por dinâmicas de poder.

⁵⁰ Cf.: "PM atira em entregador no RJ pois não queria ir até a portaria para buscar o pedido." Disponível em:

https://www.esquerdadiario.com.br/PM-atira-em-entregador-no-RJ-pois-nao-queria-ir-ate-a-portaria-para-buscar-o-pedido?utm_source=newsletter&utm_medium=email&utm_campaign=Newsletter.

Acesso em 20 mar. 2024.

A partir do meu contato com uma matéria intitulada "Todo trem da Supervia tem um pouco de navio negreiro"⁵¹, reflito sobre as dinâmicas sociais que perpassam corpos negros no Brasil. Na matéria, há uma equiparação entre o meio de transporte e um navio negreiro. Mas por que associações entre contemporaneidade e escravidão são feitas a partir do cotidiano de pessoas negras livres? Como articulações entre vida cotidiana e escravidão são traçadas e o que se faz com elas? Neste trabalho, me atento a como se dá a construção de narrativas racializadas tomando o vestígio como quadro conceitual para entender os enquadramentos de inteligibilidade⁵² que estão em jogo no processo e que pistas eles nos fornecem sobre a sociedade em que vivemos.

"TODO TREM DA SUPERVIA TEM UM POUCO DE NAVIO NEGREIRO": SOBRE (VI)VER (N)O VESTÍGIO

"Enraizando o antirracismo nas favelas: desconstruindo narrativas sociais sobre racismo no Rio de Janeiro" é uma série jornalística que integra o projeto RioOnWatch e tem como objetivo, de acordo com informações disponíveis online⁵³, "um debate contra o racismo de dentro para fora, com foco nas vozes das favelas do Rio, tendo como meio o jornalismo comunitário para provocar o diálogo urgente que precisamos" (2021). Ou seja, o projeto se propõe a discutir o racismo com base em narrativas de pessoas que o presenciam e/ou o vivenciam cotidianamente. Isso é importante porque há ideologias que defendem que não há racismo no Brasil — tais ideologias andam acompanhadas, por exemplo, de discursos biologizantes que categorizam a raça humana como uma só, endossando que não há racismo em nosso país porque seríamos biologicamente iguais. No entanto, não somos todos iguais.

É importante pontuar que, como sabemos, o racismo é um fenômeno discursivo, haja vista que "a raça não existe enquanto fato natural, físico, antropológico ou genético" (Mbembe, 2022, p. 28), mas sim como "um complexo perverso, gerador de temores e

⁵¹ Cf.: "Todo trem da Supervia tem um pouco de navio negreiro." Disponível em: <<https://rioonwatch.org.br/?p=53323>>. Acesso em 01 nov. 2023.

⁵² Compreendemos enquadramentos de inteligibilidade como um modo de regular e distribuir critérios de reconhecimento, que são atravessados por dinâmicas de sociabilidade, comunicação, poder e produção de significado, que tecem sentidos sobre valoração de vida e morte. O conceito é apropriado de Butler (2015).

⁵³ Cf.: "Enraizando o antirracismo nas favelas: desconstruindo narrativas sociais sobre racismo no Rio de Janeiro." Disponível em: <<https://rioonwatch.org.br/?p=52766>>. Acesso em 08 jan. 2024.

tormentos, de perturbação do pensamento e de terror, [e] sobretudo de infinitos sofrimentos e, eventualmente, de catástrofes” (Mbembe, 2022, p. 27). Sendo assim, raça é construção sociopolítica e histórica, que se dá por e pelo discurso, provocando como efeito a espoliação do corpo negro.

Há não muito tempo, no dia nove de abril de 2023, dois entregadores associados ao aplicativo iFood, Viviane Maria de Souza Teixeira e Max Ângelo dos Santos, foram agredidos verbal e fisicamente por Sandra Mathias Correia de Sá, em São Conrado, no Rio de Janeiro. As agressões ocorreram porque Sandra se incomodou com a presença dos entregadores no bairro — por não pagarem IPTU, aquele não era o lugar deles, dá a entender Sandra em registros gravados⁵⁴. Além de socar os trabalhadores, Sandra utilizou uma coleira para agredir Max.

Em declaração dada à TV Globo no dia do ocorrido, Max diz⁵⁵: “Ela me tratou como se eu fosse escravo. Só que ela está esquecendo que o tempo da escravidão já acabou há muitos anos”. Alguns dias depois, ao ser procurado pela emissora novamente, Max afirma⁵⁶: “Parecia que ela estava chicoteando um escravo que não fez o serviço direito. Mas eu não sou escravo, entendeu? O tempo da escravidão já acabou.” Em suas falas, Max contesta a encenação colonial em curso, visando se distanciar da performance⁵⁷ colonial articulada pela agressora racista, ao mesmo tempo que sinaliza estar ciente dela. Assim, ele parece buscar se afastar discursivamente da figura do

⁵⁴ Cf.: “Investigada por injúria, mulher usa coleira de cachorro para agredir entregadores no Rio.” Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=qlyP9XVU--I>>. Acesso em 10 jan. 2024.

⁵⁵ Cf.: “Mulher é acusada de lesão corporal e injúria em São Conrado: ‘Como se eu fosse escravo’, diz entregador atingido nas costas por coleira.” Disponível em: <<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2023/04/10/mulher-e-acusada-de-lesao-corporal-e-injuria-em-sao-conrado-como-se-eu-fosse-escravo-diz-entregador-atingido-nas-costas-por-coleira.ghtml>>. Acesso em 08 jan. 2024.

⁵⁶ Cf.: “‘Parecia que ela estava chicoteando um escravo que não fez o serviço direito’, diz entregador agredido por mulher em São Conrado.” Disponível em: <<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2023/04/11/parecia-que-ela-estava-chicoteando-um-escravo-que-nao-fez-o-servico-direto-diz-entregador-agredido-por-mulher-na-zona-sul-do-rio.ghtml>>. Acesso em 08 jan. 2024.

⁵⁷ O conceito se relaciona diretamente com a definição de gênero de Butler (2010): “a estilização repetida de corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida” (Butler, 2010, p. 59). A performatividade de gênero só é possível a partir da aplicação de certas regras, que são subvertidas, desde que conhecidas, em contextos de interação. Entendemos, performance, então, enquanto um ato que consiste no domínio e na aplicação de um repertório sócnico de uma determinada cultura e/ou grupo social para produzir significados a partir do corpo.

escravizado, afirmando que esse tempo já passou, ao mesmo tempo em que interpreta a chicotada enquanto uma cena de açoite.

A entextualização⁵⁸ repetida da escravidão, ou seja, a contextualização do ocorrido enquanto um retrato colonial em suas duas falas para a TV Globo, não deixa escapar uma conexão que une espaços-tempos que parecem estar cronologicamente distantes — como afirma Grada Kilomba (2019, p. 29), “o racismo cotidiano incorpora uma cronologia que é atemporal”. Algo parecido ocorreu em uma capa do Jornal Extra.

Na manhã do dia 15 de abril de 2009, agentes da Supervia, concessionária responsável pela administração da malha ferroviária urbana do Estado do Rio de Janeiro, agrediram passageiros com socos, chutes, e, também, chicotadas. A ação violenta ocorreu na estação de Madureira em virtude da superlotação de um dos trens — para evitar acidentes, os maquinistas recebem a orientação de dar prosseguimento à viagem, após paradas, apenas com as portas fechadas, o que na situação em específico não se fazia possível. Com isso, passageiros a bordo foram chicoteados com cordas de apito⁵⁹. No dia seguinte, o Jornal Extra, um dos jornais de maior circulação no município do Rio de Janeiro, estampou em sua capa uma foto da agressão junto à pintura "Feitores açoitando negros na roça", de Debret, com os dizeres em caixa alta: "O chicote está de volta. Seguranças da Supervia agem como feitores e são flagrados castigando trabalhadores em trens".

⁵⁸ Entextualização é por nós compreendida enquanto um movimento semiótico de contextualização, uma forma de atribuir sentido a partir de negociações feitas por participantes de uma interação. Nesse sentido, o contexto não é definido por um cenário social e físico, mas por interpretações colocadas em jogo interacionalmente (Bauman; Briggs, 2006 [1990], p. 200), sendo um elemento complexo criado no momento de um encontro social, sempre perspectivado.

⁵⁹ Cf.: "Suspeitos de chicotear passageiros em trem são indiciados; Supervia, 2009." Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KM45d_zEQj8&t=2s&ab_channel=satlo1>. Acesso em 08 jan. 2024.

RIO DE JANEIRO, 1828



NO QUADRO "Feitores açoitando negros na roça", de 1828, Debret retrata a violência contra os escravos: cena parecida a que foi flagrada ontem na estação de Madureira

RIO DE JANEIRO, 2009



O CHICOTE ESTÁ DE VOLTA

SEGURANÇAS DA SUPERVIA AGEM COMO FEITORES E SÃO FLAGRADOS CASTIGANDO TRABALHADORES EM TRENS



A POLÍCIA APREENDEU o apito de um dos seguranças, que foi usado como chicote para açoitar os passageiros

do ferroviários.

HISTÓRIA

A situação lembrou os quadros do pintor francês Jean Baptiste Debret, que viveu no Rio há quase duzentos anos. O artista retratou a violência contra escravos cometida por feitores, definidos por Debret como irascíveis (irritados) e vingativos. A SuperVia admitiu que os agentes perderam o controle — ou seja, foram irascíveis — e demitiu os envolvidos. A greve entra no quarto dia.

PÁGINAS 3 E 4

Imagem 3 — Fonte: Jornal Extra.

Na capa⁶⁰, lê-se:

No quadro "Feitores açoitando negros na roça", de 1828, Debret retrata a violência contra os escravos: cena parecida a que foi flagrada ontem na estação de Madureira.

O CHICOTE ESTÁ DE VOLTA

⁶⁰ Cf.: Acervo digital do Jornal Extra. Capa de 16 de abril de 2009. Disponível em: <https://extra.globo.com/acervo/#>. Acesso em 21 mar. de 2024.

SEGURANÇAS DA SUPERVIA AGEM COMO FEITORES E SÃO FLAGRADOS CASTIGANDO TRABALHADORES EM TRENS

O repórter cinematográfico Eduardo Torres, da TV Globo, registrou ontem uma cena que, imaginava-se, estava limitada aos livros de história: pessoas sendo castigadas com chicotadas no Rio de Janeiro. As imagens foram gravadas na estação de trem de Madureira. Quatro agentes de segurança da Supervia chutaram, deram socos e usaram a corda do apito como chicote, para atacar passageiros em trens superlotados por causa da greve dos ferroviários.

HISTÓRIA

A situação lembrou os quadros do pintor francês Jean Baptiste Debret, que viveu no Rio há quase duzentos anos. O artista retratou a violência contra escravos cometida por feitores, definidos por Debret como irascíveis (irritados) e vingativos. A Supervia admitiu que os agentes perderam o controle — ou seja, foram irascíveis — e demitiu os envolvidos. A greve entra no quarto dia.
PÁGINAS 3 E 4.

O colonialismo, a colonialidade⁶¹, a escravidão e o racismo estão imbricados. Mas não teria o tempo da escravidão acabado, como pontuou Max? Tomemos a matéria "Todo trem da Supervia tem um pouco de navio negreiro" — escrita por Fabio Leon e publicada em três de fevereiro de 2021 como parte da série "Enraizando o antirracismo nas favelas: desconstruindo narrativas sociais sobre racismo no Rio de Janeiro" da RioOnWatch — para elaborar uma resposta, já que é difícil simplesmente dizer "sim" ou "não".

Uma imagem muito significativa acompanha o título do texto — nela, rostos tristes e abatidos dão contornos a corpos espremidos e acorrentados em um vagão de transporte público. Quando analisamos essa pintura junto ao título do texto, fica claro que o trem, nesse contexto, funciona como um signo que remonta, na atualidade, uma tecnologia colonial de expropriação e controle de corpos racializados: o navio negreiro.

⁶¹ Há uma diferenciação teórica entre colonialismo e colonialidade, o que produz o entendimento dos termos enquanto conceitos diferentes. A colonialidade é constituída pelos "padrões de poder de longa data que surgiram como resultado do colonialismo, mas que definem a cultura, o trabalho, as relações intersubjetivas e a produção de conhecimento muito além dos limites estritos das administrações coloniais" (Maldonado-Torres, 2011, p. 2 *apud* Borba; Milani, 2019, p. 1). Nesse sentido, colonialismo é a conflagração de um momento histórico que deixou um legado que é vivido na atualidade.



Imagem 4 — Fonte: RioOnWatch.

A imagem foi desenhada pela artista Raquel Batista e é um retrato de uma narrativa contada por Kelly Martins, usuária dos trens que concedeu entrevista a Fabio. Kelly diz:

Esse é um modelo de transporte público em que o racismo está em todos os lados. Desde os passageiros, até os trabalhadores ambulantes informais. São quase todos negros. E você pode fazer uma analogia com a escravidão. Há um certo tempo, os trens tinham um instrumento que impossibilitava a gente de cair no chão, que eram as "chupetas" (grandes argolas metálicas com as quais os passageiros em pé se seguravam e tentavam se equilibrar durante os solavancos das longas viagens). Aquilo, pra mim, é a própria senzala. Se você considerar que está num trem lotado, sem se movimentar direito, com pessoas esbarrando em você depois de um dia cansativo de trabalho, muitas vezes morrendo de calor sem o conforto de um ar condicionado, não difere muito de um navio negreiro. Não consigo enxergar muita diferença (Leon, 2021).

Kelly inicia sua narrativa trazendo o racismo como parte constituinte do transporte público. Seu modo de gerar inteligibilidade sobre os trens mobiliza um léxico que aponta para a presença constituinte de uma violência no sistema ferroviário carioca. E isso, segundo ela, se dá em virtude da população que majoritariamente faz uso dos trens: "são quase todos negros", afirma Kelly. Diferentemente de Max, que entextualiza o açoite para falar do racismo sem mencionar a palavra racismo, Kelly faz uma menção direta à palavra. Em seguida, ela atesta que a reencenação colonial está em curso cotidianamente na vida de corpos negros, sendo performada através de negações de uma vida digna, como fica evidente em sua fala ao equiparar o trem à senzala e aos navios negreiros — "no

vestígio, o passado que não passou reaparece, sempre, para romper o presente (Sharpe, 2021, p. 25). Sendo assim, o cenário relatado por Kelly reforça que “[...] colonialismo e racismo se constituíram enquanto aparato global de destruição de corpos, mentes e espíritos” (Carneiro, 2023, p. 89) em diferentes tempos-espacos que se entrelaçam como um só.

Com base no que foi apresentado a respeito das falas de Max e Kelly, é possível considerar que eles estão no controle da entextualização, o que lhes confere um poder de criar a realidade apesar de estarem em uma posição de desvantagem social. O trabalho semiótico de Max e Kelly de contextualizar suas experiências como uma vida no vestígio os permite, por meio da linguagem, equilibrar disputas de poder e levar ao questionamento: quem representa o perigo? A invenção da raça polícia o entendimento do que seria considerado classes perigosas (McClintock, 2010, p. 20), contudo Max e Kelly subvertem o entendimento normativo ao, discursivamente, desviarem do corpo negro uma conjectura que traça relações indexicais de periculosidade — eles não representam o perigo, vivem o perigo, que é representado em suas vozes por um corpo não racializado.

Há um enquadramento de inteligibilidade da realidade social compartilhado por Max e Kelly, visto que a narrativa de Kelly contextualiza o transporte ferroviário tal qual Max contextualiza as agressões que sofreu de Sandra: uma violência que é imputada em virtude da raça. Se Max não fosse negro, relacionaria ele sua vivência à escravidão? Se Kelly não fosse negra, relacionaria ela também sua vivência à escravidão? Por que eles atribuem sentido às suas vivências de modo tão similar e categórico? Porque são racializados e parece ser impossível fugir disso, suponho. Quando a escravidão, que vem sendo descrita por pesquisadores e escritores comprometidos com escovar a história a contrapelo (Benjamin, 1996) e contar as barbáries que foram apagadas pelos livros de História, é revisitada e utilizada para ajudar a significar as violências cotidianas vividas por pessoas racializadas, esse movimento conflagra passado e presente como um só, de forma espiralar (Martins, 2002), sinalizando a indissociabilidade entre colonialismo, escravidão, racismo e contemporaneidade.

A pintura *Navio negreiro*, de Johann Moritz Rugendas, invade meus pensamentos quando Kelly usa como referência suas próprias experiências de vida para caracterizar o

cotidiano de pessoas racializadas, assim como quando me deparei com a capa do Jornal Extra que compara as experiências dos passageiros dos trens à pintura de Debret. De tal modo, o racismo pauta-se como questão não só de uma parcela da população, mas da vida social; logo, a responsabilidade de reconhecer e combatê-lo recai sobre o colo de todos. Ser uma pessoa racializada e operar com um enquadramento de inteligibilidade da realidade social que fornece pistas que relacionam situações cotidianas como violências é um modo de reconhecer sua existência no vestígio — colonialismo, colonialidade; escravidão, racismo e contemporaneidade estão entrelaçados de modo intrínseco; não é possível pensar um sem outro, pois uma coisa evoca outra.

O projeto colonial criou uma economia de significados que regula a partir da raça modos de se comportar e estabelece que o corpo racializado é o corpo que deve ser exterminado — como salienta Angela Donini (2020, p. 53), “[...] vale destacar que esse extermínio ocorre em práticas de violência física, mas também psicológica, ele opera tanto nas dimensões visíveis quanto nas invisíveis”. O corpo negro, no Brasil contemporâneo, precisa sobreviver às reencenações coloniais cotidianas e ao trauma colonial (Donini, 2020). Os efeitos disso precisam ser levados em conta quando pensamos nas estratégias discursivas que entextualizam a escravidão e contestam sua reiteração no cotidiano, simultaneamente, nos permitindo ver o vestígio e ter uma ideia de como é viver no vestígio. Devemos, portanto, questionar

que atitudes práticas ainda são necessárias para desobstruir os aprisionamentos materiais e simbólicos gerados pelo trauma colonial decorrente da [...] interdição do presente, o sequestro do futuro e a imposição de seu mundo como universal (Donini, 2020, p. 53-54).

Então, sim, o tempo da escravidão acabou, como disse Max em uma de suas entrevistas à TV Globo. No entanto, é necessário destacar que, como pontua Muniz Sodré (2023, p. 121), a estrutura escravista acabou com a Abolição, mas deu lugar a um esquema existencial que pode ser nomeado como forma social escravista, que é derivada de relações espaço-temporais com o afro-brasileiro e implica, no limite, uma máscara ou uma maquiagem da discriminação racial. Dessa forma, determinados discursos e atitudes podem “constituir ‘gatilhos’ representacionais que acionam a forma social” (Sodré, 2023, p. 125) e, portanto, não à toa que o arquivo colonial é diariamente (re)vivido. Logo, o

discurso das vozes aqui analisadas entra em disputa na arena semiótica, contestando o acionamento da forma social que remonta comportamentos escravocratas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com Banton (2010, p. 24), "a raça, como a classe e a nação, foi um conceito desenvolvido primeiramente na Europa para ajudar a interpretação de novas realidades sociais". A raça é entendida, como pudemos ver nos dados aqui apresentados, enquanto uma forma de interpretar e construir realidades sociais — e, sem ela, a entextualização da escravidão seria vazia de sentido. A raça é mobilizada como uma forma de caracterizar os produtos de sua criação, pois a raça é um complexo discursivo. Portanto, suas propriedades são passíveis de serem manipuladas a favor de quem se utiliza de sua existência — isso é poder.

Para Foucault (2014), poder é algo que se deseja apropriar, pois é através dele que a transformação social é capaz de acontecer, tanto para o bem quanto para o mal; o poder conjura a tirania, mas também a resistência: onde há poder, há a possibilidade de oprimir e de resistir à opressão. Ambas as possibilidades compartilham a mesma força, apesar de serem capazes de provocar efeitos diferentes. E esses efeitos, uma vez prospectados no que chamamos de realidade, iluminam um campo de significados que nos permitem gerar inteligibilidade sobre o mundo.

As formas de gerar inteligibilidade sobre o mundo estão imbricadas em dinâmicas discursivas que, por sua vez, estão imbricadas em jogos de linguagem. A linguagem desempenha um papel crucial não só no entendimento, mas na criação do mundo e das realidades sociais que o compõem. Assim, discursos trabalham a favor e contra significados, dado que estão em disputa. Visto que discurso é poder, quando um significado é normalizado através da repetição, ele está ganhando uma disputa ideológica. Aqui, tentei priorizar e ventilar uma significação do mundo construída por pessoas racializadas, que serve como modo de reconhecer e resistir à opressão do racismo: a presença da encenação colonial no cotidiano contemporâneo.

Se a colonialidade é parte do cotidiano, a vida social é palco de uma encenação constante e incessante de valores racistas e colonialistas. A encenação colonial se emaranha em meio à banalidade do dia a dia, sendo um traço constitutivo de nossa

sociedade. Aqueles que são subjugados por ela, precisando viver com a assombração do fardo da raça, estabelecem relações indexicais e entextualizações que dão vista à sua presença em meio a uma presumida ausência. Partindo deste entendimento, é possível afirmar que há práticas de entextualização características de determinados grupos sociais — o colonialismo é comumente entextualizado pela população racializada como um recurso de combate à reencenação de uma realidade que foi desmantelada por seus ancestrais e, simultaneamente, reconhecimento de desvantagens sociais e de violências apagadas por quem não as reconhece como tal.

Sendo assim, a subjugação racial se serve de um panorama colonialista consolidado. A população racializada mostra sua consciência acerca disso e, discursivamente, estabelece conexões que endossam a dificuldade de fugir de tal realidade por mais que se queira evitá-la, e reivindicam autoridade discursiva para ter uma dor legitimada, bem como uma humanidade, que é incessantemente limada. Por isso, tenho a impressão de que viver no vestígio é, além de um exercício constante de sobrevivência, um exercício de letramento do mundo, e, inescapavelmente, uma forma de reconhecimento identitário.

REFERÊNCIAS

- AUSTIN, John. **Quando dizer é fazer**: palavras e ação. Trad. Danilo Marcondes. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BANTON, Michael. **A ideia de raça**. Trad. António Marques Bessa. 1. ed. Lisboa: Edições 70, 2010.
- BAUMAN, Richard; BRIGGS, Charles. Poética e performance como perspectivas críticas sobre a linguagem e a vida social. In: **ILHA — Revista de Antropologia (UFSC)**. Trad Vânia Z. Barroso. n. 8, v. 1, (2006 [1990]).
- BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.
- BORBA, Rodrigo; MILANI, Tommaso. (2019) Colonial intertexts: Discourses, bodies and stranger fetishism in the Brazilian media. In: **Discourse Context & Media**, v. 30, 2019.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**. Feminismo e subversão de identidade. Trad. Renato Aguiar. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

BUTLER, Judith. **Quadros de Guerra**: quando a vida é passível de luto? Trad. Sérgio Tadeu de Nicmeyer Limarão e Arnaldo Marques da Cunha. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de Racialidade** — a construção do outro como não ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

DANESI, Marcel. **Messages, signs and meanings**: a basic textbook in semiotics and communication. Toronto: Canadian Scholars Press, 2004.

DERRIDA, Jacques. **Limited inc**. Campinas: Papyrus, 1991.

DONINI, Ângela. Escavações para lidar com as ruínas e os soterramentos decorrentes do trauma colonial. **Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia**, [S. l.], v. 8, n. 2, p. 51–62, 2020. DOI: 10.12957/ek.2019.48543. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/Ekstasis/article/view/48543>. Acesso em: 02 mar. 2024.

Enraizando o antirracismo nas favelas: desconstruindo narrativas sociais sobre racismo no Rio de Janeiro. **RioOnWatch**, Rio de Janeiro, 05 jan. 2021. Disponível em: <https://rioonwatch.org.br/?p=52766>. Acesso em 01 nov. 2023.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24. ed., São Paulo: Edições Loyola, 2014 [1970].

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação** - Episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro, Cobogó, 2019.

LEON, Fabio. Todo trem da Supervia tem um pouco de navio negreiro. **RioOnWatch**, Rio de Janeiro, 03 fev. 2021. Disponível em:

<https://rioonwatch.org.br/?p=53323>. Acesso em 01 nov. 2023.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Trad. Sebastião Nascimento. 2. ed. São Paulo: n-1 edições, 2022.

_____. **Políticas da inimizade**. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 edições, 2020.

McCLINTOCK, Anne. **Couro imperial**: raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Trad. Plínio Dentzien. Campinas: Editora Unicamp, 2010.

SHARPE, Christina. **No vestígio** — negridade e existência. Trad. Jess Oliveira. Ubu Editora: São Paulo, 2023.

SILVERSTEIN, Michael. Shifters, linguistic categories, and cultural description. In: BASSO, Keith; SELBY, Henry. **Meaning in Anthropology**. Albuquerque: University of New Mexico Press, p. 11-55.

SODRÉ, Muniz. **O fascismo da cor** — uma radiografia do racismo nacional. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

AGRADECIMENTOS

Somos gratos aos professores Rodrigo Borba e Everton Rangel pelas valiosas sugestões a versões anteriores deste artigo. Agradecemos também à Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) pela bolsa de doutorado nota 10 (processo E-26/202.342/2024) e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de mestrado (processo 88887.804526/2023-00), as quais possibilitaram o desenvolvimento de parte da pesquisa aqui relatada.

A FACE INTERSECCIONAL DA REPRESENTAÇÃO: DIÁLOGOS ENTRE STUART HALL E O FEMINISMO NEGRO

VINÍCIUS DO CARMO⁶²
REGIANE LUCAS DE OLIVEIRA GARCÊZ⁶³

RESUMO

Este trabalho de cunho teórico tem como objetivo discutir como o paradigma interseccional pode contribuir para os estudos comunicacionais ancorados no conceito de representação desenvolvido por Stuart Hall. O conceito de interseccionalidade representacional (Carrera, 2021) apresenta-se como ponto de contato entre as duas matrizes de pensamento. Conclui-se que a aproximação entre as perspectivas pode contribuir para a) o não reducionismo dos fenômenos sociais às estruturas econômicas ou às estruturas sociais, b) o foco nas relações de poder, c) possibilidades metodológicas para a análise comunicacional, d) a consideração das experiências pessoais no contexto social e cultural onde as representações se constituem, e) a possibilidade das novas representações pós-coloniais. Propõe-se que o pensamento interseccional seja central nos estudos sobre representação, contribuindo na complexificação das representações, ferramenta analítica e práxis-crítica em direção à justiça social.

Palavras-chave: Representação. Feminismo Negro. Interseccionalidade. Stuart Hall. Comunicação

ABSTRACT

This theoretical work aims to discuss how the intersectional paradigm can contribute to communication studies anchored in the concept of representation developed by Stuart Hall. The concept of representational intersectionality (Carrera, 2021) emerges as a point of convergence between the two frameworks of thought. It is concluded that the convergence of perspectives can contribute to: a) avoiding the reductionism of social phenomena to economic or social structures; b) focusing on power relations; c) providing methodological possibilities for communication analysis; d) considering personal experiences within the social and cultural context where representations are formed; e) opening up possibilities for new post-colonial representations. It is proposed that intersectional thinking be central to studies on representation, contributing to the complexification of representations, serving as an analytical tool, and as a critical praxis towards social justice.

Keywords: Representation. Black Feminism. Intersectionality. Stuart Hall. Communication

RESUMEN

Este trabajo de índole teórica tiene como objetivo discutir cómo el paradigma interseccional puede contribuir a los estudios comunicacionales anclados en el concepto de representación desarrollado por Stuart Hall. El concepto de interseccionalidad representacional (Carrera, 2021) se presenta como punto de encuentro entre las dos matrices de pensamiento. Se concluye que la aproximación entre las perspectivas puede contribuir a: a) evitar el reduccionismo de los fenómenos sociales a las estructuras económicas o sociales, b) enfocarse en las relaciones de poder, c) ofrecer posibilidades metodológicas para el análisis comunicacional, d) considerar las experiencias

⁶² Mestre em Comunicação pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Belo Horizonte - MG. Brasil. docarmovinius.rj@gmail.com

⁶³ Doutora em Comunicação pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professora Adjunta do Departamento de Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Belo Horizonte – MG. Brasil. regianelucasgarcez@gmail.com

personales en el contexto social y cultural donde las representaciones se constituyen, e) abrir la posibilidad de nuevas representaciones poscoloniales. Se propone que el pensamiento interseccional sea central en los estudios sobre representación, contribuyendo a la complejización de las representaciones, como herramienta analítica y praxis crítica hacia la justicia social.

Palabras clave: Representación. Feminismo Negro. Interseccionalidad. Stuart Hall. Comunicación.

INTRODUÇÃO

Desde a virada cultural⁶⁴ ocorrida a partir dos anos de 1980, o conceito de representação consolidou-se como um dos tópicos de maior importância e interesse dentro das ciências humanas e sociais e, em particular, nos estudos comunicacionais. Os estudos culturais, especialmente nas produções de seu maior expoente, Stuart Hall, tornaram-se um campo de referência para o tema. Ao estabelecer a representação como peça fundamental do circuito cultural, um novo modo de se pensar cultura e as relações sociais, foi desenvolvido.

Articulado entre ativistas do movimento negro e o universo acadêmico, o termo interseccionalidade vem ganhando destaque e se tornando um projeto epistemológico e metodológico imprescindível para lidar com fenômenos sociais na contemporaneidade. Ao analisar as opressões interligadas que constituem um sistema de dominação, a interseccionalidade tem sido meio importante de diagnósticos e proposições teóricas e de práticas sociais.

Reconhecendo a relevância dos estudos sobre representação dentro do campo da comunicação e as novas possibilidades políticas e teóricas do paradigma interseccional⁶⁵, neste trabalho, buscamos debater qual a importância de se pensar os estudos sobre representação a partir do paradigma interseccional. Desse modo, nos propomos a

⁶⁴ Conjunto de estudos que inaugura a centralidade da cultura nas ciências humanas e sociais, cuja perspectiva se fia na produção e o compartilhamento de sentidos como condutores das práticas sociais. Nessa perspectiva, é através da cultura e da linguagem que a produção e circulação do sentido ocorre (Hall, 2016).

⁶⁵ Considera-se que a interseccionalidade é um paradigma, muito mais do que uma mera perspectiva, visto que demarca termo teórico e metodológico do Feminismo Negro (Akotirene, 2019). Collins e Bilge (2021) expõem seis ideias centrais da interseccionalidade, podendo elas serem entendidas como estruturas paradigmáticas.

responder o seguinte questionamento: como o paradigma interseccional pode contribuir para os estudos sobre representação⁶⁶?

Através de uma revisão bibliográfica, construímos um diálogo entre o conceito de representação desenvolvido por Stuart Hall e a literatura sobre o paradigma interseccional, considerando sua perspectiva epistemológica, além de suas dimensões como estratégia analítica e práxis, trazendo-o assim, para o centro dos estudos sobre representação. Nosso argumento é o de que os esforços de Stuart Hall para desenvolver o conceito de representação – capaz de abarcar relações de poder e explicar a estereotipagem racial – revelam importantes características do pensamento interseccional desenvolvido por pensadoras do feminismo negro. As aproximações entre as duas matrizes de pensamento cotejadas neste estudo são: a) o não reducionismo dos fenômenos sociais às estruturas econômicas ou às estruturas sociais, b) o foco nas relações de poder, c) possibilidades metodológicas para a análise comunicacional, d) a consideração das experiências pessoais nos contextos social e cultural onde as representações se constituem, e) a possibilidade das novas representações pós-coloniais. Ao final do artigo discutimos as potencialidades da interseccionalidade como *práxis*.

REPRESENTAÇÃO, ESTEREÓTIPO E A INVENÇÃO DO “OUTRO”

Stuart Hall, após publicar um conjunto de trabalhos no qual localiza a cultura na centralidade dos processos sociais (1980b; 1980c; 1992), propõe refletir sobre o papel fundamental da representação na cultura. No livro *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, de 1997, o autor discute que é por meio da representação que a linguagem produz sentidos. “Representação significa utilizar a linguagem para, inteligivelmente, expressar algo sobre o mundo ou representá-lo a outras pessoas” (2016 [1997], p.31).

Mediante uma abordagem construtivista da linguagem, em que os significados se constroem nela e por meio dela, a linguagem opera como um sistema representacional,

⁶⁶ Reforçamos que neste artigo trabalhamos o conceito de representação desenvolvido nos Estudos Culturais, dentro de uma abordagem sociológica, como parte essencial do circuito cultural, em que significados são produzidos e compartilhados por membros de uma mesma cultura. Apesar de serem conceitos que podem dialogar e associar-se, não temos por objetivo abordar diretamente questões de representação política, desenvolvida pela literatura da Ciência Política, ou questões de representatividade.

de maneira a permitir que se construa uma cultura de significados e valores compartilhados, que possibilite uma interpretação do mundo de forma semelhante. Esse sistema representacional fornece os meios pelos quais damos sentido ao mundo, sendo estruturante de práticas e condutas sociais, assim como, na construção de identidades e na demarcação da diferença (Hall, 2016). Ao reconhecer esses processos como constitutivos da realidade, o autor amplia perspectivas dentro dos Estudos Culturais, investigando também aspectos dinâmicos de conhecimento e poder envolvidos nas mensagens (Fernandes, 2022).

Hall (2016) dá ênfase à abordagem discursiva dessa dinâmica, não se concentrando apenas em como a representação e a linguagem produzem sentido, mas no caráter político e relacional das representações, em seus efeitos e consequências. Sendo assim, ele mostra a necessidade de se pensar de que maneira os signos e símbolos são utilizados em dado período e local, apontando para como as práticas representacionais operam em uma especificidade histórica concreta.

Para o teórico dos Estudos Culturais, as imagens e símbolos não carregam significados por conta própria ou em si mesmas, elas acumulam e eliminam significado face às outras, quando são lidas em contexto, por meio de uma variedade de mídias e textos. “Todo repertório de imagens e efeitos visuais por meio dos quais a diferença é representada em um dado momento histórico pode ser descrito como um regime de representação” (Hall, 2016, p. 150). Baseado em Foucault, o autor defende que as representações são perpassadas por relações de poder por meio de uma circulação permanente de sentidos através de circuitos, mecanismos e táticas que penetram profundamente na sociedade.

Ao trazer a representação racial no contexto imperial britânico e nas produções culturais estadunidenses do século XX como foco de sua análise, Hall exemplifica como há a construção de variedades de representações e práticas utilizadas como marcadores da diferença racial e significação do “Outro” na cultura popular ocidental (Hall, 2016).

Para Hall, no primeiro momento importante de contato do Ocidente com os negros, a era das grandes navegações, é onde se inicia o estabelecimento de um regime racializado de representação. No encontro com o diverso, o discurso produz por meio de

práticas representacionais uma forma racializada de conhecimento do “Outro”, envolvendo nela operações de poder.

Uma das políticas de racialização utilizadas foi a redução da cultura do povo negro à natureza. Através dessa lógica, as diferenças entre negros e brancos seriam naturais, portanto, não poderiam ser alteradas ou modificadas, sendo uma forma de estratégia representacional, visando a fixação da diferença e deter o inevitável “deslizar” do significado, proporcionando o fechamento discursivo (Hall, 2016)

Na construção de seu pensamento, o autor aborda as relações entre representação, diferença e poder, sendo observado que a conexão entre eles se dá na prática da estereotipagem que “reduz, essencializa, naturaliza e fixa a ‘diferença’” (Hall, 2016, p. 191). Percebemos desse modo, a estereotipagem também como marca da alteridade, o estabelecimento da exclusão, usada como forma de construção do “Outro” (Hall, 2016).

A estereotipagem tem, por tendência, ocorrer onde há grande desigualdade de poder. Desse modo, ela é um instrumento importante como prática de produção de significados para a representação da diferença racial. Ela planta a estratégia de cisão, fixando limites e dividindo o que é o “normal” do “anormal”, estabelece a barreira simbólica entre o que é pertencente e o não pertencente (Hall, 2016).

A estereotipagem, em outras palavras, é parte da manutenção da ordem social e simbólica. Ela estabelece uma fronteira simbólica entre o “normal” e o “pervertido”, o “normal” e o “patológico”, o “aceitável” e o “inaceitável”, o “pertencente” e o que não pertence ou é o “Outro”, entre “pessoas de dentro” (*insiders*) e “forasteiros” (*outsiders*), entre nós e eles (Hall, 2016, p. 192)

As práticas discursivas de um regime racializado de representação fazem com que sujeitos negros sejam postos não apenas como o “Outro”, mas também como “Outridade” (Kilomba, 2019), onde a personificação dos aspectos reprimidos pela sociedade branca torna-se a personificação do que o sujeito branco não quer ser identificado, “um depósito para medos e fantasias brancas do domínio da agressão e da sexualidade” (Kilomba, 2019, p. 78).

No que engloba essas práticas, o poder assim opera em condições de relações desiguais, não sendo capturado exclusivamente no campo da força ou coerção, mas também da subjetividade e fantasia, reforçado pelas construções binárias dos movimentos

de estereotipagem, onde uma identidade se constrói e reforça em oposição à outra. Há uma hierarquia, aplicada por uma violência simbólica, dirigida contra o grupo subordinado ou excluído (Hall, 2016; Kilomba, 2019).

Ao desenvolver uma análise política da cultura a partir da noção de representação, em que as identidades são pensadas do interior dela, além do destaque de suas contribuições trazerem a dimensão racial e um olhar além da dimensão de classe, historicamente priorizada nos estudos sociológicos, o teórico amplia perspectivas e nos abre oportunidade de diálogos com o pensamento de intelectuais negras e do feminismo negro em seu desenvolvimento para uma abordagem interseccional.

INTERSECCIONALIDADE: APROXIMAÇÕES PARA OS ESTUDOS SOBRE REPRESENTAÇÃO

Nos últimos anos o termo interseccionalidade tem ganhado visibilidade, ocupando espaço nas produções científicas, nos debates políticos, na mídia e nos movimentos sociais. Apesar de seu recente florescer, especialmente na literatura acadêmica, sua conceituação e o desenvolvimento de seu pensamento têm fundamentos muito anteriores ao contexto social da última década (Kyrillos, 2020).

Em 1989, Kimberle Crenshaw, munida dessas amplas discussões sobre raça, gênero e classe, cunha o termo interseccionalidade para apontar os múltiplos eixos de subordinação que acometem mulheres negras, e que constituem suas posições sociais. Segundo a autora:

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras (Crenshaw, 2002, p.177).

Crenshaw desenvolve essa perspectiva como forma de contribuir para compreensão das lacunas do campo jurídico ao não abranger as opressões interligadas na busca pela justiça social. A autora usa a metáfora das avenidas como analogia para a maneira como os vários eixos de poder, raça, etnia, gênero, e classe estruturam os terrenos

sociais, políticos e econômicos (Crenshaw, 2002). Cada um desses eixos constituiria uma avenida identitária, e as encruzilhadas corresponderiam aos pontos de contato estabelecidos entre elas (Fernandes, 2022).

As mulheres racializadas estão frequentemente posicionadas nesse espaço em que as avenidas se cruzam, deixando-as sujeitas a serem atingidas pela movimentação do tráfego de todas elas, “vulneráveis à colisão das estruturas e fluxos modernos” (Akotirene, 2019, p. 63). A metáfora nos ajuda a entender as opressões sofridas por mulheres racializadas como sistemas que se sobrepõem e se entrecruzam em virtude de identidades específicas (Crenshaw, 2002).

Como apontado por Corrêa (2020), Collins (2015) e Kyrillos (2020), a teoria interseccional é construída pela contribuição do pensamento de intelectuais negras norte-americanas e mulheres racializadas em outras partes do mundo, antes mesmo da abordagem desenvolvida por Crenshaw. No Brasil, Lélia Gonzalez considera em sua produção, desde o fim dos anos de 1970, as interconexões entre as dimensões de gênero, raça e classe, com o intuito de abordar as especificidades do racismo e sexismo nas sociedades patriarcais pós-coloniais e a necessidade de elaboração de novas categorias de análises para abarcarem esses e outros marcadores sociais⁶⁷ (Corrêa, 2020).

A interseccionalidade pode ser compreendida como um paradigma dinâmico, amplo e heterogêneo. Em particular, a partir de uma perspectiva comunicacional, Carrera (2021) defende o foco na “interseccionalidade representacional”, uma análise a partir do conceito de interseccionalidade em Crenshaw. A interseccionalidade representacional pode ser entendida como uma análise com foco na construção cultural e os sentidos marginalizantes. “Esses sentidos, inclusive, transcendem o campo midiático e operam no âmbito das relações sociais, até mesmo acadêmicas, que também costumam compor objetos de estudo em comunicação” (Carrera, 2021, p.6).

Desse modo, a percepção da necessidade de complexificação e elaboração de novas categorias de análise como proposta epistêmica direcionada para os estudos de cultura e representação, assim como a atenção dada à interação entre as opressões em

⁶⁷ A categoria político-cultural de amefricanidade é um exemplo de proposta de nova categoria de análise, realizando uma abordagem mais ampla, sobretudo, nas reflexões sobre as contradições do feminismo latino-americano (Gonzalez, 2020).

estruturas de poder e dominação, nos serve como uma primeira ponte entre o trabalho da representação proposto por Hall e o desenvolvimento do pensamento interseccional.

A primeira característica interseccional da obra de Stuart Hall pode ser entendida pelo não reducionismo dos fenômenos sociais às estruturas econômicas ou às estruturas sociais. Em sua pioneira obra, *Race, articulation and societies structured in dominance* (1980), Hall faz críticas a duas tendências para análise de fenômenos sociais. A primeira, para as análises que usam de um reducionismo econômico, no qual, as estruturas econômicas predominam sobre as estruturas sociais de raça e racismo. A segunda tendência seria sociológica, definida como demasiadamente pluralista, onde se atenta para raça e etnia, formadas por estruturas diferentes, nenhuma das quais é redutível uma à outra. O autor afirma a necessidade de pensar efeitos de classe e raça interligados.

Nesse aspecto, as ideias de Hall caminham em congruência com os trabalhos de feministas e intelectuais negras de diferentes origens⁶⁸, que abordaram e têm abordado a necessidade de olharmos para as múltiplas opressões que cruzam as identidades, para além de raça e classe, partindo do mesmo princípio da crítica feita pelo autor.

A interseccionalidade pode fornecer os meios para lidar com os efeitos interligados de desigualdades estruturais, negando a hierarquia de opressões, conforme a analogia das avenidas identitárias: “Errôneo argumentarmos a favor da centralidade do sexismo e do racismo. Já que ambos, adoecedores e tipificados, são cruzados por pontos de vistas em que se interceptam as avenidas identitárias” (Akotirene, 2019, p. 27).

Um segundo aspecto do paradigma interseccional que nos pode ser central nos estudos sobre cultura e representação são as relações de poder. Para Hall, ao analisarmos as representações devemos priorizar as relações de poder nelas construídas e acionadas, observar o modo como elas operam, para que e para quem operam. Desde o aparato institucional e suas tecnologias até as relações mais rotineiras, todos estão inscritos em jogos de poder que sustentam certos tipos de assimetrias. Isso reverbera no sistema representacional, com seus signos e símbolos que compõe a teia discursiva das desigualdades.

⁶⁸ Cf. Corrêa, L. 2020.

A abordagem interseccional de Patricia Hill Collins (2015), desenvolvida em toda sua obra, pode ser um referencial nesse exercício. Para a teórica, “a razão de ser da interseccionalidade reside em sua atenção às relações de poder e desigualdades sociais” (Collins, 2015, p3. Tradução Nossa). Ao explorarmos as representações culturais e midiáticas por essa perspectiva, a questão que se faz relevante é muito mais a investigação de quais projetos e relações de poder aparecem, do que se as identidades e representações ali postas são reais ou falsas. Atentando-nos que as relações de poder envolvendo gênero, classe, raça e outros eixos, não se manifestam como entidades distintas, elas se expressam de forma unificada (Collins, 2015).

A interseccionalidade revela a maneira particular como essas formas distintas de opressões se intersectam em um regime de representação, trabalhando em processo conjunto de produção de injustiça. O conceito matriz de opressão (Collins, 2000) refere-se ao modo como essas opressões interligadas são organizadas. Assim, podemos entender como regimes de representação e estereótipos agem como parte da construção discursiva e de práticas sociais da matriz de opressão manifestada pelo domínio cultural do poder⁶⁹.

Uma terceira aproximação entre as matrizes de pensamento é a de que ambas oferecem, juntas, importantes possibilidades metodológicas para a análise comunicacional. Dentro da perspectiva da interseccionalidade representacional (Carrera, 2021), uma maneira como a interseccionalidade tem sido bastante acionada é como categoria de análise: “a teoria interseccional, concebida para interpretar as opressões de grupos minorizados, torna-se também um valioso método de análise de objetos comunicacionais, participantes da constituição da cultura em uma sociedade midiaticizada” (Fernandes, 2022).

Partir do paradigma interseccional para pensar a respeito das representações nos move para além de análises binárias ou uni categoriais. Mesmo análises das representações que consideram as múltiplas categorias, porém de maneira separada ou sem ter em conta as relações de poder que nelas se constituem e se mobilizam de maneira

⁶⁹ Em *Black Feminist Thought* (Collins, 2000) e Interseccionalidade (Collins; Bilge, 2021) são abordados quatro domínios do poder: estrutural; cultural (hegemônico); disciplinar; e interpessoal. As matrizes de opressão podem operar de formas distintas a depender do contexto, porém, independentemente do modo como os sistemas de opressões interligadas se organizam, os domínios de poder assomam-se.

mútua, são mais frágeis do que às produzidas por uma abordagem interseccional (Carrera, 2021).

As representações e experiências nelas contidas, não se desenvolvem de maneira fragmentada (Carrera, 2021). A interseccionalidade como ferramenta analítica não se constitui na simples soma das opressões ou na categorização de corpos, objetos e identidades, mas no exame das formações sociais de desigualdade complexa e na consequência das interações entre essas opressões e marcadores sociais.

Se tomarmos como exemplo a análise de uma imagem estereotipada de uma mulher negra, não nos basta reconhecer a operacionalização do machismo e racismo, pois no cruzamento dessas opressões há um novo tipo de relação de poder e dominação em ação. A interseccionalidade não se refere apenas ao multifoco nas opressões construídas e reafirmadas pelas representações, mas ao como a interligação entre elas opera dentro de determinado contexto.

Pela impossibilidade de fixidez, os significados construídos através das representações estão sempre em disputa. A análise interseccional é um meio importante de captura das representações da diferença que se configuram pela estereotipagem como forma de domínio. Segundo Corrêa: “análises que ignoram a produção de ‘Outros’, em uma abordagem interseccional, correm o risco de serem parciais às mesmas perspectivas privilegiadas e dominantes já em campo” (Corrêa, 2020, p.8, Tradução Nossa).

Tendo os estereótipos como instrumentos de redução e essencialização de sujeitos marginalizados, a abordagem interseccional no cerne do olhar para as representações funciona como estratégia analítica que complexifica a subjetividade desses sujeitos subalternizados, através da compreensão dos eixos de subordinação e seus resultados no modo como estruturas sociais e representações culturais se interconectam (Collins, 2015).

Uma quarta aproximação entre as contribuições de Hall e o paradigma interseccional é a consideração não só do contexto social e cultural onde as representações se constituem, mas no valor das experiências pessoais para a conformação desse contexto. Se o contexto é parte do fator que constitui o processo representacional, as experiências vividas são também reivindicadas nessa dinâmica. Os debates sobre representação muitas vezes têm seu foco na recepção e nas negociações que nela acontecem, assim como na

necessidade de reconhecimento das agências dos receptores (hooks, 2019) e no modo como as identidades do público afetam as interpretações.⁷⁰

“Considerando que as formas como as pessoas vão ler/ver/interpretar podem ser diferentes dependendo de sua classe, raça, gênero, etnia, ideologia e assim por diante” (Corrêa, 2020, p.6. Tradução Nossa), a interseccionalidade nos dá ferramentas para compreendermos que as diferenças na forma de recepção também estão presentes a partir da intersecção dessas identidades, seja como opressão ou privilégio.

Isso é exemplificado no modo como bell hooks (2019) parte do pensamento interseccional para analisar a recepção das produções cinematográficas nos Estados Unidos no século XX. No momento em que cineastas negros conquistam espaço na indústria, contestando e criando novas representações do povo afro-americano, a experiência entre homens negros e mulheres negras espectadoras é radicalmente diferente, pois para as mulheres o olhar era marcado pela intersecção entre raça e gênero.

Para além, um desafio que pode ser superado pelo uso da interseccionalidade é a compreensão das subjetividades e identidades dos emissores (Corrêa, 2020) “representações' são feitas por sujeitos, que afetam e são afetados pelo contexto, bem como pelas múltiplas identidades e privilégios (ou opressões) que esses sujeitos podem enfrentar em sua trajetória e cotidiano vidas” (Corrêa, 2020, p.6. Tradução Nossa).

A possibilidade das novas representações pós-coloniais é o quinto aspecto. A interseccionalidade como campo de estudo nasce como um projeto intelectual crítico (Collins, 2015). Esse aspecto do paradigma interseccional ajuda a elaboração de uma perspectiva crítica da representação. Trabalhar as intersecções pode ser um catalisador de novas interpretações sobre a representação, especialmente na construção de contra narrativas pós-coloniais.

Por sua origem e ligação histórica com o feminismo negro, assumimos a interseccionalidade como uma contribuição teórico-crítica⁷¹, em que sua importância também se manifesta no pensar de novas análises para o processo de pesquisa,

⁷⁰ hooks (2019) desenvolve esse argumento apropriando-se das ideias desenvolvidas por Stuart Hall.

⁷¹ A concepção do pensamento feminista negro se dá como teoria social crítica, que visa contribuir para a luta das afro-americanas contra as opressões interseccionais. (Collins, 2000).

tensionando e produzindo novos ângulos para teorias e projetos de conhecimento que visam a compreensão de fenômenos sociais.

Essa natureza crítica cria movimentos que interpelam por um desenvolvimento mais amplo nos estudos sobre representação. Mesmo com a atenção dada à interação de opressões no trabalho de Stuart Hall nos Estudos Culturais, principalmente sobre as complexas ligações entre classe, raça, nação e etnia, Collins (2015) aponta que gênero inicialmente não era um tema central nos Estudos Culturais, conseqüentemente, nas análises sobre representações, sendo muitas vezes negligenciado nas pesquisas.

A crítica interseccional e o trabalho de feministas negras, como bell hooks em sua análise sobre representação de gênero na mídia (2019), não só articula esse marcador social junto a outros no centro do debate nos Estudos Culturais, mas convida a necessidade de se pensar as representações e mover todo o campo de estudos para uma direção interseccional.

INTERSECCIONALIDADE COMO *PRÁXIS*

A noção de representação desenvolvida por Stuart Hall, como perspectiva ativa nos processos de construção da realidade, coloca-a como parte da disputa pelo poder. O trabalho do autor não se limita apenas a sistematizar e explorar práticas representacionais. Na sua indissociabilidade entre produção teórica e política, a representação deve ser usada para questionar sistemas de dominação e para transformação da realidade.

Hall busca na elaboração de seus fundamentos teóricos estratégias para subverter o processo de representação. Sustentado pela argumentação desenvolvida de que o significado nunca poderá ser fixado (Hall, 2016, p. 216) é que se há possibilidade de desafiar um regime dominante de representação.

Reforça-se, assim, a perspectiva crítica ao se analisar as representações, tal qual, a importância da práxis. A práxis refere-se à aplicação prática da teoria ou conhecimento a situações do mundo real, e a práxis-crítica envolve o uso de estruturas teóricas para criticar as injustiças sociais, imaginar alternativas e propor estratégias de ação viáveis para a mudança (Collins, 2015).

Desse modo, podemos recorrer à interseccionalidade como práxis-crítica como forma de nos orientarmos diante da diversidade e complexidade das representações, sem

perder a inter-relação entre teoria e prática. A interseccionalidade não pode ser simplesmente uma heurística para a investigação das representações, mas também uma estratégia de intervenção em busca da justiça social.

A interseccionalidade como práxis-crítica lança luz sobre a realização do trabalho de justiça social. Podemos direcionar o olhar para o modo como é tomado proveito das estruturas interseccionais para guiar a práxis-crítica ao lidar com processo da construção das práticas de desigualdade sociais no domínio cultural do poder (Collins, 2015).

Empregar o pensamento interseccional para produzir diagnósticos que aprofundam o entendimento das interações no interior das dinâmicas de poder que atravessam as representações deve ter como cerne o *ethos* da justiça social⁷². Conforme afirma Carrera: “reconhecer diferenças é uma das etapas do processo analítico, mas esse reconhecimento se torna a base para o enfrentamento de injustiças e opressões estruturais” (2021, p.5).

A dimensão da práxis-crítica da interseccionalidade está conectada ao *ethos* da justiça social, de modo a pressupor que análises mais abrangentes dos problemas sociais proporcionarão ações sociais mais eficazes. “A interseccionalidade em Comunicação serve, portanto, como um aparato para expor injustiças representacionais e discursivas” (Carrera, 2021, p. 10), frente às opressões existenciais oriundas de práticas representativas de desigualdade, apresentando melhores estruturas e meios de alcance da igualdade social.

REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen. 2019.
- CARRERA, Fernanda. Roleta interseccional: proposta metodológica para análises em comunicação. **eCompós**, [S. l.], v. 24, p. 1–22, 2021. Disponível em: <https://www.e-compos.org.br/e-compos/article/view/2198/2025>.

⁷² A Teoria Crítica da Raça e o Feminismo Negro apresentam grande influência sobre o pensamento interseccional em direção à justiça social. Na aplicação do conceito da interseccionalidade, não se pode negligenciar o *ethos* da justiça social. Segundo Collins: “o *ethos* da justiça social como fundamental para entender e desafiar a desigualdade social” (2015, p.8. Tradução Nossa).

- COLLINS, Patricia Hill. **Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment.** Patricia Hill Collins. 2nd ed ed. Nova York: Routledge, 2000. DOI: 10.1086/229850. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/229850>.
- COLLINS, Patricia Hill. Intersectionality's Definitional Dilemmas. **Annual Review of Sociology**, [S. l.], v. 41, p. 1–20, 2015. DOI: 10.1146/annurev-soc-073014-112142.
- COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade.** 1. ed ed. São Paulo: Boitempo, 2021.
- CORRÊA, Laura Guimarães. Intersectionality: A challenge for cultural studies in the 2020s. **International Journal of Cultural Studies**, [S. l.], v. 23, n. 6, p. 823–832, 2020. DOI: 10.1177/1367877920944181.
- CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, [S. l.], v. 10, n. 1, p. 171–188, 2002. DOI: 10.1590/s0104-026x2002000100011.
- FERNANDES, Pablo Moreno. ANÚNCIOS NAS AVENIDAS IDENTITÁRIAS ? Uma proposta de análise interseccional semiótica da publicidade. In: TRABALHO APRESENTADO EM ANAIS DO 31º ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS 2022, Imperatriz. **Anais [...]**. Imperatriz p. 1–26.
- GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afrolatinoamericano: ensaios, intervenções e diálogos.** [s.l.] : Zahar, 2020.
- HALL, Stuart. **Cultura e Representação.** Rio de Janeiro: PUC-Rio: Apicuri, 2016a.
- HALL, Stuart. Race, articulation and societies structured in dominance. In: **United Nations Education, Scientific and Cultural Organization** (ed.) *Sociological Theories: Race and Colonialism*. Paris: UNESCO, 1980a. p. 305–345.
- HALL, Stuart. **Ecoding/Decoding. Culture, Media, Language.** Working Papers in Cultural Studies, 1972-1979. London: Hutchinson. Tradução de Ana Carolina Escosteguy e Francisco Rüdiger. 1980b.
- HALL Stuart. (1980c). **Cultural Studies: two paradigms.** Media, Culture and Society. Vol.2, 1980c p. 572.
- HALL, Stuart. The Question of Cultural Identity. In: Hall, David Held, Anthony McGrew (eds), **Modernity and Its Futures.** Cambridge: Polity Press, 1992. p. 274–316
- hooks, bell. **Olhares negros: raça e representação.** São Paulo: Elefante, 2019.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano.** Rio de Janeiro: Cobogó, 2019. DOI: 10.21708/issn2674-6549.v2i2a9252.2020.

KYRILLOS, Gabriela. M. “Uma Análise Crítica sobre os Antecedentes da Interseccionalidade”.
Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 28, n. 1, e56509, 2020.

“A LÍNGUA QUE TODOS ENTENDE”: MASCULINIDADES NEGRAS E DISCURSO MULTIMODAL COMO PERCURSO METODOLÓGICO

MARCO TÚLIO CÂMARA⁷³

RESUMO

O objetivo deste trabalho é apresentar uma sugestão de percurso metodológico que considere a multimodalidade como principal aporte teórico aliado às masculinidades, que, além de ser o tema de análise, também figura como critério analítico. Dessa forma, pretende-se apresentar uma proposta de metodologia que pode ser aplicado em diversos objetos de estudo similares ao que aqui se sugere. Essa metodologia foi aplicada em uma tese que analisou vídeos de uma série ligada ao projeto Creators for Change, do Youtube. O trabalho metodológico se baseia na relação que se estabelece entre os discursos multimodais aliados às representações das masculinidades negras, culminando na produção de sentido ativista.

Palavras-Chave: Masculinidades. Multimodalidade. Metodologia. Masculinidades Negras. Discurso.

ABSTRACT

The aim of this project is to propose a methodological approach that centers around multimodality as the primary theoretical framework, intertwined with the exploration of masculinities. Not only are masculinities the focal point of analysis, but they also serve as analytical subjects. Through this endeavor, my goal is to introduce a methodology that can be adapted to various similar research subjects. This methodology was employed in a thesis examining videos associated with the Creators for Change project on YouTube. The methodological approach hinges on the interplay between multimodal discourses and representations of black masculinities, ultimately resulting in the construction of activist narratives.

Keywords: Masculinities. Multimodality. Methodology. Black Masculinities. Discourse.

RESUMEN

El propósito de este trabajo es presentar una sugerencia para un enfoque metodológico que tome en consideración la multimodalidad como el principal marco teórico, combinado con el estudio de las masculinidades, las cuales no solo son objeto de análisis, sino que también sirven como criterios analíticos. De esta manera, nuestra intención es presentar una propuesta metodológica que pueda ser aplicada a diferentes objetos de estudio, similar a lo que se sugiere aquí. Esta metodología fue utilizada en una tesis que analizó videos de una serie vinculada al proyecto Creators for Change en YouTube. El trabajo metodológico se fundamenta en la relación establecida entre los discursos multimodales y las representaciones de las masculinidades negras, culminando en la producción de significado activista.

Palabras clave: Masculinidades. Multimodalidad. Metodología. Masculinidades Negras. Discurso.

⁷³ Universidade Federal do Tocantins marco.camara@uft.edu.br

INTRODUÇÃO

A virilidade e a seriedade são algumas das características que a sociedade espera que os homens expressem. No caso especificamente de homens negros, soam como fardos que se sentem na obrigação de carregar, dado o resgate histórico e representação do que esperam que sejam. Além da expressão verbal, existem outros modos de linguagem a fim de representar as masculinidades às quais fomos impostos e, por outro lado, que buscamos ressignificar e exercer. Esses diversos modos de linguagem se firmam como arcabouço teórico-metodológico deste trabalho, a fim de identificar como essas construções do que é ser homem perpassam pela linguagem.

O presente artigo é um recorte metodológico de uma tese de doutorado que versou sobre a multimodalidade aliada aos estudos de masculinidades que promovem sentidos ativistas em vídeos no *YouTube* (Câmara, 2023). Como objeto de estudo, analisamos a série “#HomemNegro”, do canal Muro Pequeno. Tal objeto figurará, neste artigo, como uma aplicação da metodologia aqui proposta.

Assim, o objetivo deste trabalho é descrever esse caminho metodológico na intersecção entre os estudos e representações das masculinidades negras e o discurso multimodal. A metodologia aqui sugerida toma como base os estudos e questões raciais como fundamento teórico-metodológico, centralizado nessas questões. Comprovado em trabalho anterior, essa metodologia se demonstrou forte e capaz de guiar estudos sob o olhar afrodiaspórico.

MULTIMODALIDADE E MASCULINIDADES: CONTRIBUIÇÕES TEÓRICAS QUE EMBASAM A METODOLOGIA

Para realizar uma análise multimodal do discurso, devemos levar em consideração o contexto em que ele está inserido e suas interações, construindo significados. Produtos audiovisuais digitais são espaços complexos de discurso e são constituídos por diversos elementos multimodais que permitem diferentes sentidos construídos e escolhas de ações múltiplas. Norris (2004) acredita que para realizar a análise desse material, pode-se utilizar a transcrição multimodal, considerando o signo, o significado e o significante, em uma aproximação semiótica.

A análise semiótica social do discurso político multimodal é composto por três etapas em *looping* (Machin e Van Leeuwen, 2016): a primeira se refere ao significante, a partir da evidência fornecida pelo objeto de análise, por exemplo, a partir das palavras utilizadas, as escolhas lexicais feitas para caracterizar determinados movimentos e grupos sociais; a segunda etapa foca no significado, abrindo a possibilidade de diversas interpretações, não necessariamente inteiramente subjetivas, já que dependem do potencial de significado e o contexto ao qual se inserem, ou seja, deve-se levar em consideração as condições de produção e veiculação daquele discurso para que seu conteúdo não seja usado de forma distorcida.

Já a terceira etapa da análise proposta por Machin e Van Leeuwen (2016) se refere ao significado mais amplo dos textos e dos recursos semióticos presentes neles, em um processo de significação ampliada com teorias sociais abstratas. Tal abordagem engloba as etapas anteriores e se relaciona diretamente com elas, pois prevê a multidisciplinaridade nos estudos e análises semióticas, levando em consideração os aspectos multimodais presentes no objeto, suas relações e possíveis desdobramentos. Essas análises integram diversos tipos de conhecimentos, como “um conhecimento da linguagem e de outros modos, de cultura e história e um conhecimento de teoria sociológica que nos ajuda a entender o papel do discurso multimodal na vida social” (Machin e Van Leeuwen, 2016, p. 254). Considerando toda a sua complexidade e relacionando-se com o significante já dado no discurso, os significados potenciais dos referidos discursos se relacionam com o contexto ao qual a comunicação se insere.

No sentido de análise multimodal, há padrões e regularidades nas aparições e representações dos personagens, que podem denotar o ponto de vista orientado do produtor do vídeo a partir do enquadramento e outros possíveis “jogos” permitidos pela filmagem e movimento de câmera, indicando outras perspectivas e orientando o olhar e atenção do espectador (Iedema, 2001). Inserido na perspectiva semiótica social, o autor leva em consideração, também, o contexto político e a crítica social do produto, não se reduzindo a uma simples produção audiovisual isenta, mas provocando e promovendo a construção de significados a partir dos elementos sociossemióticos presentes no filme, defendendo que as representações de tais discursos “não se concentram nos signos, mas no significado social e nos processos” (Iedema, 2001, p. 187).

Nesse contexto, os produtos audiovisuais são representações da realidade, criando o próprio espaço-tempo de forma abstrata, considerando o intervalo entre a sua ocorrência, registro e veiculação. Assim, cria-se novas realidades e representações a partir de técnicas como a edição e continuidade, por exemplo. Essas produções são sequências narrativas com elementos que representam nossa realidade, materializada em um produto bidimensional, tornando-se a semiose da vida cotidiana.

É nessa seara que Norris (2004) estabelece alguns critérios de análise a partir da classificação dos múltiplos modos presentes em vídeos. Ela acredita que as ações que compõem produtos audiovisuais são fluidas e complexas, ou seja, ocorrem em conjunto que agrupam pequenas ações simples (enquanto elemento físico e unidade de análise), materializando-se em o que ela chama de “ação congelada”, enquanto mídia.

Norris propõe dez modos comunicativos, enquanto classificação e critérios de análise para vídeos, considerando seus aspectos multimodais, os quais adaptamos para elencar a seguir:

- i) Linguagem falada: geralmente é estruturada, alternada, mas também pode haver sobreposição de falas em um diálogo. Além dessa interação, há também variação no tom de voz e nas ênfases em determinadas palavras e temas aos quais o produtor quer chamar atenção ou destacar;
- ii) Proxêmica: é a distância entre pessoas dentro do vídeo ou entre objetos relevantes que compõem a narrativa, assim como entre participantes em diálogo no vídeo;
- iii) Postura: o modo como os participantes do vídeo se posicionam em uma dada interação, podendo ser classificada como uma postura “aberta” ou “fechada” para o diálogo e o posicionamento do outro;
- iv) Gestos: podem ser icônicos, metafóricos ou dêiticos, estabelecendo relações do mundo externo com o discurso, representando outros símbolos;
- v) Movimento de cabeça: quando a pessoa faz movimentos que indicam posicionamentos e outros significados (como “sim” e “não”, por exemplo);

- vi) Olhar: refere-se à organização, direção e intensidade do olhar, manifestando a interação entre os participantes da conversa, relação de subordinação, engajamento e envolvimento entre eles, sendo diretamente proporcional ao nível de interação que se observa;
- vii) Música: trilha sonora do vídeo, seja instrumental ou com voz;
- viii) Impressão: ferramentas de uso individual (objetos como caneta e papel) e os objetos impressos (jornais e revistas) e sua interação com as pessoas do vídeo;
- ix) Layout: interação com o ambiente, composição de fotografia aplicada ao espaço em que o vídeo foi gravado;
- x) Interconexão de modos: prevê que os modos são interdependentes uns dos outros e sua hierarquia varia de acordo com as situações específicas e análises empregadas.

Como consideramos os vídeos enquanto recortes da realidade e a relação do produto audiovisual digital com o ambiente *offline* e seu respectivo impacto social, todas as variáveis e elementos devem ser analisados em conjunto, a partir de uma ótica pessoal e interacional, relacionando-se à sociedade. As interações ali presentes e as peculiaridades só são possíveis e percebidas devido à construção da identidade desses participantes, que os levam a estar ali e compartilhar experiências e vivências, fazendo com que elas sejam mais do que tema dos vídeos, mas também das lutas e movimentos aos quais fazem parte e dão visibilidade.

Levando isso em consideração, a multimodalidade também é aliada na construção da masculinidade que esses homens experienciam. Mais do que conjunto metodológico, a relação entre os dois temas é de desenvolvimento mútuo, uma vez que os dois contribuem entre si de igual maneira para que construam a identidade própria e sua relação com a coletividade. Assim, as masculinidades se expressam e ganham vida a partir de elementos multimodais e essas características também formam os homens que as expressam. Dessa forma, discutir e analisar esses dois aspectos são indissociáveis.

Assim, ao refletir sobre as masculinidades negras, muitas perspectivas se empreendem, sobretudo representadas (e orientadas) pela heteronormatividade. Questões

sociais e emotivas que perpassam a construção das masculinidades negras estão em discussão em vídeos e outras mídias como podcasts, textos e mídias tradicionais. Em sua maioria, a questão é apresentada sob um debate inicial acerca da virilidade masculina, que é muito imputada principalmente aos homens negros, a sexualidade e, relacionada a problemas político-sociais, ao encarceramento, racismo criminal e violência atribuída aos homens negros.

Nesse contexto, homens que não performam a masculinidade que é esperada tendem a ser tratados como mais femininos ou, ainda, relacionado à orientação sexual previamente estabelecida, mesmo que não seja sua realidade. Isso porque ocorre um processo de feminilização de homens que apresentam maior sensibilidade, cuidado e demonstram mais afeto e carinho entre outros homens (Bola, 2021).

Dessa maneira, discutir masculinidades é refletir sobre o papel do masculino na sociedade, enquanto posição social que ocupa, considerando, principalmente, as relações de poder que estão ali imbricadas. Assim como apontam alguns estudos feministas de gênero, os estudos sobre masculinidades devem considerar a evolução e transformação social pelas quais essas representações masculinas passam. Isso significa dizer que o que se tem como masculinidade atualmente é diferente do século passado, assim como também varia de acordo com a região e papéis sociais, de trabalho e de poder que essas figuras ocupam e operam.

É importante levar em consideração que essas relações de poder também estão presentes nessa pluralidade de representações masculinas, pois os gêneros se estabelecem a partir das relações sociais que envolvem a sociedade em suas diversas esferas, seja em locais de trabalho, de política ou no ambiente doméstico (Connell, 1995, p. 188). A autora reforça o contexto neoliberal de exploração de trabalho e como se porta em relação ao Estado, seja na figura de poder, seja na corporificação sexual, uma vez que é essa a representação imagética do que é ser masculino. Tal figura, apesar de parecer universalizante, não é unificada e padronizada, em um totalitarismo de gênero, mas sim uma hegemonia de gênero. Em outras palavras, podem existir diversos tipos de masculinidades dentro daquela considerada a hegemônica, assim como essas identidades podem coexistir em um único sujeito.

É nesse contexto conflitante que o homem busca se afastar do que representa o feminino, principalmente em relação à expressão de sentimentos e a considerada fragilidade. No entanto, seguindo o fluxo de mudanças pelas quais a masculinidade hegemônica passa de acordo com o tempo em que se vive, essa busca pelo sentimental e autorreconhecimento nas vivências dessas relações dialógicas e emocionais tem se configurado como parte dessa nova hegemonia masculina, como uma ‘masculinidade comedida’, inserida nas relações de poder econômico no contexto da burguesia, enquanto uma prática dela.

Nesse sentido, Connell (1995) destaca a hegemonia socioeconômica desse novo padrão, que segue sendo eurocentrado, focado no norte-global e, em cenários político-partidários, na transformação dessa masculinidade hegemônica progressista em masculinidade sensível, pautada na cor branca e na heteronormatividade. Esse contexto exclui, portanto, dinâmicas raciais nessa relação e busca por representação de masculinidades, o que é um grave problema quando se trata de relação de gêneros e, mais que isso, relações sociais como um todo. Considerar a raça como importante foco nesse debate é peça fundamental para este trabalho, além de se firmar como importante variável metodológica em nossos critérios de análise posteriormente apresentados.

DISCURSOS MULTIMODAIS EM VÍDEOS E SUAS PRODUÇÕES DE SENTIDOS: CAMINHO METODOLÓGICO TRANSDISCIPLINAR E SOCIAL

Considerando o vídeo enquanto um produto discursivo multimodal, levaremos em conta os diversos elementos que constituem o vídeo, tais como o cenário, a postura, a roupa, o texto, distribuição dos convidados, dentre outros modos analisados nos vídeos. Para tanto, utilizamos o site livre *Down Subs*⁷⁴, uma ferramenta para transcrição da legenda do vídeo do *YouTube* para termos acesso direto das falas; e a descrição manual do vídeo, em relação às cores e posicionamentos dos participantes deles, que serviu de base para nossa análise multimodal. Dessa forma, tivemos acesso a todo o conteúdo

⁷⁴Disponível em: <https://downsub.com/> Acesso em 15 de março de 2024.

discursivo do vídeo, considerando os elementos multimodais e outras materialidades discursivas.

As masculinidades também se firmam como critério metodológico, principalmente em sua junção e complemento com a multimodalidade. Nesse contexto, um aspecto fundamental a ser considerado é em relação à performatividade esperada e exercida de homens negros, com foco no que se pode observar nos vídeos aqui representados. A performance da representação da masculinidade hegemônica, mais que critério de análise, é ponto de partida para a reflexão em como a linguagem multimodal e as masculinidades estão interligadas, visando à produção do sentido de perpetuar o que se tem de padronizado ou fomentar inovações e contra-hegemonias.

Para a construção do caminho metodológico aqui sugerido, é importante salientar a interconexão entre os modos de linguagem a serem analisados, uma vez que estamos diante de produtos complexos. Ademais, a produção de sentidos que esses vídeos buscam suscitar advém da interação entre os modos semióticos aqui apresentados e outros que a própria análise pode levantar.

A temática dos vídeos como um todo é a masculinidade negra, como o próprio nome da série indica (#HomensNegros). A referida série foi produzida para o projeto *Creators for Change*, iniciativa do próprio YouTube que selecionou canais de todo o mundo que produzissem conteúdos que promovessem discussões e mudanças sociais (Câmara, 2021). Em 2018, foram mais de 16 países representados no programa, incluindo, pela primeira vez, produtores brasileiros. Com o projeto, os criadores recebem apoio financeiro e assistência de produção do *YouTube*, além de atividades, *workshops* e conexões entre diversos produtores. Os embaixadores abordaram temas como discurso de ódio, xenofobia e, no caso brasileiro especificamente, a questão racial da comunidade negra no país.

Para o programa *Creators for Change*, Murilo, criador do canal Muro Pequeno, produziu uma série de cinco vídeos (publicados de 12 a 17/11/2018) com a temática central de masculinidades negras. Segundo ele, os vídeos podem ser “caminhos para repensar nossas masculinidades, empoderar nossas vozes e as histórias que a gente tem pra compartilhar” (Araújo, online). Tal afirmação coaduna nossos estudos sobre a importância da produção de conteúdos no ciberespaço como forma de empoderar e dar

voz àqueles sujeitos que antes, nas mídias tradicionais, não encontravam espaço de expressão.

Ainda no vídeo de apresentação do projeto, ele defende que “mais do que uma conversa, é quase uma convocação para que homens negros se unam, troquem ideias, ocupem espaço e transformem as estruturas” (Araújo, online). Essa “transformação de estruturas” é o que acreditamos se aproximar do conceito de ativismo (Câmara, 2018) e amparar nossa classificação desses vídeos como exemplos de Midiativismo, considerando o *YouTube* uma mídia específica inserida no ciberespaço.

O primeiro vídeo, “Onde estão os homens negros?” abre a série para abordar os espaços que esses homens ocupam na sociedade e na produção de conteúdo digital. Já o último, “Bichas pretas e a masculinidade”, retrata como vários homens negros performam suas masculinidades e como isso os afeta no convívio social e no processo formativo. Esses foram os vídeos escolhidos para a análise entendendo que a série produz uma narrativa audiovisual, em que o primeiro vídeo apresenta a temática e o último coroa sua análise. Ademais, ambos foram os vídeos mais assistidos da série, o que também indica mais um motivo para a escolha deles para análise a aplicação metodológica proposta neste artigo (Câmara, 2023).

Análise da multimodalidade e masculinidades

Sendo assim, chegamos ao ponto crucial deste artigo: a intersecção entre essas duas grandes áreas de estudo e aplicação enquanto reflexão do tema e produção de sentido que culmina no Midiativismo enquanto prática e fenômeno sobre o qual lançamos nosso olhar.

Para o conceituar e aplicar o Midiativismo, baseamos no conceito de ativismo (Jordan, 2002), que presume a solidariedade. As ações não visam o desenvolvimento de causas individuais, mas um sentimento altruísta pertencente a um grupo maior, que transcende necessidades pessoais. É nesse ponto que podem estar presentes a representatividade e a representação das masculinidades negras aqui debatidas.

Para se constituir como Midiativismo, o produto deve ter um propósito, um objetivo para o qual ele foi criado. A mudança social pretendida, mesmo que não esteja óbvia no processo de produção dos conteúdos como objetivo principal e único, deve

perpassar os discursos que a compõem, além de ser observável na troca com os receptores, na construção de sentido dialógica. Ou seja, ainda que seja utópica a mudança de toda a sociedade, a produção que objetiva atingir outros sujeitos e/ou promover reflexões e discussões que, somadas e a longo prazo, podem visar a mudança social, pode ser considerada um exemplo de Midiativismo.

Assim, consideramos que tal fenômeno se ancora em cinco principais frentes (Braighi e Câmara, 2018): i) Conhecimento como fonte alternativa de conhecimentos sociais; ii) Informação alternativa ao que se observa em mídias tradicionais; iii) Presença, no sentido de se inserir e demarcar em determinados debates; iv) Resistência no sentido ativista e combativa, transformando a causa em discurso; v) Defesa enquanto posicionamento sociopolítico e midiática, ao utilizar a mídia como arquivo e argumento da causa debatida.

Dessa forma, acreditamos que o entrecruzamento de linguagens e suas respectivas representações de masculinidades podem se firmar como práticas midiativistas, considerando as frentes acima apontadas. Portanto, Elencamos três bases analíticas como critérios que fundamentam e embasam nossas análises:

a) Voz e masculinidades

O tom de voz pode indicar sentimentos e representações que permeiam o imaginário social acerca da definição de gênero e sua performance. Portanto, esse critério visa analisar como essa alteração no tom de voz e no timbre próprio de cada pessoa pode se relacionar à expressão dessa masculinidade e o quanto isso impacta na produção de sentido sobre o tema e sua relação com o propósito ativista ao qual a série se propõe a debater e representar.

b) Roupas e representação das masculinidades negras

Ainda que este não seja um critério previamente estabelecido e fundamentado na literatura sobre linguagem multimodal, consideramos que a roupa é um meio de expressão de discurso, posicionamento e construção de identidade que são cruciais para a produção de sentido em vídeos, principalmente os produzidos especialmente com o intuito de debate e produção ativista. Assim, os vídeos da série (Figura 1) contam com vestuários que visam à demarcação de identidade e

do homem negro, a sexualidade ali representada por meio das cores e acessórios, entre outros aspectos.

Figura 1 Frame dos vídeos analisados mostram as cores que compõem o produto audiovisual



Fonte: Reprodução/Youtube

c) Postura e masculinidades

Enquanto um modo de linguagem multimodal, a postura pode construir distintos significados a partir tanto da sua contextualização interna no vídeo quanto da sua representação social-discursiva. Como já apresentamos em estudos anteriores (Lima-Lopes e Câmara, 2019), esse é um modo que nos indica a relação com o espectador e com o tema a ser discutido no momento, produzindo sentidos que vão guiar sua representação e relação com o discurso e seus espectadores internos

e externos. Assim, essas relações podem promover discussões e destaque de temas que são relevantes para a produção de sentido ativista, firmando-se como um dos modos de linguagem midiativista.

Para estabelecer melhor relação direta entre as análises dos vídeos e esses modos de linguagem acima definidos, definimos como critérios analíticos os seguintes subtópicos, que abrangem os critérios elencados:

- I. Aspectos multimodais (ocupação de espaços e visualidades não normativas) – neste tópico, diferenciado para cada especificidade temática do vídeo, pode-se abordar, principalmente, aspectos relativos ao cenário, aos elementos cênicos e à proxêmica, dialogando com o debate suscitado pelo tema apresentado;
- II. Vozes e representações das masculinidades (na busca de espaços e contra-hegemônicas) – também específico a cada vídeo, aqui, com base nos estudos sociosemióticos e de multimodalidade sobre o som, analisamos como as vozes e os referidos tons dos participantes se relacionam com as representatividades das masculinidades;
- III. Cores, roupa e a busca da representação e ancestralidade negras – nesse critério, o foco central é na caracterização e no vestuário dos participantes, relacionando como eles dialogam com a representação racial, também presente no discurso oral;
- IV. Postura, gestos e a imposição e sensibilidade de masculinidades negras – por fim, o último tópico analítico se debruça sobre a postura, o olhar e os gestos dos participantes, a fim de elencar como esses elementos multimodais dialogam e representam as masculinidades ali debatidas e representadas.

OLHARES SOBRE A MULTIMODALIDADE NA CONSTRUÇÃO DE MASCULINIDADES MUDIATIVISTAS: EXEMPLO DE ANÁLISE

Para este artigo, a fim de exemplificar a aplicabilidade da metodologia aqui proposta, escolhemos o vídeo que encerra a série, intitulado “Bichas pretas e masculinidade”⁷⁵. Com quase 25 minutos de duração, o dono do canal recebe 11

⁷⁵ O vídeo está disponível no link: https://www.youtube.com/watch?v=v3_lmunR02c

convidados, todos produtores de conteúdo no *YouTube*, com o objetivo de discutir sobre a masculinidade negra na comunidade LGBT (figura 2).

Figura 2: Participantes do vídeo #HomemNegro5



Fonte: Reprodução *YouTube*

O vídeo aborda os estereótipos e padrões racistas que ainda impactam diretamente a vida dessas pessoas que estão procurando mais espaços para divulgarem suas vozes e ideias, como a própria plataforma. Assim, o vídeo produz uma ideia perpassada como mensagem temática ao final do vídeo: união e pertencimento. A seguir, abordaremos a análise do objeto de estudo a partir dos critérios analíticos anteriormente apresentados.

Aspectos multimodais e visualidades não normativas

Ainda que a base do cenário seja a mesma de outros vídeos da série, o cenário se diferencia a partir do acréscimo de elementos e possíveis significados que se relacionam com a temática abordada, conforme podemos observar na Figura 2. Apesar de sutil, a diferença no cenário é representativa. A base do cenário é a mesma, de tons terrosos com um elemento cênico central ao fundo, as três caixas pretas à frente de um pano preto. No entanto, para este vídeo, a diferença fundamental está nas laterais.

Dos dois lados, há uma estrutura que remete a um material de construção de um telhado de metal, na cor verde (no tom verde-limão, mais aproximado do amarelo), que

ocupa as laterais quase em sua totalidade. Eles se destacam pela cor chamativa e por também contribuir para a centralidade do vídeo, em um encontro de vetores a partir da leitura do cenário como um quadro estático em que as informações repetidas nas laterais estão como dadas e que se complementam, levando a ordem de leitura para o centro do vídeo, onde se encontra a informação central (Barbosa, 2022). Ademais, essa estrutura imagética centralizadora também concentra os participantes em um espaço aparentemente menor, não totalizante de todo o espaço disponível para a gravação e abrangente pela câmera aberta.

A cor escolhida não é em vão. O vídeo tem foco na comunidade LGBT, especificamente Gay e Bissexual, de homens cisgêneros, que se identificam com o gênero que nasceram. Essa comunidade tem como principal símbolo uma bandeira colorida, com as cores do arco-íris. Ainda que a novidade do cenário não seja da cor contemplada na bandeira, o colorido que o novo cenário destaca faz alusão a essas cores de maneira discreta, contrastando com a aparente neutralidade que o representava. Essa discrição pode ser interpretada, também, como um afastamento visual que chame a atenção de imediato para o tema, mas que seja construído ao longo do processo – construção essa que o cenário também faz alusão. Os coloridos, portanto, podem ter relação com a cultura *queer* no sentido de quebra de expectativa e das normas anteriormente firmadas. Assim, o cenário se expande e libera a interpretação fechada que a heterossexualidade carrega e é representada nos discursos orais e nos gestos expansivos presentes nesse vídeo.

Relacionando ao tema do vídeo e da série, focado na construção do homem negro perpassado por sua sexualidade, acrescentar cores aos tons terrosos que buscassem neutralizar o tema abre para a interpretação para a importância de se destacar essa peculiaridade na formação subjetiva do indivíduo, compreendendo-o de maneira completa e complementar. Além de continuar com os traços da masculinidade negra considerada básica, representada, aqui, pelo cenário em tons terrosos e sóbrios, a cor agrega espontaneidade e leveza para sua subjetividade e o processo de autoentendimento como homem negro.

É importante refletir, também, sobre o objeto que é utilizado para compor esse cenário, que faz alusão a um telhado de metal de construção. As masculinidades ali retratadas e debatidas são frutos de um processo subjetivo, mas também coletivo.

Caminho esse que pode ser árduo, mas que representa a solidez de sua construção para se ter a base firme que se cubra de elementos fortes para que o conteúdo interno não se dissolva nem desmanche.

Tal como o telhado de metal, comum em construções de ambientes coletivizados, como galpões e grandes terrenos, majoritariamente ocupados por homens negros, o objeto que compõe o cenário em suas extremidades laterais pode contribuir para a ideia de que todos os participantes ali presentes estão inseridos nesse mesmo local sob a estrutura forte comum. Considerar a coletividade como base e cobertura, na analogia com a construção do que se é, firma-se como fundamental relação com a construção das masculinidades ali representadas e o caráter ativista social e em comunidade ao qual o grupo se insere enquanto formação identitária.

A cor que a singulariza faz referência ao detalhe que os diferencia das outras masculinidades negras, à margem (na lateral) do que se espera enquanto padronização da masculinidade negra sóbria e sombria representada pelos tons terrosos do centro. Assim, a construção ao qual o cenário faz referência, é pautado na masculinidade negra com especial atenção à sexualidade como elemento novo, porém fundamental na constituição do que se forma e se representa.

A formação do cenário com os elementos cênicos dá uma sensação de aconchego, pela disposição dos objetos e o preenchimento do espaço pelos participantes, que ocupam todo o cenário central. As cores representativas ao movimento negro e as mais vivas que dialogam com a temática da orientação e diversidade sexual indicam força e acolhimento.

Vozes e representação das masculinidades contra-hegemônicas

O vídeo conta com a presença de muitos participantes em um debate que visa ouvir e contar com a participação de todos eles. Isso faz com que a conversa flua de forma natural e espontânea, ainda que de maneira formal no início. A diferença pode ser percebida pelas interrupções nas falas e na progressão do uso de gírias, comentários entre as falas, risadas e outras marcas da oralidade espontânea que constituem um diálogo rotineiro. Essa característica mais fluida do bate-papo acarreta algumas sobreposições de falas, o que acaba culminando em alterações no tom de voz para se fazerem ser ouvidos e participarem da conversa naquele momento.

A principal alternativa observada nesse elemento multimodal é o timbre como uma representação contra-hegemônica da masculinidade negra, na contramão da virilidade, poder e força que se espera de um homem negro, desde a infância, corporificada, também, no modo de se expressar verbalmente (Bola, 2021). Na sociedade patriarcal de construção de masculinidade hegemônica que sobrepõe a força masculina em detrimento à sensibilidade e fragilidade que ela considera como características femininas, essas, muitas vezes, mostram-se personificadas no timbre de voz enquanto sua característica fragilizada (Bola, 2021). Elemento que não guarda qualquer relação lógica de representação de força, embora se tenha convencionado dessa forma. Assim, os timbres e os tons de voz mais finos se aproximam dessa representação preconceituosa de expressão da masculinidade hegemônica e do que se espera a partir dela, principalmente se traduzindo em força e virilidade retratadas como principais características do homem negro.

As diferenças no tom de voz de acordo com o assunto e o número de pessoas que participam daquele momento enunciativo também se relacionam com a pluralidade de possibilidades que os homens negros carregam e que estão ali representadas. A principal variação no tom de voz se dá quando se tenta se desvencilhar da representação que é imposta a homens negros, pela sua virilidade e potência sexual. A voz mais impositiva denota a reprodução da fala de terceiros, a fim de demarcar quando se trata do outro em um afastamento do que se é. A voz mais natural, fina ou mais próxima do que se considera como feminino, principalmente no tom informal de brincadeira, por vezes é acompanhada do relato de relações sexuais, o que pode corroborar com o estereótipo dessas representações.

Ao relatar tais impressões, os participantes também estereotipam suas representações, ao engrossar a voz, distanciando-se de quem são por demonstrar que se trata de outras vozes que buscam os retratar. Em contrapartida, quando abordam sobre as próprias preferências e identidades a partir do que são e gostam nas relações sexuais, reafirmam o estereótipo mais feminilizado, com a voz fina e gestos mais soltos que aproximam do que se retrata em relação ao feminino. Dessa forma, percebemos que apesar de procurar se afastar dessas representações hegemônicas e estereotipadas, os participantes ainda reproduzem o discurso normativo de simbolizar relações de gênero a

partir das características multimodais aliadas ao papel que exercem também no sexo. Simbolicamente, continuam a perpetuar a heteronormatividade que visam combater, tanto discursivamente quanto pauta ativista.

Assim, a pluralidade também se firma como uma metodologia de ação para análise, uma vez que é a partir dela que podemos perceber as diferenças entre os integrantes de uma mesma comunidade ao mesmo tempo em que se colocam como parceiros e apoiadores. Ademais, o reforço de cada identidade, a partir de sua vivência única, fortalece o valor de se identificar e respeitar a construção individual em prol de uma causa comum.

Dessa forma, a partir das variações do tom de voz e do timbre característico individualmente, as representações de masculinidades contra-hegemônicas são construídas e difundidas, firmando-se não somente como forma de expressão e objeto de análise, como também elemento fundador que constitui a construção subjetiva de cada sujeito parte da comunidade em questão.

Cores, roupas e a busca da representação e ancestralidades negras

As cores dos elementos cênicos e do cenário, como levantamos anteriormente, exercem importante papel de pluralidade da representação das masculinidades, principalmente relacionadas ao tema de sexualidade. Além dessas cores, outras que estão nas roupas dos convidados também são importantes para nossa análise.

Dois pontos principais em relação às roupas nos chamam atenção: a blusa utilizada por Murilo e a usada pelo participante mais à direita do vídeo, em destaque por estar sentado em um banco alto. Murilo usa uma blusa preta escrito “#Imgay” colorido (figura 3), já sinalizando, pelo próprio vestuário, sua orientação sexual e a relação com o ambiente online, representado pelo uso de hashtag, muito comum nesses espaços digitais. Representar, já pela roupa do participante central do vídeo, a orientação sexual é um importante demarcador em relação ao tema e o que o espectador pode esperar do vídeo.

Figura 3: Roupas de Murilo apontam sua sexualidade



Fonte: Reprodução YouTube

O outro participante está com uma blusa branca com uma faixa colorida das cores do arco-íris, que simbolizam o movimento LGBT, com a palavra “missing”, ou seja, ausente (figura 4). Importante ressaltar, também, que quando se dá o foco a esse participante, destacando a vestimenta e sua participação, ele está com uma feição séria, sisuda, sem sorrir. Considerando o sorriso enquanto um elemento de leveza, afeto e conexão, além de concordância, representar a ausência com a seriedade ou a ausência de significantes de felicidade é uma forma de representar o que a invisibilização midiática pode repercutir e o que essas masculinidades ali presentes podem representar.

Essa invisibilização também é pauta do debate empreendido no vídeo, não do ambiente online ou da plataforma do *YouTube* em si, mas como os próprios participantes silenciavam ou escondiam sua orientação sexual ou como ela é silenciada no debate de masculinidades negras. Esses dois pontos de atenção nos guiam na construção da identidade gay e bissexual e a importância de se demarcar visualmente sobre o que se trata o produto audiovisual, como marca identitária.

Figura 4: Blusa de participante indica ausência do movimento LGBT



Fonte: Reprodução YouTube

Para além desses dois pontos de atenção, a marca racial também é importante foco de análise do vídeo. Ainda que com cores discretas, outros elementos visuais e característicos dos próprios participantes funcionam como exemplo ilustrativo sobre a masculinidade negra, principalmente os cabelos.

A diversidade de cabelos crespos e cacheados, com diferentes penteados, é o que se destaca no vídeo quando se aborda a questão racial. *Black Powers*, trança, *dreads* e cabelos cacheados volumosos são marcas do vídeo que demarcam a relevância de usar o cabelo como uma forte marca da identidade negra a partir do primeiro contato visual. Ressalta-se, aqui, o papel importante que o cabelo crespo e cacheado representa para o movimento negro, enquanto símbolo de resistência e empoderamento.

A edição de imagem corrobora para essa valorização. Ao final do vídeo, enquanto Murilo fala da importância de se debater questões raciais na comunidade LGBT, a câmera faz uma espécie de giro no ambiente, com foco em cada participante do vídeo, em especial nos cabelos e outros traços marcantes de cada um enquanto reconhecimento da negritude.

Esse apontamento presente no final do vídeo revela mais relações com o tema, indicando sua pluralidade e relevância, do que, necessariamente, a forma como se vestem, como se observa em outros produtos audiovisuais.

Postura, gestos e a imposição de sensibilidade de masculinidades negras

O frame inicial do vídeo, que o representa enquanto imagem estática, apresenta uma espécie de sinopse acerca dos gestos e posturas presentes no vídeo e como sua diversidade aponta para a construção da narrativa. Na foto (Figura 2), podemos ver, à frente e ao centro da imagem, um rapaz com as mãos em contato simulando uma pose de oração. Ainda que não seja um ponto de debate deste vídeo especificamente, a imagem angelical que faz referência à religião guarda relações subentendidas entre a homossexualidade e a bissexualidade e o que a Igreja, enquanto instituição independente da religião específica, considera como pecado. Ademais, o quanto essas pessoas ali presentes e representadas podem exercer o papel simbólico da pureza como outras que, hegemonicamente, ilustram essa imagem.

Outro ponto importante de se destacar enquanto elemento de análise multimodal presente em todo o vídeo é a proxêmica, a distância entre os participantes. Aglomerados, eles estão muito próximos uns dos outros, por vezes abraçados ou com toque de carinho representado pela mão na perna da pessoa ao lado ou outra demonstração de afeto. Em alguns momentos, essa proximidade se aflora e é manifestada em abraços de acolhimento e apoio entre os participantes (Figura 5).

Figura 5: Participantes se abraçam em sinal de apoio e afeto



Fonte: Reprodução *YouTube*

Importante ressaltar que os abraços e outros momentos de troca de carinho e afetividade, quando se tratam de maneira geral envolvendo mais de dois participantes, são em direção única e centralizante, orientando nosso olhar ao meio do ambiente visual, culminando no destaque a Murilo. Além dessa centralização imagética, a imagem também sugere espécie de coroação do que se disse, uma vez que é em seguida a alguma fala conclusiva ou de efeito proferida pelo proprietário do canal. Além, óbvio, de se dar o foco para o anfitrião, é interessante estabelecer a relação de centralidade de afeto quando ele é unido: há uma busca por uma referência, que sirva de âncora ou base para todas as masculinidades negras baseadas na sexualidade que o cercam.

Os gestos interacionais e efusivos são os mais representativos nesse vídeo. Essa interação é significativa, na medida em que vai na contramão do estereótipo de homem negro no sentido de virilidade, dureza e não demonstração de sentimentos. Já nos gestos efusivos, como de comemoração ou de alegria extrema, denotam, principalmente, a liberdade pela qual lutam e da qual se orgulham. Sentir-se livre e à vontade para fazer esses gestos expansivos e exagerar nos sentimentos e sensações que os atravessam são aspectos que os colocam em comunidade e união. Todas essas discussões e reflexões

estão presentes não só no discurso verbal, mas na multimodalidade que ultrapassa a linguagem visual, mas considera sua relação com espaço, entre os envolvidos no debate e as escolhas de edição do que se mostra.

A partir das características lingüísticas multimodais e de masculinidades aqui apresentadas, percebemos que os vídeos aqui mostrados contribuem para a formação do **conhecimento** acerca do tema, de modo amplo e subjetivo, a partir da co-construção do que se debate. Conhecimento esse que se baseia nas **informações** ali apresentadas a partir de cada experiência pessoal. Tais relatos nos indicam frentes de informação para a construção da pluralidade da realidade.

Fazer vídeos é, também, marcar **presença** não só no ambiente digital que busca ocupar, mas também no tema do debate ali empreendido. Mostrar-se é mais do que levantar a discussão pretendida; é, também, se colocar como parte da problemática e não fugir das responsabilidades imputadas a essas pessoas. A partir dessa presença digital e social, criam, então, mecanismos de **defesa**, tanto midiática quanto social. Midiática pois pode usar os produtos audiovisuais como argumentação de defesa do idealismo que acredita e prega. Social, uma vez que os vídeos incentivam o debate e a mudança social a partir da interação presente tanto no vídeo quanto nos assuntos ali atravessados. Os discursos verbais e não-verbais, portanto, servem como âncora para as masculinidades que visam representar e reverberar.

Por fim, todas essas representações simbolizam a **resistência** que se é debater e repensar as masculinidades negras em uma sociedade pautada pela branquitude que sofre as consequências do imperialismo da masculinidade hegemônica. Assim, a própria produção do vídeo se firma como resistência midiática, na medida em que foge da padronização da representação das masculinidades negras, e na resistência linguística, uma vez que quebra o paradigma imposto socialmente criado pelas masculinidades brancas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com este trabalho, esperamos contribuir com novas perspectivas metodológicas que considerem não só aspectos teóricos que amparam a metodologia considerada

clássica, mas que também levem em considerações aspectos sociais como caminho de análise dos objetos de estudo. Mais do que tema de pesquisa, discussões como as masculinidades podem guiar metodologicamente um estudo para que ele seja mais aplicado, prático e plural.

Como sugestões de outras análises a serem empreendidas a partir da proposta metodológica aqui desenhada, indicamos a aplicação em outros produtos audiovisuais focadas em narrativas negras. Por exemplo, filmes cuja centralidade é em masculinidades negras e como elas são trabalhadas nesse contexto.

No âmbito nacional, sugere-se a aplicação em filmes, como *Ó Paí Ó*, *Madame Satã* e *Marte Um*, por exemplo. Essas obras mostram a intersecção entre raça e classe social, o que suscita novas interpretações e possibilidades de análise multimodal com a expressão e produção de sentido de suas respectivas masculinidades. Outra possibilidade de produto audiovisual é série ficcional, como, em âmbito internacional, *This Is Us*, em que se reflete a construção da masculinidade do personagem Randall, a partir de sua raça em uma casa de brancos. Nesse cenário, a masculinidade negra é projetada a partir da força em oposição ao que a branquitude familiar vive, o que pode gerar discussões e reflexões acerca das expressões dessas masculinidades por meio dos variados modos de linguagens.

A partir da análise aqui sugerida, podemos perceber a naturalidade com que os modos se conectam e interligam, o que possibilita maior proximidade com a realidade na qual os participantes vivem, considerando o que os formam enquanto homens negros e as experiências por eles sentidas como gays e bissexuais, como observado no segundo vídeo aqui descrito. A relação de afeto e pertencimento só é possível interpretar a partir da interconexão entre o gesto de proximidade, as falas que se cruzam e provocam a identificação, a proximidade entre eles e o que visam representar a partir do que vestem e de como se comportam entre os seus e na frente das câmeras, principalmente em momentos de maior naturalidade e espontaneidade.

Produzir um conteúdo discursivo complexo, que busca representar outros tipos de masculinidades, já é uma forma de se portar como resistência social e midiática. Essa característica é, então, potencializada pelas masculinidades negras diversas que os produtores desses conteúdos visam representar e viver, a partir das múltiplas

possibilidades que a multimodalidade indica. Com essa base analítica, firmamos uma possibilidade metodológica que considera a triangulação do enredo de multimodalidade, ocupação de espaços e masculinidades, que amparam e se firmam como práticas midiativistas e percurso metodológico possível de materiais complexos.

REFERÊNCIAS

- BOLA, JJ. **Seja homem: a masculinidade desmascarada**. Porto Alegre: Dublinense, 2021.
- CÂMARA, Marco Túlio. O poder da voz no ciberespaço: o impacto político-social do projeto Creators for Change. **Revista Brasileira de Humanidades Digitais**, v. 1, p. 17-35, 2021.
- CÂMARA, Marco Túlio. **"Ouçam as bichas pretas": a multimodalidade na construção de masculinidades pretas e as produções de sentidos midiativistas em vídeos no "YouTube"**. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP, 2023.
- CONNELL, Robert. Políticas da masculinidade. **Revista Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 185-206, jul./dez.1995.
- IEDEMA, Rick. 2001. Analysing Film and Television: A Social Semiotic Account of 'Hospital: An Unhealthy Business'. In VAN LEEUWEN; JEWITT (orgs), **The Handbook of Visual Analysis**, 1edition. Los Angeles, Calif.: SagePublicationsLtd.
- MACHIN, David; VAN LEEUWEN, Theo. Multimodality, politics and ideology. **Journal of Language and Politics** 15 (3): 243–258, 2016.
- NORRIS, Sigrid. **Analyzing Multimodal Interaction: A Methodological Framework**. Londo/New York: Routledge, 2004.
- VAN LEEUWEN, Theo. Parametric Systems: The Case of Voice Quality. In: JEWITT, Carey (org.) **The RoutledgeHandbookof Multimodal Analysis**, 2 edition. London New York: Routledge, 2016, p. 76–86.

COMUNICAÇÃO, CARTOGRAFIA E TENSIONAMENTOS: UMA EXPERIÊNCIA DE PESQUISAR MASCULINIDADES NEGRAS HOMOAFETIVAS NO INSTAGRAM

GEOVANE PEREIRA DA SILVA ⁷⁶

RESUMO

As inquietações de como produzir ciência sem tornar sujeitos em objetos é algo contemporâneo. Isso deve ser um exercício para nós pesquisadoras e pesquisadores do campo da Comunicação. Nessa direção, este trabalho buscou realizar tensionamentos na orientação metodológica cartografia pensada por Gilles Deleuze e Félix Guattari (2011) para formular estratégias de observação e descrição para discutir masculinidades negras homoafetivas no *Instagram*. Isso sinalizando tal produção com a presença do sujeito-pesquisador-pesquisado (homem negro e bissexual) como participante do território-objeto estudado. Para tanto, a inspiração para esta postura teórico-metodológica está em Lélia Gonzalez (1979, 1984, 1988, 2018) entre outras autoras e autores negras(os). Aqui, trago a trajetória metodológica das escolhas e estratégias que orientaram a construção e os tensionamentos da minha pesquisa de mestrado. Para tal, considero que a cartografia na Comunicação nos ensina a ouvir os dados coletados e/ou produzidos a partir da relação sujeito-pesquisador e território-objeto.

Palavras-chave: Comunicação; Cartografia; Masculinidades negras homoafetivas; Instagram.

ABSTRACT

The concerns about how to produce science without turning subjects into objects is a contemporary issue. This should be a fundamental exercise for researchers in the field of Communication. In this context, this study sought to apply methodological tensions to the cartographic approach developed by Gilles Deleuze and Félix Guattari (2011) in order to formulate observation and description strategies for discussing Black homoaffective masculinities on Instagram. This approach highlights the inclusion of the researcher-subject (a Black and bisexual man) as an active participant in the studied territory-object. The theoretical and methodological stance of this work is inspired by Lélia Gonzalez (1979, 1984, 1988, 2018) among other Black authors. Here, I present the methodological trajectory, choices, and strategies that guided the construction and critical exploration of my master's research. To this end, I consider that cartography in Communication teaches us to listen to the data collected and/or produced through the relationship between the researcher-subject and the territory-object.

Keywords: Communication; Cartography; Black homoaffective masculinities; Instagram.

RESUMEN

Las inquietudes sobre cómo producir ciencia sin convertir a los sujetos en objetos es una cuestión contemporánea. Esto debe ser un ejercicio fundamental para nosotras y nosotros, investigadores del campo de la Comunicación. En esta dirección, este trabajo buscó realizar tensiones en la orientación metodológica de la cartografía propuesta por Gilles Deleuze y Félix Guattari (2011) para formular estrategias de observación y descripción que discutan las masculinidades negras homoafectivas en Instagram. Esta orientación destaca la inclusión del sujeto-investigador (un hombre negro y bisexual) como participante activo en el territorio-objeto estudiado. La postura

⁷⁶ Doutorando em Comunicação. Jornalista. Universidade Federal do Ceará (UFC). Fortaleza. Ceará. Brasil. geovane@ufpi.edu.br.

teórico-metodológica de este trabajo se inspira en Lélia Gonzalez (1979, 1984, 1988, 2018), entre otras(os) autoras(es) negras(os). Aquí presento la trayectoria metodológica, las elecciones y estrategias que guiaron la construcción y las tensiones de mi investigación de maestría. Para ello, considero que la cartografía en Comunicación nos enseña a escuchar los datos recopilados y/o producidos a partir de la relación sujeto-investigador y territorio-objeto.

Palabras clave: Comunicación; Cartografía; Masculinidades negras homoafectivas; Instagram.

APRESENTAÇÃO

Meu texto está escrito em primeira pessoa. Essa escolha é algo que anseio fazer desde que dei os primeiros passos no mundo da pesquisa. Tal prioridade, carrega traços de desejos, mas, ao mesmo tempo, essa escrita apresenta um caráter de intervenção-política. Ainda preciso dizer que este trabalho constituiu o capítulo metodológico da minha pesquisa de mestrado em Comunicação que discutiu masculinidades negras homoafetivas no *Instagram*⁷⁷.

Partilho que a pulsão para estudar este fenômeno contemporâneo foi a minha vivência como homem negro e bissexual, que me direcionou a questionar o quanto o *Instagram* afetava minha vida social e subjetividade.

Nesta pesquisa, me posiciono como sujeito-pesquisador-pesquisado. Essa escrita em primeira pessoa é inspirada na postura do feminismo negro e, conseqüentemente, em suas estudiosas: o sentir a necessidade de produzir conhecimentos que se movimentam do olhar **com** e não do olhar **sobre**. Ao situar a postura de intervenção-política, explico também que esta pesquisa é de natureza qualitativa. Desse modo, os tensionamentos metodológicos e suas reflexões não tem pretensão de propor padronizações, trazer verdades absolutas ou de não serem contestadas.

Dito isto, apresento inicialmente dados sobre meu território-objeto, o *Instagram*, bem como as justificativas do mesmo e alguns apontamentos para a escolha da metodologia. Para tanto, externo que as práticas, processos e vetores da produção de masculinidades negras homoafetivas no *Instagram* que coloco em jogo como tema central

77 Dissertação defendida em fevereiro de 2023 no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Piauí, intitulada “Masculinidades negras homoafetivas no *Instagram*: uma cartografia da produção de subjetividades pela #negrogay”.

de discussão e reflexão, me convidaram a buscar uma proposta metodológica que me guiasse a trabalhar e compreender sobre produção de subjetividades⁷⁸.

As redes sociais como *Facebook*, *Tumblr*, *Pinterest* e *Instagram* já há pouco mais de uma década fazem parte do dia a dia das pessoas e dos processos de sociabilidade. O *Instagram* surgiu em 2010 e atualmente possui milhões de usuários conectados pelo mundo. A sua principal função é o compartilhamento de imagens e as relações nessa rede social são construídas pelo ato de seguir perfis e/ou ser seguido (acompanhar usuários): como também interagir através dos comandos; *like* (gostar), compartilhar, comentar e salvar o conteúdo publicado. Essa rede social pertence ao conglomerado de tecnologias e mídias digitais *Meta*.

O especialista em segurança cibernética e *marketing online* Matt Ahlgren publicou uma matéria, em fevereiro de 2022, intitulada “40 + *Instagram* estatísticas e fatos para 2022”. Nessa matéria, Ahlgren (2022) reuniu dados de empresas de estatísticas e avaliações técnicas. Também é válido dizer que essas informações são referenciadas na matéria em questão. Segundo esse levantamento de dados, o *Instagram* possui mais de dois milhões de usuários ativos mensais. Ahlgren (2022) aponta que essa quantidade é nove vezes maior que o número de usuários ativos monetários do *Twitter*.

O *Instagram* é um território discursivo-imagético que ocupa um lugar de destaque na sociedade contemporânea, seja pelo número expressivo de usuários e publicações realizadas nessa rede social, seja pelas práticas sociais, comunicacionais, econômicas e subjetivas por ele mediadas. O levantamento de dados feito por Ahlgren (2022) aponta para o rendimento de imagens e vídeos (para isso o autor faz uma comparação com o *Facebook*). As imagens no *Instagram* têm 23% mais engajamento. Por sua vez, os vídeos têm 38% mais engajamento do que no *Facebook*. Ainda no quesito imagem e vídeo, as estatísticas detalhadas por Ahlgren (2022) revelam que fotos são 71.2% de todas as publicações realizadas no *Instagram*, e que os vídeos compõem 16.6% do total do material publicado no *Instagram*.

78 A partir das leituras de Guattari (1992), Deleuze e Guattari (2011) e Guattari; Rolnik (1996), compreendo subjetividades como manifestações que não estão situadas apenas nos sujeitos – individualidade – como gostos, escolhas e comportamentos subjetivos, mas sim, entrelaçamentos com agências coletivas: nos processos de sociabilidades; nas relações econômicas; nas práticas culturais; nos discursos de forma indissociável de todo e qualquer agenciamento dos modos de ser, ver e agir (Silva, 2023).

Esses dados nos são úteis para identificar o *Instagram* enquanto um território predominantemente constituído de fluxos discursivos-imagéticos. Por esse motivo, tomo as publicações no *Instagram* como material de discussões em torno da problemática e objetivo(s) aqui propostos. Nessa direção, apresento a pergunta problema que orientou esta pesquisa: como são produzidas masculinidades negras homoafetivas no *Instagram*?

Por consequente, talhei com objetivo geral: cartografar modos de produção de masculinidades negras homoafetivas no *Instagram* a partir de publicações vinculadas a *hashtag*: #negrogay. Já como objetivos específicos, tracei dois eixos: 1) compreender como os marcadores raça, gênero e sexualidade atravessam as masculinidades negras homoafetivas via *Instagram*; e, 2) discutir sobre as expressões de masculinidades negras homoafetivas forjadas pela interseccionalidade raça, gênero e sexualidade no dispositivo de comunicação *Instagram*.

O *Instagram* quantifica e cria dinâmicas de conexões entre as pessoas que usam as *hashtags* em suas postagens. Nesse ponto, sinalizo para a possibilidade de construir territórios cartografáveis, baseado na perspectiva de Gilles Deleuze e Félix Guattari (2011), que compreendem que tudo que é visível (discursivo-imagético) tem potencial para gerar conhecimento. Outro ponto argumentável sobre aplicação cartográfica se dá pela realização do fluxo de conteúdos realizados no *Instagram*.

Enfatizo novamente que o *Instagram* é uma rede social movida e alimentada por imagens. Por este motivo, realizei a coleta de registros de campo através de capturas de tela⁷⁹ (do conteúdo veiculado a *hashtag* #negrogay), as quais geraram dados para análises. Nesta pesquisa, utilizei o mecanismo *hashtags* como canal para rastrear, coletar e registrar dados para construção do material de discussões. Essa escolha ocorreu devido à dinâmica de circulação de múltiplos perfis e atualização de postagens.

Dessa maneira, adotei a *hashtag* como procedimento de coleta de dados e um dos fundamentos para sustentação da metodologia construída pela cartografia. Explico

79 As telas inteligentes de celulares, computadores, *tablets*, *notebooks*, entre outras interfaces digitais oferecem a possibilidade de fotografar a tela do que está sendo exibida durante o uso de *sites*, aplicativos, redes sociais, etc... Essa operação digital é nomeada do inglês de *screenshot* ou *print*, que numa tradução livre pode ser chamada de captura de tela.

também que não exclui os outros mecanismos de apresentação e interação, pois a *hashtag* direciona as publicações, *feed*, comentários e legendas.

Na estrutura do *Instagram*, os usuários utilizam as *hashtags* em suas publicações para promover engajamento e, ainda, direcionar seu conteúdo para pessoas que busquem ou publiquem questões semelhantes. Desse modo, a *hashtag* possibilita o uso da cartografia de movimentação, singularidades, multiplicidades e (des)territorialidade a serem observadas.

Ainda saliento que através do mecanismo *hashtag* não tem como delimitar um conjunto de material específico a ser encontrado como, por exemplo, apenas fotos, apenas vídeos, apenas comentários (e nem é pretensão do processo cartográfico fragmentar o território-objeto), mas sim tudo que envolva e apareça na busca através da *hashtag*: negro + gay (#negrogay). Esses dois marcadores que orientam a pesquisa, raça e sexualidade, são atravessados pelo gênero e outros marcadores como regionalidade e corporalidades. É importante reafirmar que vídeochamadas, *lives* e *directs* não entram nesse mecanismo e nem tampouco fazem parte do processo cartográfico desta pesquisa.

Ainda nesta apresentação trago alguns aspectos técnicos. O primeiro está atrelado ao delineamento metodológico sobre a escolha de utilizar minha conta pessoal do *Instagram* como perfil-navegador para realização das coletas pela #negrogay e capturas de tela. Essa escolha se deu através da postura e relação de sujeito-pesquisador e sujeito-pesquisado que constitui a perspectiva de pesquisa-intervenção com as questões aqui estudadas. É válido ressaltar que essa escolha está alinhada à fundamentação da cartografia (Deleuze e Guattari, 2011), da inseparabilidade de sujeito-pesquisador e território-objeto, da perspectiva de compreender a produção de conhecimento enquanto uma afetação múltipla, situada e heterogênea.

Sobre o aspecto teórico-metodológico, sobretudo da coleta de dados, é oportuno mencionar que me provoca certo desconforto e conflito é o fato que o processo acadêmico-científico poderia de certo modo tornar os sujeitos produtores de masculinidades negras homoafetivas no *Instagram* em objetos. Isso porque, em certo grau, dizer que os modos de existências expressos no *Instagram* são objetos é tornar esses sujeitos que amam, choram, sorriem, tream e que possuem suas trajetórias de vidas, nomes e sobrenomes em coisas: objetificação. Tal fato se configura em uma questão tênue

e presente nas masculinidades negras. Contudo, penso que é algo estreito, pois o próprio processo de descrever, observar e discutir provoca uma noção de materialização do pensamento.

Com isso, pensar a problemática aqui levantada: "como são produzidas masculinidades negras homoafetivas no *Instagram*?" é propor discussões de rupturas, críticas e possibilidades sobre a realidade social do uso do *Instagram* como um dispositivo de comunicação na contemporaneidade participante da encruzilhada de raça, gênero e sexualidade, ou seja, buscar compreender o jogo das subjetividades (re)construídas e impostas por relações econômicas (capitalismo), culturais (machismo e heterossexualidade) e sociais (racismo e usos tecnológicos) vigentes e normativas nos modos ver e exercer as masculinidades. Dito isto, daqui pra frente, apresento as discussões que construíram a metodologia desta pesquisa.

ENTRELAÇAMENTO E POSICIONAMENTO COM O SUPORTE TEÓRICO-METODOLÓGICO

Antes de tudo, trago minha inspiração sobre o me posicionar teórico-metodológico em Lélia Gonzalez (1979, 1984, 1988, 2018). Gonzalez, penúltima filha de 18 filhos, nascida em Belo Horizonte, com filiação de pai negro, Acácio Joaquim de Almeida, e mãe de ascendência indígena, Urcinda Serafim de Almeida, teve acesso à educação e se tornou professora licenciada em Filosofia e História, antropóloga e mestra em Comunicação. Ela foi uma grande ativista e representante política sobre o debate do racismo, sexismo e educação entre as décadas de 70 a 90 no Brasil e fora do país.

Gonzalez (1979, 1984, 1988, 2018) é uma potência intelectual brasileira. Ela construiu uma base de reflexões críticas sobre as relações raciais no Brasil: através da corrente marxista (articulando o lugar dos sujeitos no sistema capitalista brasileiro). Seu trabalho teve como pauta as disputas de classe em diálogo com os fatores raça e sexo, com discussões de psicanálise em Freud e Lacan⁸⁰, para pensar tais questões por meio do contexto histórico-cultural do Brasil enquanto categorias políticas.

80 "E, se levamos em conta a teoria lacaniana, que considera a linguagem como um fator de humanização ou de entrada na ordem da cultura do pequeno animal humano, constatamos que é por esta razão que a

Conheci essa importante figura através de entrevistas de filósofa brasileira e feminista negra Djamila Ribeiro, em meados de 2017, quando a mesma ganhou notoriedade na mídia e no meio acadêmico com a discussão e lançamento do seu livro “Lugar de Fala”. Desde então, iniciei leituras de Lélia Gonzalez e outras autoras e autores como Kimberlé Crenshaw, Patricia Hill Collins, bell hooks, Carla Akotirene, Abdias Nascimento, Stuart Hall, Silvo Almeida dentre outras(os). O conjunto dessas(es) pensadoras(es) me possibilitou um letramento epistêmico e teórico-metodológico para abordar as relações raciais em sua complexidade estrutural, histórica, cultural, econômica e social, bem como me inspiram enquanto um jovem pesquisador.

Gonzalez (1979, 1984, 1988, 2018) teceu e se posicionou na categoria político-cultural amefricanidade. Nas palavras de Gonzalez (1988, p. 76-77), sobre amefricanidade:

As implicações políticas e culturais de categoria de *Amefricanidade* (“*Amefricanity*”) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais aprofundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA e como um todo (Sul, Central, Norte e Insular). Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de *Amefricanidade* incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como a: Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos yorubá, banto e ewe-fon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica. Desnecessário dizer que a categoria *Amefricanidade* está intimamente relacionada àquelas de *Panafricanismo*, “*Négritude*”, “*Afrocentricity*”, etc. Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. Portanto, a América, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos.

cultura brasileira é eminentemente negra. E isto, apesar do racismo e de suas práticas contra a população negra, enquanto setor concretamente presente na formação social brasileira (Gonzalez, 2018, p. 41).”

Segundo Gonzalez (1988), esse complexo agrupamento de sujeitos e fatores, a amefricanidade, alcança e designa toda a descendência de africanos de diversos países trazidos pelo tráfico negreiro à América. A mesma, hoje, exerce um papel crucial nas experiências desses sujeitos em diáspora. Para a autora, o ponto que converge em meio às diferentes sociedades em que foram alocados e se desenvolveram esses sujeitos é o racismo enquanto um modelo de dominação, elaborado a partir de um pensamento ariano⁸¹ que age desde os níveis de pensamento até as diversas e diferentes instituições das sociedades.

Gonzalez (1988) aponta que a configuração das divisões geográficas, o uso da linguagem e a necessidade de uma centralização de países Ladinos⁸² colonizados por países ibéricos (luso-espanhol) direcionam para uma ordem inconsciente vinda de origens europeias e brancas (a partir de suas formações históricas) no sentido de não reconhecer os povos dominados como construtores de relevância das sociedades colonizadas. Sendo assim, essa constatação não afeta a formação apenas de pessoas pretas e pardas, guiadas pela configuração do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), mas a todos ladinoamericanos (Gonzalez, 1988).

Nessa direção, vejo potência epistêmica no **pretuguês** que Gonzalez apresenta, para falar de mim, ou melhor dizer, de nós negros, como uma forma de construir materializações de conhecimento que desbundem com o poder dominante. Conforme Gonzalez (1984, 1988), os falares africanizados nos diferentes países da América têm suas semelhanças. O que a autora chama de **pretuguês** é a marca da africanização do

81 Esse termo utilizado pela autora refere-se à composição da ideologia de embranquecimento que se trata de um conjunto de fatores e sub-condicionamentos sócio-históricos, culturais, científicos, religiosos, políticos e econômicos no contexto ocidental que pressupõe uma suposta superioridade de pessoas brancas europeias sobre pessoas negras.

82 Gonzalez (1988) compreende uma América Africana porque, na ausência de uma latinidade, teve seu “t” trocado pelo “d” para assim poder assumir o seu nome *América Ladina*. “[...] Lélia Gonzalez, pensadora brasileira que reposicionou a região colonizadora. *América Ladina*, criticando o monoculturalismo epistêmico dos Estados Unidos. A amefricanidade proposta por Lélia Gonzalez, na década de 1980 e, em seguida, a abordagem decolonial, consolidada nos anos 2000 de modo cabal, através de Maria Lugones, pensadora argentina, criticam a postura missionária da civilização ocidental – metodologicamente interseccionam as estruturas de raça, gênero, sexualidade, nação e classe, estabelecendo coro latino-americano contra o colonialismo, imperialismo e monopólio epistêmica ocidental. As duas concepções rompem ficções do discurso hegemônico estadunidense que vê a “América” com um capitão salvador do resto do mundo, e não calha de sê-lo, nem no item Norte Global, segundo Lélia Gonzalez, voz desobediente nas Ciências Sociais, expositora do sexismo e racismo na cultura brasileira (Akotirene, 2019, p. 32-33).”

português no Brasil, lembrando que os colonizadores chamavam os africanos escravizados de “pretos” e de “crioulos” (os nascidos no Brasil).

Com a concepção de amefricanidade posso pensar as relações geográficas em confluências com os modos de existência e experiências negras em diásporas. Localizo este estudo — a produção de masculinidade negras homoafetivas no *Instagram* — como um território existencial complexo, tensionando tal questão, como aponta Gonzalez (1988): uma categoria político-cultural imbricada em processos históricos e sociais em que raça, gênero e sexualidade estão em jogo.

Para tanto, o território é um espaço subjetivo e em movimento. Ele é um conjunto de comportamentos, representações, espaços sociais, culturais, linguísticos com demarcação temporal, ou seja, situado no tempo e espaço, conforme salientam Deleuze e Guattari (2011) e Guattari e Rolnik (1996). Desse modo, este estudo parte da compreensão do *Instagram* como vetor dos processos de produção de subjetividades no contemporâneo. Assim, explorar o uso das experiências de homens negros homoafetivos via *Instagram* é pensar em processos de produção de territórios de existências.

A historiadora norte-americana Joan W. Scott (1998) auxilia a pensar a experiência como parte da reflexão teórico-metodológico nesta pesquisa. Scott (1998) inicia seu texto apresentando Samuel Delany como homossexual, negro, escritor de ficção científica. Além disso, apresenta seus escritos e experiências na autobiografia: *The motion of light in water: Sex and Science Fiction Writing in the East Village*⁸³ de 1988. Nessa obra é ressaltada a demanda de escrever sobre a história da diferença, temática de discussão da autora. Para tanto, Scott (1998) realiza um deslocamento da noção canônica de evidência do campo da História, movendo de um pensar ortodoxo para um pensar sobre a diferença⁸⁴ como um instrumento de documentação.

83 Tradução livre: “O movimento da luz na água: sexo e ficção científica escrevendo no East Village”.

84 “É precisamente esse tipo de apelo à experiência como evidência incontestável e como um ponto originário de explicação - como um fundamento sobre o qual a análise se baseia - que enfraquece a investida crítica das histórias da diferença. Ao permanecer dentro da estrutura epistemológica da história ortodoxa, esses estudos perdem a possibilidade de examinar aquelas suposições e práticas que excluam considerações acerca da diferença. Tomam como evidentes as identidades daqueles/as cujas experiências estão sendo documentadas. e. assim, naturalizam suas diferenças. Localizam a resistência fora de sua construção discursiva, e reificam o agenciamento como um atributo inerente aos indivíduos, e dessa forma o descontextualizam. Quando a experiência é considerada como a origem do conhecimento, a visão do sujeito individual (a pessoa que teve a experiência ou o/a historiador/a que a relata) torna-se o alicerce da evidência sobre o qual se ergue a explicação. Questões acerca da natureza construída da experiência, acerca de como

A autora aponta que a noção de evidência é ambígua nesse campo, pois as narrativas de “evidências” estão geralmente relacionadas a interpretações dominantes. Em outras palavras, o olhar “do outro”, a possibilidade de poder representar “o outro”, ao presumir que os fatos da história falam por si só (Scott, 1998), implicam numa ideia de oposição natural e/ou estabilização de convecções sociais. Um exemplo é a tensão entre homossexualidade e heterossexualidade, na qual ambas são situadas em regras sociais e sistemas ideológicos cujas as categorias (homossexual/ heterossexual, homem/mulher, branco/negro/ etc...) são operadores que significam mediante a origem e causas veiculadas ao sujeito. Com isso, podemos observar agenciamentos nos modos de ver e criar do “outro” a partir das “categorias do sujeito”.

Delany e sua experiência em uma sauna na década de 60 é um eixo de diálogo e explicação desta perspectiva de história da diferença. Sobre isso, Scott (1998, p. 19) discorre:

Ao escrever sobre a sauna, Delany não procurava ‘romantizar aquela época transformando-a em cornucópia de abundância sexual’, mas sim quebrar um silêncio público absolutamente sancionado’ nas questões de prática sexual, revelar algo que existia, mas que fora suprimido.

Narrativas de “seres pervertidos”, “desviados” e “isolados” são modos de representar sujeitos homossexuais e suas práticas sexuais. Mas na visão de Delany (Scott, 1998), isso se configura como um caminho de possibilidades de consciência política e identitária de compor um movimento, e mesmo que essas narrativas subterrâneas e de silêncios impostos sobre a diversidade de práticas sexuais humanas sejam postas, o movimento se torna visível e quebra o silêncio.

Nas discussões acima apresentadas por Scott (1998) é interessante perceber que as práticas sexuais postas pela experiência de um sujeito homossexual direcionam a agenciamentos de visibilidades e outros modos de compreender homoafetividades. Isso, num contexto de hegemonia branca e de classe média, produz significações e representações de poder ser desejado, amado ou sexualizado. Tal fato se aproxima de

os sujeitos são, desde o início, constituídos de maneiras diferentes, acerca de como a visão de um sujeito é estruturada - acerca da linguagem (ou discurso) e história – são postas de lado. A evidência da experiência, então, torna-se evidência do fato da diferença, ao invés de uma maneira de explorar como se estabelece a diferença, como ela opera, como e de que forma ela constitui sujeitos que vêm e agem no mundo” (Scott, 1998, p. 25-26).

agenciamento das relações de categoria sociais, normativas e/ou marginalizadas. De acordo com Scott (1998, p. 44):

A questão da representação é central às memórias de Delany. É uma questão de categorias sociais, compreensão pessoal e linguagem, todas as quais estão inter-relacionadas, e nenhuma das quais é, ou pode ser, um reflexo direto das outras. O que significa ser negro, gay, escritor, ele pergunta: existe um domínio da identidade pessoal fora das restrições sociais? A resposta é que o social e o pessoal estão imbricados um no outro e que os dois são historicamente variáveis. Os significados das categorias da identidade mudam, e, com eles, as possibilidades para se pensar o “*self*”.

Para tanto, a autora defende que a evidência da experiência ganha força enquanto referencialidade. E, ao dialogar com a memória de Dalany, observa que a obra e as descrições que nela estão, funcionam como documentação de existências de instituições, sujeitos e grupos com possibilidades de variedade e multiplicidade de tornar histórico o que ficou fora da história. E isso tudo, na avaliação de Scott (1998), direciona a existências de práticas e valores alternativos que desmentem construções hegemônicas e construções sociais estabelecidas.

A partir de Scott (1998) é possível pensar que os sujeitos em um tempo e espaço produzem significações para categorias sociais pela diferença. Para Scott (1998), o gênero, a raça e a classe social são categorias sociais e constituídas/fundamentadas por relações de poder. Essas podem trazer identificações para sujeitos que compartilham dessas categorias sociais, porém cada um desses sujeitos representa a multiplicidade de suas experiências. Nessa perspectiva, a autora compreende a importância de se recorrer à experiência como origem e evidência para análises. Conforme Scott (1998, p. 301-302, [sic], grifos meus):

Tomam como auto-evidentes as identidades daqueles cuja experiência está sendo documentada, e, dessa forma, tornam naturais suas diferenças. Estes estudos localizam a resistência fora de sua construção discursiva e retificam a **representação [agenciamento]** como um atributo inerente aos indivíduos, descontextualizando-a. Quando a experiência é tomada como a origem do conhecimento, **a visão do sujeito** (a pessoa que teve a experiência ou o historiador que a reconta) torna-se o suporte da evidência sobre a qual a explicação é elaborada. Questões sobre a natureza construída da experiência, **como assuntos**

são construídos como diferentes, como a visão de alguém é estruturada - sobre linguagem (discurso) e história – são deixadas de lado. A visibilidade da experiência se torna então evidência do fato da diferença para o fato da diferença, em vez de se tornar uma forma de explorar como a diferença é estabelecida, como ela opera, e como e de que maneira constitui sujeitos que veem e atuam no mundo.

Nesse sentido, entendo a experiência como um processo de construção de sujeitos no qual as relações sociais, as condições materiais, as individualidades e as discursividades produzem conhecimentos. Neste ponto, argumento que esses jogos de práticas coercivas na produção de masculinidades podem ser visualizados no *Instagram*.

Sendo assim, a configuração da estrutura digital, os formatos de foto e vídeos de publicação na rede social, as aplicações de edições — por exemplo, os filtros da câmera do *Instagram* possibilitam suavizar e afinar o traços físicos e clareia a cor da pele —, as relações algorítmicas — ao curtir, comentar, salvar ou compartilhar conteúdos e *links* na rede social —, subjetivas e os interesses econômicos e políticos participam da formação das categorias sociais para os sujeitos: do individual ao coletivo, os quais geram efeitos de diferença que viabilizam o que se narra, como se narra, e o que/quem é narrado como “o outro”.

Explicada minha inspiração da experiência como produção de conhecimento pela encruzilhada⁸⁵, como também apresentada uma reflexão sobre experiência com Scott (1998), é que me direciono à emergência em buscar meios de discutir a produção e as práticas de masculinidades negras homoafetivas na contemporaneidade, em que as experiências e interseccionalidades sejam orientações para um caminho teórico-analítico fértil.

Dito isso, um ponto importante a sinalizar sobre esta pesquisa é o uso de imagens capturadas no *Instagram*, as quais compõem este território-objeto e mapa-pesquisa. Para tanto, é necessário explicitar o documento que regulamenta o uso de imagens em pesquisas científicas no Brasil, especificamente para as Ciências Humanas e Sociais (CHS), que é a Resolução nº 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde.

85 Em minha dissertação, na discussão sobre gênero, convido Exu para ser uma inspiração para pensar a produção de masculinidades negras homoafetivas. “Desse modo, assumo uma postura interseccional para tecer ideias/noções sobre masculinidade negras que não criem hierarquia do ser homem, do ser negro, do ser que deseja, mas sim uma encruzilhada em que esse ser é marcado pelas experiências de raça, gênero e sexualidades” (Silva, p.74, 2023).

Essa resolução considera e permite o uso de material imagético em pesquisas desde que contribuam para o desenvolvimento humano que contempla as esferas sociais e culturais seguindo a ética e procedimentos científicos. Nossa pesquisa não provoca a violação dos sujeitos reproduzidos nas imagens, pois todas as capturas de tela registradas ao longo do processo cartográfico (procedimento científico) foram feitas em perfis públicos (informações identificáveis) e não alterou o que se foi coletado (capturas de tela).

Aqui, invoca-se o agir ético do pesquisador e o respaldo do uso das imagens dos participantes através da seguinte relação. Para tal, esta pesquisa se ampara em suportes teórico-metodológicos e técnicas científicas. O processo de análises busca uma reflexão para as CHS, especificamente para o campo da Comunicação, com enfoque nas subjetividades e nos usos de dispositivos de comunicação. Assim, esta pesquisa contempla e respeita as diretrizes que são propostas na Resolução nº 510/2016 do CNS.

Também é válido explicar que no *Instagram*, ao realizar o cadastro para criar um perfil, o usuário aceita os Termos de Uso e a ele são explicitadas as normativas de uso dessa rede social. Ao se tornar um usuário do *Instagram*, os sujeitos podem ter sua conta privada ou pública. Na opção privada, é possível restringir os usuários que podem ter acesso às suas publicações para quem ativa o modo privado, isso através do mecanismo de aceitar ou recusar a solicitação de alguém como seguidor que poderá acompanhar publicações e interagir no perfil privado. Já a opção da conta pública, deixa a possibilidade de compartilhamento aberto para quem desejar visualizar e compartilhar todo conteúdo dentro dos Termos de Uso do *Instagram*. Dessa maneira, deixo em evidência que o material coletado e exposto (capturas de tela) na pesquisa foi realizado em contas públicas.

ACOMPANHAR PROCESSOS: FERRAMENTAS E EIXOS DE ANÁLISES PARA CARTOGRAFAR

É preciso destacar que a produção de subjetividade é algo que não tem fixação. Tal fenômeno está a todo momento se movimentando. Deleuze e Guattari (2011) dão as operações iniciais para o uso da orientação cartográfica como uma base teórico-epistemológica para a pesquisa. Porém, é partir das leituras de Guattari e Rolnik (1996), Rosário (2008), Costa (2014), Rolnik (2016), Rosário e Coca (2018), Barros e Kastrup

(2020), Kastrup (2020), Alvarez e Passos (2020), Passos e Eirado (2020) que visualizo e construo os procedimentos metodológicos.

Esses autores e autoras dialogam com Deleuze e Guattari (2011) e formulam “pistas” para cartografar. Os(As) mesmos(as) salientam que não tem como fixar um manual. Porém, existe uma concordância sobre o uso do diário de campo como uma ferramenta produtiva no processo de cartografar. Aqui, o diário de campo é tomado como ferramenta de registros e material de análises, seguindo a proposta de antimétodo. Com essa ferramenta, o cartógrafo data todas as experiências, informações, afetações, transformações e observações que o mesmo apreende na relação com o território.

Com o uso (e periodicidade estabelecida pelo cartógrafo), o diário de campo possibilita registros e a construção de dados para análises e outras articulações. Outubro de 2021 foi o marco inicial do meu processo de registros, realizando mensalmente capturas de tela e registros em diários de campo. Inicialmente tive como pretensão cartografar um ano de #negrogay, o qual iria delimitar-se a 2022, dando ênfase aos meses de junho, por celebrar mundialmente o mês do Orgulho LGBTQIAP+⁸⁶ e o mês de novembro, por ser reconhecido no Brasil como o mês da Consciência Negra. Iria tomar essas datas como estratégicas, partindo do pressuposto de movimentações políticas e identitárias.

Contudo, percebi após alguns meses que manter este pressuposto seria algo danoso para a proposta: acompanhar processos. Como também estaria limitando a própria aplicação metodológica ao negar o processo cartográfico e registros dos meses iniciados em 2021. Ainda a partir dos(as) autores(as) supracitados(as), compreendo como “regra” do procedimento metodológico realizado pelo cartógrafo o contínuo *exercício de observar, registrar e refletir* sobre o que é encontrado e afetado pelo território-objeto, pois, a paisagem é construída na medida em que se caminha pelo território.

Desse modo, não tem como parar um processo. Ele se movimenta independentemente da vontade do cartógrafo, ou seja, circunstâncias poderão afetar a construção do mapa (análises). A capacidade de flexibilidade e de tomadas de decisões

86 Esta sigla representa a luta política e social da comunidade formada por pessoas que se identificam e expressam nas seguintes orientações sexuais e identidades de gênero: Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Transgênero, Queer/Questionando, Intersexo, Assexuais, Arromânticas, Agênero, Panssexuais, Polisssexuais, Não-binárias e mais expressões de gênero e orientações sexuais.

devem estar alinhadas ao foco que orienta a construção do mapa para não se perder do objetivo central da pesquisa.

Nesse sentido, prossegui com o processo de coletas e de registros mensais durante o ano de 2022. A partir dessa datação, tomei como pretensão encerrar em outubro de 2022 o procedimento de coleta, para assim, obter o quantitativo de um ano de registros: pois o marco inicial da pesquisa foi outubro de 2021. Contudo, em julho de 2022, ao integralizar 10 meses de coletas e registros — com exceção do mês de abril de 2022. Nesse mês não realizei coleta, apenas monitoramento da *hashtag* #negrogay, quando encerrei o procedimento de coletas. Portanto, o processo cartográfico estava com 10 meses de coleta e registros já contabilizava um volume de 1.221 mil capturas de tela.

Para tal, é importante afirmar que a coleta aqui realizada foi operacionalizada de modo manual, ou seja, sem o recurso de *sites*, aplicativos ou sistemas de coleta de dados. Isso foi pensado de forma estratégica e qualitativa, visando a apreensão da produção de masculinidades negras homoafetivas no *Instagram* através de um perfil comum: um sujeito que faça uso da rede social no dia a dia e tenha as afetações de práticas sociais, comunicacionais e subjetivas emergidas no território-objeto.

Assim, em decorrência da não utilização de algum sistema artificial de coleta e seleção para as capturas, considerei um volume grande a ser organizado. Por isso que não segui com a pretensão em realizar um ano de registros. Além disso, a própria posição de reflexão do processo cartográfico propõe a relação de rastreio, captura e seleção do material (*corpus*), ou seja, o que permanece ou é excluído do mapa-pesquisa atendendo ao objetivo que orienta o estudo. Confira o fluxo do uso de publicações conectadas a *hashtag* #negrogay durante o processo cartográfico:

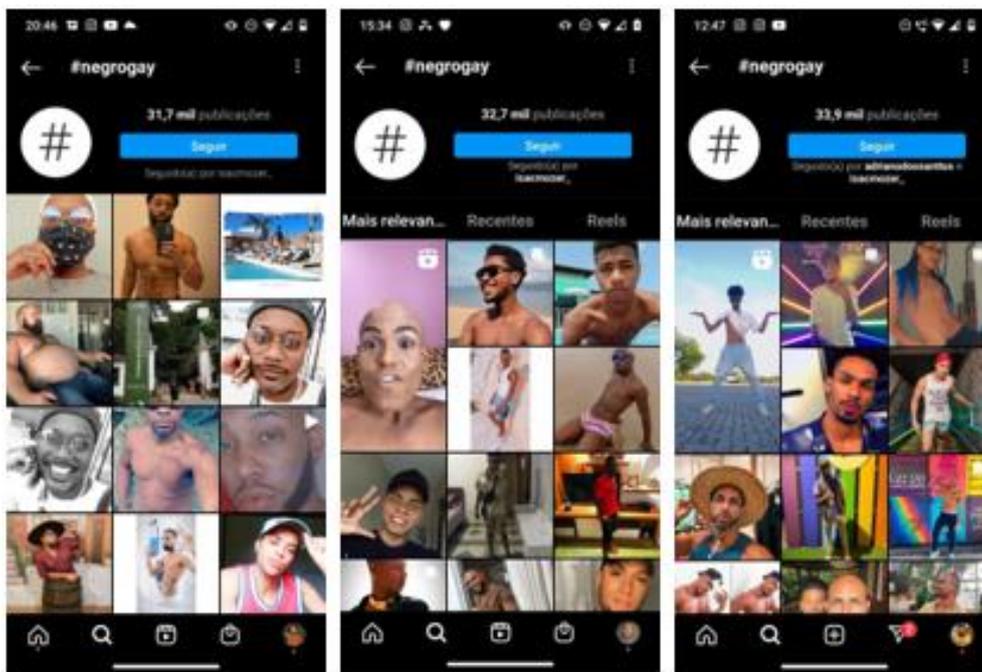
Quadro 01: Números do uso mensal da #negrogay de outubro de 2021 a julho de 2022

Out 2021	Nov 2021	Dez 2021	Jan 2022	Fev 2022	Mar 2022	Abr 2022	Mai 2022	Jun 2022	Jul 2022
30,5 mil	30,6 mil	31,7 mil	33,9 mil	32,7 mil	33,3 mil	33,4 mil	33,8 mil	33,9 Mil	33,7 mil

Fonte direta, 2024.

O Quadro 01 apresentado anteriormente foi construído a partir do material coletado e datado nesta pesquisa. Confira algumas capturas que apresentam o número de uso da #negrogay:

**Imagem 01: capturas da busca #negrogay em sequência - Dezembro (2021),
Fevereiro e Junho (2022)**



Fonte: Reprodução do *Instagram*, 2021, 2022.

Os dados apresentados no quadro exposto aqui servem para perceber a movimentação no uso da *hashtag*, reafirmando o fator de processualidade, o qual não necessariamente tende apenas a crescer, como da transição do mês de janeiro para fevereiro de 2022, quando ocorreu uma queda, e o mesmo aconteceu entre os meses de junho e julho. Não sei explicitar o que causou essas oscilações, mas é notório que a *hashtag* tem uma certa estabilidade no quesito crescimento e periodicidade no uso dela.

Ainda sobre esses dados, há algo interessante a destacar sobre um dos aspectos levantados: em junho, mês alusivo ao Orgulho LGBTQIAP+, poderia ser um mês que a *hashtag* poderia ser mais utilizada. Isso aconteceu de fato. Publicações vinculadas a #negrogay alcançaram 39,9 mil conexões. Porém, em janeiro, houve a mesma quantidade de conexões pela mesma *hashtag*. Isso implica dizer que a especificidade temática de

determinado mês não delimita ou não é o único fator que impulsiona as movimentações de uma *hashtag*.

A seguir apresento o Quadro 02 que foi construído enquanto uma interpretação coletiva que parte da mesma matriz deleuze-guattariana. Para tanto, trata-se de uma apropriação das ferramentas cartográficas escolhidas para esta pesquisa.

Quadro 02: Ferramentas para cartografar

OBSERVAÇÃO

Desenvolvimento dos olhares para o território com sensibilidades, tais como: ver, sentir, ouvir o que o território “está falando”. Esse procedimento é feito de modo participativo, pois é o estar em campo e movimentar por ele que possibilita o desenvolvimento de desestabilizar o território, bem como o desnudamento do cartógrafo de concepções sobre o que se propõe a analisar.

DESCRIÇÃO

O ato de descrever o que se observa em campo é um exercício de visualizar o que se capturou durante a relação com o território.

REGISTRO

O ato de registrar paisagens, falas, imagens, sentimentos, sons, tudo aquilo que é perceptível no território em análise se configura como um procedimento de coleta e arquivamento de dados e informações, os quais irão produzir o material que servirá de base para as discussões e análises.

POSIÇÃO REFLEXIVA DO CARTÓGRAFO

A postura de atenção e mediação durante todos os procedimentos de construção do mapa está ligada ao exercício crítico e reflexivo do cartógrafo. Essa capacidade não é algo dado, mas sim desenvolvida durante o processo de cartografar. Contudo, é necessário deixar em evidência os interesses e as relações com a pesquisa-território, as afetações e exercitar o desnudamento de possíveis concepções acerca do que está sendo estudado.

Fonte: Quadro elaborado pelo autor a partir das leituras de Deleuze e Guattari (2011) Guattari e Rolnik (1996), Rosário (2008), Costa (2014), Rolnik (2016), Rosário e Coca (2018), Barros e Kastrup (2020), Kastrup (2020), Alvarez e Passos (2020) e Passos e Eirado (2020)

Todos esses procedimentos ocorrem de forma dialógica durante o processo do cartografar, ou seja, são interdependentes e complementares. Ainda há como parte do procedimento metodológico cartografar a leitura constante e reflexiva sobre questões pertinentes ao território em estudo. Os processos de observação, descrição e registro foram realizados por meio do acompanhamento mensal da *#negrogay* (contando principalmente com o diário de campo).

A partir disso, à medida que o material foi capturado, tornou-se possível realizar a reflexão sobre a organização do mesmo. Com o material em mãos, foram apreendidas características semelhantes, no que diz respeito aos sujeitos (referente aos fenótipos), cenários (os espaços físicos; praias, piscinas e academias são predominantes, como

também cenários simbólicos; festas e outros espaços culturais) e práticas (sociais: trabalho, relacionamento, estudo, lazer entre outras) veiculados a #negrogay.

Dessa maneira, identifiquei, descrevi e relacionei tais elementos ao material teórico aqui trabalhado. Assim, sistematizei os seguintes agrupamentos de discussões para análises: **Narrativas micropolíticas** e **Corporalidades**. No primeiro agrupamento, **Narrativas micropolíticas**, argumento como a percepção do uso e/ou apropriação do dispositivo de comunicação *Instagram*, bem como da #negrogay e dos conteúdos atrelados a mesma como formas de narratividades micropolíticas do cotidiano para as masculinidades negras homoafetivas. Para tal, me aproprio do termo micropolítica a partir da proposta de Guattari e Rolnik (1996) que me auxilia a entender a micropolítica pela ótica da insubordinação: o confronto das produções de subjetividades impostas como modelos, ou seja, perceber a relação opressão e alienação que fabrica e modela através do que foi posto socialmente, para uma ordem de expressão e criação em que o indivíduo desejante reapropria da subjetividade, produzindo processos e modos de existências na vida social.

Por sua vez, o segundo agrupamento, **Corporalidades**, subdividi as análises em dois tópicos, os quais nomeie de “Negão” e “Bixa preta”. Esses nomes foram atribuídos através de um duplo movimento de identificar uma certa perpetuação de estereótipos e normatização no material coletado. Em certo grau, esse duplo movimento choca e faz avançar a problemática deste estudo. O chocar reside no fato das imagens-estereótipos “Negão” e “Bixa Preta” constituírem valorizações atribuídas as masculinidades negras homoafetivas no imaginário social da cultura brasileira. Já o avançar, reside justamente no processo da encruzilhada, no (des)encontro das experiências que produzem outras e múltiplas expressões e significações sobre projeções de masculinidades negras homoafetivas via *Instagram*. Em outras palavras, a possibilidade de abertura ou (des)territorialização face aos processos multideterminados que cria e move as imagens-estereótipos “Negão” e “Bixa Preta”, conforme Guattari (1992), Deleuze e Guattari, (2011) e Guattari e Rolnik (1996).

É pertinente dizer que as discussões teóricas nos auxiliam a entender melhor o agrupamento de sentidos em torno das sistematizações das análises e na discussão da mesma. Entretanto, não realizei uma teorização para trabalhar os agrupamentos —

Narrativas micropolíticas e Corporalidades — através de teorias prévias, mas sim uma sistematização por meio do material coletado e alguns debates em torno das noções de “Negão” e “Bixa Preta” discutidos na minha dissertação. Sobre isso, explico que “Negão” e “Bixa Preta” não se tratam de categorias ou polos, mas sim agrupamentos de sentidos para dialogar com as múltiplas expressões de masculinidades negras homoafetivas projetadas e intermediadas no *Instagram* e pela #negrogay.

O material utilizado na dissertação foi escolhido seguindo uma lógica de cruzamento da ordem de datação em paralelo com as características e semelhanças das capturas. Isso, seguindo a objetivo central da pesquisa. Para tal, os critérios de seleção basearam-se:

Quadro 03: Critérios e elementos para a escolha do material de análises

1. **Contexto da publicação:** em movimento, ou seja, assim considere os espaços e conteúdo (situar o tempo-espaço) das publicações como indicadores da configuração dos cenários expostos.
2. **Publicações que expressam aspectos de interseccionalidades:** isso me valendo dos elementos discursivos imagéticos das publicações; bem como são nomeados os sujeitos (e como os mesmos se nomeiam e/ou se descrevem), como também a identificação e interpretação dos marcadores sociais através de elementos como roupas, acessórios, espaços, aspectos culturais, simbólicos, fenótipos e considerações sócio-históricas.
3. **A repetição de semelhanças nas capturas:** o compartilhamento dos critérios (e elementos) 1 e 2 presentes e em comum nas capturas, os quais externam sentidos e características semelhantes.

Fonte direta, 2024.

Neste trabalho, a pertença e a anunciação de marcadores sociais, como raça e sexualidade, são compreendidas como narratividades políticas, ou seja, uma forma de posicionamento sobre o mundo e não necessariamente uma questão cristalizada na identidade e/ou singularização. O aspecto de processos de pertencimento enquanto narratividades políticas se constituem enquanto um elemento que fundamenta o eixo de discussão: **Narrativas micropolíticas** (é preciso reafirmar que o termo micropolítica é uma apropriação das discussões de Guattari e Rolnik, (1996)).

Para tanto, tomei como critério as semelhanças no material já citado anteriormente, ou seja, recorri a observação empírica do material coletado. Primeiro fato percebido foi presença contínua de páginas que geram conteúdo sobre discussões

políticas e sociais feitas por páginas de conteúdo ou perfis que abordavam sobre negritudes, empoderamento e notícias do universo LGBTQIAP+ e negro para forjar o eixo de discussão **Narrativas micropolíticas**.

Outro aspecto presente no material cartografado é a predominância de fotografias nos perfis (e as páginas já citadas anteriormente) em que os sujeitos estão sem camisa ou apenas de roupa íntima (cueca ou sunga). Em vista disso, compreendi os corpos, suas diversidades, como também uma certa normatização de corpos definidos como predominantes. Essas questões provocaram a necessidade de discutir o segundo eixo de discussão: **Corporalidades**.

No que toca à seleção do material, considerei que não seria viável inserir 1.221 mil capturas de tela em um artigo científico de cunho qualitativo. Assim, alinhado aos mesmos critérios de semelhança dos agrupamentos de discussões junto ao fator temporal, formulei a ordem das discussões nos mesmos atendendo ao aspecto processual. À vista disso, as escolhas das capturas para as análises foram organizadas valendo-se do aspecto sequencial e mensal do material coletado (dessa maneira é válido dizer que não é simétrica a quantidade de capturas por eixo de discussão). Dessa maneira, elegi as capturas para realizar as análises relacionadas em consonância qualitativa aos eixos de discussão articulados na pesquisa.

As reflexões dos professores em Psicologia Johnny Alvarez e Eduardo Passos (2020) sobre o *ethos* do sujeito-pesquisador no fazer da pesquisa a partir do método cartográfico me auxiliou na construção da pesquisa. Os autores sinalizam para os atos de acompanhar, cultivar e aprender com a relação com território-objeto estudado.

Deleuze e Guattari (2011) são os responsáveis por propor a cartografia como uma maneira de pensar o processo de produção do conhecimento que desloca de uma perspectiva hierarquizada: arbórea (a análise de uma árvore vista apenas da superfície, dividida e estudada de forma segmentada: raiz, caule, folhas e frutos; uma perspectiva cartesiana), para uma visão geográfica, rizomática.

O rizoma, uma inspiração botânica da estrutura das ramificações de raízes, ou a abordagem rizomática é um dos conceitos-chave de Deleuze e Guattari (2011) para pensar a cartografia. Esse fundamento propõe e ressalta a multiplicidade do pensar a produção e organização do conhecimento como uma potencialidade. O encontro de linhas

segmentadas e linhas de fugas pode ser compreendido como uma criação e sistematização de saber em torno de um processo. Nessa abordagem, a interpretação não se dá de forma distante do sujeito produtor do conhecimento, mas sim "no entre": no fazer e estar; na relação e composição; e, no sujeito e território.

Alvarez e Passos (2020) dialogam com Deleuze e Guattari (2011) e sugerem a produzir um “saber com”, e não um “saber sobre” que visa controlar as variáveis de algum processo como algo fixo. Na perspectiva do “saber sobre”, os autores destacam que “visa-se à neutralidade do conhecimento e, para tal, a distância entre sujeito e objeto é condição de possibilidade da verdade científica” (Alvarez e Passos, 2020, p. 143). Ao longo do texto, Alvarez e Passos (2020) apresentam uma crítica sobre o modo de pensar a produção de conhecimento pelo viés do distanciamento e recusa da presença do sujeito-pesquisador, argumentando que a busca do “controle” do objeto é utilizada como um pressuposto para validação do que se produz de conhecimento enquanto verdade. Ou seja, essa perspectiva/crítica implica em entender que só é “conhecimento” se passar pela validação do “controle” através do distanciamento e da neutralidade frente ao que está sendo analisado.

A partir de Alvarez e Passos (2020), compreendo o lugar da relação/experiência com território-objeto como um modo de produzir conhecimento, o qual se distancia da perspectiva de ver o objeto como um experimento sem continuidade. Nesse processo, cabe ao sujeito-pesquisador agenciar os acontecimentos e achados do evento estudado e não o controlar.

É preciso dizer que a cartografia está impregnada nesta pesquisa desde a construção do território-objeto à escrita do texto. É necessário fazer uma ressalva sobre a relação sujeito-pesquisador e território-objeto a partir das considerações de Eduardo Passos e André do Eirado (2020) sobre a dissolução do ponto de vista do observador, defendendo a observação sem ponto de vista e pensando a cartografia como possibilidade de produção de conhecimento, sobretudo visando o acompanhamento de processos de produção de subjetividade.

Nesse sentido, compactuo sobre a compreensão do processo de investigação em postura semelhante a Nascimento (2016, p. 47), que reconhece que não se interessa no “[...] exercício de qualquer tipo de ginástica teórica, imparcial e descomprometida.” É

nessa direção que proponho refletir problemáticas no campo da Comunicação sem melismas academicistas que fogem de posicionamentos e afetos como a postura do pertencimento e afetações de desejos.

Ainda sobre essa postura, caminho com Nascimento (2016, p. 47) ao compartilhar seu pensamento, quando afirma que: “quanto a mim, considero-me parte da matéria investigada”. Ou seja, evidenciar os interesses e pertença no fato de fazer parte do que se estuda e ter consciência histórica e relação (Nascimento, 2016) com seu grupo étnico-racial de pertencimento não o desvincula do rigor do fazer científico ao realizar reflexões sobre o debate racial e sobre negritudes no Brasil.

SOBRE A ORIENTAÇÃO CARTOGRÁFICA

Nesta subseção, apresento conceitos que fundamentam a cartografia. Como já dito, Deleuze e Guattari (2011) são os pensadores responsáveis por conceber a cartografia como uma maneira de pensar o processo de produção do conhecimento como paisagens. Eles defendem que o conhecimento não é dado, fixo ou uniforme, mas sim um processo aberto, contínuo e (re)conectável.

Esses autores, sob um olhar filosófico, discorrem sobre a cartografia como uma proposta teórico-metodológica e também enquanto possibilidade de um antimétodo: modo de como fazer; territorialização e desterritorialização. Os autores apresentam o rizoma como uma forma de articular a orientação cartográfica. Nessa visão, são postos os seguintes princípios: heterogeneidade, multiplicidade, ruptura a-significante e cartografia. Com isso, Deleuze e Guattari (2011, p. 30) concebem que:

[...] mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social. Pode-se desenhá-lo numa parede, concebê-lo como obra de arte, construí-lo como uma ação política ou como uma meditação.

O termo e a noção de cartografia remetem à ciência que produz mapas. Cartografar é um ato de estar em um território, de explorar caminhos, de dar passagem e de produzir conhecimentos do lugar cartografado. A obra “Mil Platôs”, de Deleuze e Guattari (2011), oferece articulações do cartografar para o campo da filosofia, política e subjetividade

enquanto uma prática de pesquisa e análise, conforme Rosário (2008), Costa (2014) e Rosário e Coca (2018).

Para explicar a orientação rizomática que é peça basilar do processo cartográfico, recorro a explanação de Rosário (2008) sobre o pensamento de Deleuze e Guattari. Conforme Rosário (2008, p. 19), esses autores formulam que:

Uma reflexão sobre a vida e as vivências experimentadas pelo ser humano permitirá entender que elas não se constituem numa ordenação de linhas retas e contínuas, de estabilidade, de equilíbrio ininterrupto e de harmonia constante. Portanto, uma das perspectivas da vida e da existência é o rizoma, já que se compõe de segmentaridades, diversidades, estratos, imprevistos, de linhas de fuga, territorializações, desterritorializações, bem como de trajetos em várias direções que podem se atravessar, se cruzar, se interligar e se aglomerar. Isso faz com que cada vivência seja única e, ao mesmo tempo, caótica – termo entendido aqui como uma outra organização, apenas. A ordem, conforme é concebida tradicionalmente, é fruto de um arranjo ao qual o olhar já está acostumado/habitado e, por isso, julga que a entende. Esse olhar, contudo, pouco vê. Talvez a melhor maneira de visualizar o conceito abstrato do rizoma seja mediante a representação das sinapses entre os neurônios – isso é um rizoma -, ou então das raízes da grama que não têm início, fim ou centro. O rizoma é esse emaranhado que compõe a vivência humana, mesmo que desejemos desesperadamente dar a ela o arranjo da ordem hegemônica. O rizoma é uma mescla de tramas que se combina, se mistura, se embaralha, se junta e se afasta.

Nessa orientação de pesquisa, a construção metodológica não se constitui como um método prescritivo. Nisso reside o caráter de pesquisa-intervenção, em que não são estabelecidas regras para se encontrar resultados. Segundo Passos e Barros (2020), o caminhar sobre o território traz as pistas na relação objeto, pesquisador e achados.

Além de não partir de prescrições apriorísticas, a orientação cartográfica não busca a produção de conhecimentos sobre uma lógica universalizante. Para Costa (2014, p. 71):

A cartografia não tem um único modo de utilização, não busca estabelecer regras ou caminhos lineares para que se atinja um fim. O pesquisador-cartógrafo terá que inventar os seus na medida em que estabelece relações e passa a fazer parte do seu próprio território de pesquisa.

Deleuze e Guattari (2011) salientam sobre a relação do sujeito no território como procedimento de construção de delimitações, mapas e seus achados. Ou seja, é um procedimento metodológico que visa acompanhar processos, entendendo a não padronização das paisagens e as constituições das mesmas enquanto movimentos, sendo estes particulares.

Rosário (2008) promove uma discussão sobre o uso da cartografia na área da Comunicação. A autora aponta que as exigências metodológicas do próprio objeto de pesquisa e as especificidades da Comunicação em relação ao ato de cartografar envolvem a capacidade de criar, explorar e intuir. Para tanto, essas questões exigem do pesquisador uma postura de organizar um método.

Ainda nesta subseção, cartografia e Comunicação, é oportuno dizer que a cartografia é uma orientação metodológica nova, no que toca ser explorada e comparada com métodos tradicionais usados em pesquisas da Comunicação, tais como Análise de Conteúdo, Estudo de Caso, Análise de Discurso entre outros. Diante de tal questão, Rosário e Coca (2018, p. 46) trazem considerações sobre esse modelo de pesquisa para a Comunicação:

A cartografia na comunicação vai provocar diversas ordens de desterritorialização do pesquisador, primeiro em relação ao seu entendimento de ciência e de método, mas tem conexão também com a postura para iniciar o processo de investigação, a forma de coletar informações e interpretar os dados. Os procedimentos metodológicos mais usados na comunicação partem de um modelo (pronto) e a cartografia vai propor que se tenha, de saída, apenas um roteiro, à medida que a pesquisa se coloca em movimento encontra tensionamentos sobre os quais é necessário refletir e fazer escolhas sobre novos percursos, outras organizações e sistematizações.

REFLEXÕES SOBRE O LUGAR DO CARTÓGRAFO

Sobre a posição do cartógrafo nessa produção de (des)territorialização no desenvolvimento de uma pesquisa, partilho das questões discutidas por Rolnik (2016). Para a autora, o sujeito tem uma capacidade de capturar formas e elementos que geram representações (entram em ordem da história e da linguagem), ao mesmo tempo que isso gera uma ordem, também causa sensações e é justamente na relação paradoxal do ordenar

e sentir que a autora compreende que o cartógrafo em território deve explorar o “corpo vibrátil”, ou também, como a autora define: potência de criação.

Respira fundo, toma coragem, apela para seu olho nu e também para potência vibrátil, não só do olho, mas de todo seu corpo. E começa sua aventura. [...] O cartógrafo parte com uma ideia na cabeça: tentar entender, antes de mais nada, a tal potência que sente no ar... (Rolnik, 2016, p. 85).

Essa ideia de “corpo vibrátil” está ligada à aptidão que o cartógrafo desenvolve durante a relação com o território e do seu olhar por meio da experiência com o espaço. Com isso, configura a realocação, desestabilização e desnaturalização do que é aprendido ao longo da produção do que é cartografado. Nessa aptidão, assume a subjetividade do sujeito-cartógrafo e sua sensibilidade que vão de encontro ao objeto-território da pesquisa, e, por isso, pode se constituir como uma ferramenta de sistematização do que é capturado no processo cartografado.

Em decorrência da cartografia voltar seu olhar para processos e o estar em campo, o cartógrafo é exposto a muito elementos. O pesquisador convoca a sua atenção, não no sentido de se ater a tudo que lhe acomete, mas sim estar em processo de não fugir da problemática e foco da análise, como explica Kastrup (2020). Sendo assim, é necessário situar o macro e micro contextos como uma dinâmica que trata os achados do território-objeto em consonância com os objetivos que orientam a pesquisa. É importante inserir essa questão como um resultado dos registros do diário de campo e do “corpo vibrátil” que também é tecnológico, racializado e homoafetivo.

Em discussões, o processo de observação e redirecionamento da experiência paradoxal do cartógrafo são semelhantes e debatidas por Rolnik (2016), Kastrup (2020), Passos e Eirado (2020), que contribuem para pensar a posição do cartógrafo na produção de análises.

O cartógrafo não toma o eu como objeto, mas sim os processos de emergência do si como desestabilização dos pontos de vistas que colapsam a experiência no (“interior”) eu. Ora, a posição paradoxal do cartógrafo corresponde à possibilidade de habitar a experiência sem estar amarrado a nenhum ponto de vista e, por isso, sua tarefa principal

é dissolver o ponto de vista do observador sem, no entanto, anular a observação (Passo e Eirado, 2020, p. 123).

Nesse emaranhado de discussões, a compreensão que adoto sobre a posição da minha presença no processo de análise desta pesquisa é a de intermediação: produção de dados, observação, descrições e discussões a partir da problemática orientadora: como são produzidas masculinidades negras homoafetivas no *Instagram*? Para tanto, o que é produzido é correlacionado ao meu “corpo vibrátil”: negro, homoafetivo, espiritualizado, politizado e tecnológico que também produz relações de sentidos como o objeto-território que cartografo.

CONSIDERAÇÕES

Hoje consigo visualizar que existe um tensionamento na produção acadêmica brasileira. Sobretudo partindo do ingresso, desenvolvimento e resistência da presença sujeitos ditos como marginalizados em todos os campos da ciência. Na Comunicação, podemos observar o crescimento de discussões de raça, gênero e sexualidade em torno das práticas e processos comunicacionais. Nesse cenário, pude realizar uma pesquisa de mestrado, me situando no território-objeto, isso me impulsionou a questionar movimentos metodológicos para tensionar a cartografia na Comunicação a partir das especificidades e necessidades que meu território-objeto me apresentou.

A discussão aqui tensionada não se trata de propor um modelo metodológico, mas sim a partilha de uma experiência metodológica que forneça pistas para à necessidade de refletir sobre o lugar de observação do sujeito-pesquisador, seja na elaboração de testemunho, seja na construção metodológica de uma pesquisa. Neste trabalho, aponto para a cartografia na Comunicação como uma postura metodológica que nos ensina a ouvir os dados coletados ou produzidos a partir da relação sujeito-pesquisador e território-objeto. Assim, penso que a cartografia pode ser uma orientação metodológica a ser explorada na área da Comunicação.

Ainda é válido dizer que a experiência de estar no território-objeto me orientou na percepção dos aspectos empíricos como a repetição de características físicas, tais como corporalidades, espaços e vestimentas e também nas expressões de subjetividades nos

textos e nas fotografias. Com isso, pude buscar as discussões teóricas e estratégias de agrupamento de sentidos, o que me levou a fazer atravessamentos com diversos campos, autores e autoras da Antropologia, Linguística, História, Sociologia, Psicologia entre outras áreas em diálogo com a Comunicação para pensar a encruzilhada de raça, gênero e sexualidade que envolve as masculinidades negras homoafetivas no *Instagram*.

Assim, finalizo esse texto, como um convite para nós pesquisadores e pesquisadoras da Comunicação: vamos nos lançar a múltiplas metodologias, desafios e estratégias metodológicas, bem como tensionar o que temos de metodologias já consolidadas em diálogo com as realidades que nos propomos a refletir.

REFERÊNCIAS

ALVAREZ, Johnny, PASSOS, Eduardo. Cartografia como dissolução do ponto de vista do observador. In: **Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Organizadores: PASSOS, Eduardo Passos, KASTRUP, Virgínia & ESCÓSSIA, Liliana da. Sulina: Porto Alegre, 2020.

AHLGREEN, Matt. **40 + INSTAGRAM ESTATÍSTICAS E FATOS PARA 2022**. Disponível em: <https://www.websiterating.com/pt/research/instagram-statistics/#:~:text=Em%202022%2C%20Zara%20foi%20a,de%20v%C3%ADdeo%20s%C3%A3o%20de%200.39%25>. Acesso em 09. de mai. de 2022.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. 2. reimp. São Paulo: Polén Livros, 2019. (Coleção Feminismos Plurais).

COSTA, Luciano Bedin da. Cartografia: uma outra forma de pesquisar. **Revista Digital do LAV**. Santa Maria., vol. 7, n.2, p. 66-77., mai./ago., 2014. Disponível em: encurtador.com.br/vyQW4. Acesso em: 03 de jun. de 2021.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. 2ª ed., v.1. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011.

GONZALEZ, Lélia. Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher. Trabalho apresentado no **8º Encontro Nacional da Latin American Studies Association Pittsburgh**, 5 a 7 de abril de 1979. Disponível em: https://coletivomariasbaderna.files.wordpress.com/2012/09/cultura_etnicidade_e_trabalho.pdf. Acesso em 30 de out. de 2022.

GONZALEZ, Lélia. 1984. Racismo e Sexismo na cultura brasileira. Apresentado na Reunião do Grupo de Trabalho “Temas e Problemas da População Negra no Brasil”, **IV Encontro Anual da Associação Brasileira de Pós-graduação e Pesquisa nas Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, 31 de outubro de 1980. In: *Revista Ciências Sociais Hoje*, pp. 223-244, Anpocs. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5509709/mod_resource/content/0/06%20-

[%20GONZALES%2C%20L%2C%A9lia%20-%20Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira%20%281%29.pdf](#) . Acesso em: 07 de jun. de 2019.

GONZALEZ, Lélia. **O Lugar do negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: **Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, Nº 92/93 (jan/jun), p. 69 – 82, 1988. Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-categoria-polc3adtico-cultural-de-amefricanidade-lelia-gonzales1.pdf> Acesso em 07 de out. de 2022.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira [1981]. In: Lélia Gonzalez: **Primavera para as rosas negras**. São Paulo: UCPA Editora, 2018.

GUATTARI, Félix. **Caosmose**: um novo paradigma estético. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e de Lúcia Cláudia Leão. 1ª ed., 4ª reimp. São Paulo: Editora 34, 1992.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4ª ed., Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

KASTRUP, Virgínia. O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo. In: **Pistas do método da cartografia**: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Organizadores: PASSOS, Eduardo Passos, KASTRUP, Virgínia & ESCÓSSIA, Liliana da. Sulina: Porto Alegre, 2020.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Editora Perspectiva SA, 2016.

PASSOS, Eduardo, KASTRUP, Virgínia & ESCÓSSIA, Liliana da. Apresentação. In: **Pistas do método da cartografia**: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Organizadores: PASSOS, Eduardo Passos, KASTRUP, Virgínia & ESCÓSSIA, Liliana da. Sulina: Porto Alegre, 2020.

PASSOS, Eduardo, BARROS, Regina Benevides. A cartografia como método de pesquisa-intervenção. In: **Pistas do método da cartografia**: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Organizadores: PASSOS, Eduardo Passos, KASTRUP, Virgínia & ESCÓSSIA, Liliana da. Sulina: Porto Alegre, 2020.

PASSOS, Eduardo, EIRADO, André do. Cartografia como dissolução do ponto de vista do observador. In: **Pistas do método da cartografia**: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Organizadores: PASSOS, Eduardo Passos, KASTRUP, Virgínia & ESCÓSSIA, Liliana da. Sulina: Porto Alegre, 2020.

ROLNIK, Suely. **Cartografias sentimentais**: transformações contemporâneas do desejo. 2ª e.d. Porto Alegre: Sulina, Editora da UFRGS, 2016.

ROSÁRIO, Nísia Martins do. Mitos e cartografias: novos olhares metodológicos na comunicação. 2008. In: **Perspectivas metodológicas em comunicação**: desafios na prática investigativa. MALDONADO, Alberto Efendy; BONIN, Jiani; ROSÁRIO, Nísia Martins do (Organizadores). Editora Universitária UFPB: João Pessoa, 2008, p. 195-220.

ROSÁRIO, Nísia Martins do., COCA, Adriana Pierre. A cartografia como um mapa movente para a pesquisa em comunicação. **Comunicação & Inovação**, PPGCOM/USCS., v.19, n. 41 [34-48] set-dez 2018. Disponível em: https://seer.uscs.edu.br/index.php/revista_comunicacao_inovacao/article/view/5481 Acesso em 05 de abril de 2021.

SCOTT, Joan. A invisibilidade da experiência. In: **Projeto de História**. Tradução de Lúcia Haddad. Revisão técnica de Marina Maluf. v. 16, jan./jun. Cultura e Trabalho, 1998. Disponível em: encurtador.com.br/etuvL. Acesso em: 06 de mai. de 2021.

SILVA, Geovane Pereira. **Masculinidades negras homoafetivas no Instagram**: uma cartografia da produção de subjetividades pela #negrogay. 2023. 168f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação. Universidade Federal do Piauí. Teresina, 2023.

AGRADECIMENTOS

Estou feliz em compor este dossiê e agradeço por estar aqui. Como mencionado na apresentação, este estudo é fruto da minha pesquisa de mestrado. A banca de qualificação e de defesa foi afro-centrada; sem ela, a dissertação não teria amadurecido em termos teóricos e metodológicos. Agradeço à professora Nilsângela, não só por contribuir com minha pesquisa como membro da banca avaliadora, mas também por ter sido uma pessoa que me introduziu institucionalmente como pesquisador durante a graduação. Da mesma forma, expresso meu agradecimento ao professor Michel, não apenas por compor a banca externa de avaliação, mas também por todo o afeto, parcerias e orientações durante o período do mestrado. Nos conhecemos virtualmente em 2022 e, pessoalmente, nos encontramos aleatoriamente pelas ruas de Aracaju-SE neste ano; acredito que Exú o colocou no meu caminho. Agradeço também pela bolsa fornecida pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Piauí (Fapepi) durante o tempo do mestrado. Meu muito obrigado ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da UFPI e à própria UFPI por me tornarem mestre em Comunicação.

RESENHA: COMO SER UM EDUCADOR ANTIRRACISTA: BREVE ANÁLISE DO SISTEMA EDUCACIONAL VIGENTE

PATRICIA FERNANDES COSTA ⁸⁷

"A educação é o ato de socializar com as novas gerações os conhecimentos historicamente produzidos." (Pinheiro, 2023, p.20)

Ao provocar novas leituras críticas da realidade Bárbara Carine rompe com a estrutura educacional eurocêntrica hegemônica na sociedade fazendo um convite à ação necessária e urgente de se repensar os processos educacionais vigentes no nosso país. A proposta é bastante ousada e de vanguarda já que ao tocar na ferida que constitui a sociedade; ela quebra com a expectativa de criar manuais ou fórmulas prontas para resolver um problema, mas guia o leitor focando na potência do sujeito ontológico. O livro mostra um caminho de ação para educadores antirracistas ao relatar a construção de um currículo pedagógico decolonial que evidencia a potência de uma voz contra-colonial realizando um trabalho da construção de uma sociedade futura com cidadãos mais conscientes. Ser um profissional antirracista é um ato disruptivo. A educação é uma grande ferramenta na luta antirracista porque atos educativos são teleológicos. Construir currículos voltados para esse fim é o papel dos sistemas educacionais. Os utilizados atualmente são euro centrados. Isso faz com que uma grande parcela da população brasileira seja aparentemente criada por um único tipo de sujeito. Por isso, é necessário que as escolas encontrem um currículo que potencialize outros tipos de sujeitos que reflitam essa diversidade que encontramos nas ruas.

A experiência escolar relatada no livro mostra uma quebra com o sistema educacional vigente ao basear-se nos grandes marcos civilizatórios. Por exemplo, ao aprenderem que o primeiro instrumento da humanidade a ser utilizado como calculadora

⁸⁷ Maior titulação. Profissão. Instituição (SIGLA).

Patrícia Fernandes Costa é integrante do GEMS - Grupo de Estudos Muniz Sodré sobre relações raciais na LECC/ECO-UFRJ; Graduada em Letras - Licenciatura Bilingue e Literaturas Comparadas - pela PUC-Rio; Psicopedagoga pela AVM Faculdades Integradas Cândido Mendes; Terapeuta Holística. Professora de inglês na Secretaria Municipal do Rio de Janeiro e Guia Educacional. Rio de Janeiro. Brasil. E-mail: pfcprofessora@gmail.com

foi o osso de lebombo faz com que esse aprendizado atue em vários níveis de conhecimento tanto conscientes quanto inconscientes, porque tange tanto a realidade material de ver e tocar no aparato tecnológico como também age de forma simbólica ao perceber que esse tipo de inteligência foi desenvolvido por aqueles que vieram antes e produziram muito conhecimento que não pode ser apagado. No momento em que a escola decide lidar com essa riqueza de informações não há como a criança não se ver como uma potência, pois entende que sua ancestralidade também é potência por ter deixado um legado inteiramente rico em todas as áreas do conhecimento. Bárbara Carine diz que “Se fomos destituídos de humanidade pelo atributo da razão é pelo intelecto que reconquistamos nossa dimensão humana.” (Pinheiro, 2023, p. 83). Trabalhar na perspectiva de um currículo decolonial é trazer a profundidade de Sankofa e entender que ter a possibilidade de olhar para trás e retornar às origens permite seguir adiante rumo a um futuro com mais potência. O currículo escolar rompe com a ênfase dada nos acontecimentos demarcados pelo processo eurocêntrico, embora não os negue porque o processo educacional é sobre instruir e não sobre alienar como se na elaboração do sujeito ontológico apenas uma única direção fosse possível por ser a correta. Assim, lembramos que somos constituídos por múltiplas culturas e por isso nossa história se inicia a milhares de anos e não apenas há quatro séculos. Então, uma subjetividade positiva e potente é criada pelas crianças negras que vivenciam esse contexto. É fundamental o papel do educador consciente, informado e questionador. Conforme a autora “professoras e professores são esses “doadores de memórias” com o papel de transmitir socialmente as novas gerações um legado cultural sistemático que tanto nos impulsiona no sentido do desenvolvimento humano” (Pinheiro, 2023, p. 24).

Aprender não é um processo trivial, “costumo dizer que o processo de aprendizagem “desrespeita” as estruturas cognitivas. Não é à toa que geralmente as pessoas são fundamentalistas em seus conhecimentos e só querem saber o que já sabem” (Pinheiro, 2023, p. 72). Assim, a autora define que práticas antirracistas se ocupam da denúncia do racismo em um sentido maior que é o da reversão das práticas racistas. Lidar com esse problema requer ação que não se resume ao ato de falar, mas se colocar num lugar atuante de elaborar como mudar práticas destrutivas já enraizadas. O letramento

racial torna-se ferramenta importante e de peso para a ontologia do ser antirracista já que pessoas racialmente letradas criam suas próprias agendas

Seguindo a cosmovisão Ubuntu a autora conta que todos os funcionários da sua escola são considerados importantes no processo educacional. Não faz sentido capacitar professores para o antirracismo e não fazer o mesmo com os profissionais da limpeza, administrativo porque seria como enxugar gelo. Todos estão inseridos no processo já que são sujeitos agentes.

“O mundo é plural e que por isso, diversidade não se constrói se celebra!”. Olhar a instituição escolar como uma micro sociedade e conscientizá-la de seu papel para um mundo antirracista e plural é um ato de celebração à diversidade assim como uma ação efetiva na construção de um futuro mais igualitário perante as estruturas de poder e formação sociais. Seguindo nessa direção de enfrentamento das estruturas sociais de desigualdade, o mito do da democracia racial cai por terra e é pautada a pedagogia da implosão. Segundo a autora, ser incluído significa ser convidada para uma festa na qual as pessoas já estabeleceram o que você pode vestir, comer, qual música você deve dançar. Trata-se de uma falsa abertura que não reconhece esses sujeitos como agentes; ou seja, ser incluído é receber uma aval, uma autorização para estar em um ambiente, porém continuar seguindo e mantendo o padrão vigente. Incluir significa colocar para dentro sem se preocupar com a subjetividade e o que o outro tem a contribuir naquele espaço. Segundo Pinheiro, a pedagogia da implosão destrói/ implode o edifício brancocêntrico ocidental e constrói, a várias mãos, a nova festa da diversidade com cada um escolhendo o seu par, sua vestimenta sua comida, seu modo de dançar, uma verdadeira celebração à existência humana e de suas amplas potencialidades. A autora entende que a escola é o ambiente por excelência do acolhimento e que esse espaço não pode fomentar o abandono.

Por isso, a escola deve ser o espaço que assegura a equidade racial em todas as suas instâncias e cabe aos profissionais desse espaço pautar no cotidiano de seu trabalho conhecimentos afro-diaspóricos, africanos e indígenas assim como difundir e estimular obras literárias escritas por pessoas negras visto a vastidão da produção intelectual dessas pessoas com o intuito de romper com os estereótipos racistas historicamente construídos. Ao incluir celebrações de diversas culturas e marcos reflexivos para conscientização e

autoconscientização um novo prisma de construção social se abre em detrimento da dicotomia trazida pela visão eurocêntrica. Sendo assim, o antirracismo é agora!

SOCIOLOGIA DA IMAGEM: UMA METODOLOGIA ANTICOLONIAL DEANÁLISE DE IMAGENS HISTÓRICAS

ANDI ALMEIDA ⁸⁸¹

RESUMO

O que se propõe nesta resenha é a apresentação do livro "Ch'ixinakax Utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores", da socióloga Silvia Rivera Cusicanqui. A proposta, no entanto, busca enfatizar reflexivamente o conceito de Sociologia da Imagem – que é central na compreensão do livro – explorando-o e sistematizando-o como uma metodologia anticolonial de análise de imagens históricas. Sefor da vontade do analista lançar um novo olhar para o passado colonial sem o embaço das lentes ocidentalizadas; ou ainda, observar o projeto de modernidade vigente por um novo ângulo, são indispensáveis a leitura do livro, o domínio da metodologia e uma conciliação entre o ver, o falar e o fazer.

Palavras-chave: metodologia anticolonial, sociologia da imagem, imagens históricas.

ABSTRACT

What is proposed in this review is the presentation of the book "Ch'ixinakax Utxiwa: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization", by the sociologist Silvia Rivera Cusicanqui. The proposal, however, seeks to reflectively emphasize the concept of the Sociology of the Image – which is central to the book's understanding – exploring and systematizing it as an anti-colonial methodology for analyzing historical images. If the analyst wishes to take a new look at the colonial past without the distortion of Westernized lenses, or even observe the current modernity project from a new angle, reading the book, mastering the methodology, and reconciling seeing, speaking, and doing are indispensable.

Keywords: anti-colonial methodology, sociology of the image, historical images.

RESUMEN

Lo que se propone en esta reseña es la presentación del libro "Ch'ixinakax Utxiwa: Una reflexión sobre las prácticas y discursos de la descolonización", de la socióloga Silvia Rivera Cusicanqui. La propuesta, sin embargo, busca enfatizar reflexivamente el concepto de la Sociología de la Imagen – que es central para la comprensión del libro – explorándolo y sistematizándolo como una metodología anticolonial para el análisis de imágenes históricas. Si el analista desea mirar el pasado colonial desde una nueva perspectiva, sin la distorsión de los lentes occidentalizados, o incluso observar el proyecto de modernidad actual desde un nuevo ángulo, es indispensable leer el libro, dominar la metodología y reconciliar el ver, el hablar y el hacer.

Palabras clave: metodología anticolonial, sociología de la imagen, imágenes históricas.

^{88 1} Mestrando pelo Programa de Pós-graduação em Comunicação (PPGCOM) da UFPE. Integrante da Rede Lavits, Estopim e Grupo Aruanda. Redator e roteirista. Recife. Pernambuco. Brasil. E-mail: almeidagora@gmail.com

INTRODUÇÃO

O que se propõe nesta resenha é a apresentação do livro *Ch'ixinakax Utxiwa*: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores, da socióloga Silvia Rivera Cusicanqui. A proposta, no entanto, busca enfatizar reflexivamente o conceito de Sociologia da Imagem – que é central na compreensão do livro – explorando-o como uma metodologia anticolonial de análise de imagens históricas. O conceito nasce a partir de uma teorização visual da obra *El primer nueva corónica y buen gobierno*⁸⁹ do cronista Guamán Poma de Ayala (ou, Waman Poma, como prefere a autora) criada no começo do século XVII, e dialoga com uma reflexão sobre as contradições dos discursos descolonizadores esvaziados de exercícios concretos. Se for da vontade do analista lançar um novo olhar para o passado colonial sem o embaço das lentes ocidentalizadas; ou ainda, observar o projeto de modernidade vigente por um novo ângulo, são indispensáveis a leitura do livro, o domínio da metodologia e uma conciliação entre o ver, o falar e o fazer.

Cusicanqui é de origem boliviana e possui trabalhos publicados principalmente sobre a história política e social de seu país. É também professora emérita da Universidad Mayor de San Andrés, fundadora do Taller de Historia Oral Andina (1983-2009)⁹⁰, do coletivo *Coca y Soberanía* (2003-2008)⁹¹, do El Coletivo Ch'ixi⁹² e ainda, participante da editora Aruwiyiri. Em 2018, recebeu o título de Doutor Honoris Causa com sólidas contribuições acadêmicas em torno da crítica da corrente pós-colonial. Sua formação em sociologia e sua reivindicação de uma dupla origem identitária lhe proporciona uma extensa reflexão sobre as dinâmicas sociais e históricas dos indígenas em contextos urbanos do sudoeste do continente sul-

⁸⁹ ² Carta de mil páginas escrita por volta de 1612 e 1615 dirigida ao então rei da Espanha. A obra é complexa e multifacetada, apresentando textos e mais de trezentos desenhos feitos à tinta. Este material permaneceu desconhecido por séculos e só foi encontrado em 1907, na Biblioteca Real da Dinamarca.

⁹⁰ Grupo de pesquisa interessado nos saberes e métodos oriundos da oralidade.

⁹¹ Grupo de estudos sobre o narcotráfico boliviano.

⁹² Grupo de experimento pedagógico micropolítico que reproduz práticas do "bom governo" e do "bem viver". Para mais informações sobre este coletivo que permanece atuante, ver relato disponível online de Michele Torinelli no portal do Brasil de Fato

americano. Publicado em 2021 pela n-1 edições, Ch'ixinakax Utxiwa apresenta certas e sutis semelhanças com a obra de Waman Poma: além de articular imagens e textos, o livro projeta o desejo de revelar a situação colonial fabricada pela modernidade e seus efeitos. Mas vai além: indica uma ferramenta de análise de imagens históricas que opera simultaneamente na cultura, na política e na epistemologia, demonstrando que o interesse da autora pelas representações visuais se dá pela possibilidade de, através delas, recontar histórias.

A autora faz uma análise historiográfica das rebeliões pan-andinas do final do século XVIII, destacando as más distribuições sociais oriundas do conjunto de reformas espanholas que provocaram um grande mal estar coletivo. Essas mobilizações foram personificadas na figura de Tupaq Katari e culminou com a derrota dos indígenas em 1781. O esquitejamento da liderança indígena produziu mais do que apenas uma derrota, mas uma série de símbolos de dominação que se perpetuaram nas produções culturais (dentre elas, as imagens) até os tempos atuais. Segundo ela, ao olhar para o ciclo katarista⁹³ – representado na crônica do Waman Poma – e compará-lo com o presente tempo, o que se desvenda são temas recorrentes que renovam "as táticas e formas de luta simbólica [...], mas transformando-as segundo o calor dos desafios e as condições de cada momento histórico" (CUSICANQUI, 2021, p. 18). Ao interligar o passado com o presente, evidenciando uma noção espiralar do tempo, Cusicanqui traz à tona a ideia de uma "memória histórica" que se reativa, porém ressignificada dentro dos contextos sociohistóricos em que ela reaparece.

Considerando que o colonialismo não se encerrou enquanto episódio histórico, mas permanece atuante na contemporaneidade, Silvia propõe o conceito de Sociologia da Imagem em contrapartida de uma possível "sociologia do texto" como uma maneira para desvendar "a forma como as culturas visuais [...] se desenvolveram em uma trajetória própria, que ao mesmo tempo revela e reatualiza muitos aspectos não conscientes do mundo social" (Ibid., p. 29). Para a intelectual, o colonialismo esvazia a "palavra" de sentido na medida em que lhe é roubada a capacidade de

⁹³ Ciclo de rebeliões citado anteriormente

designar a realidade, passando a ser assim manipulada efetivamente para encobrir fatos e não revelá-los. Não é exagero dizer que os discursos se tornaram formas de "dizer não dizendo": um jogo retórico de fundar noções desconexas da realidade e que ainda é absorvido e reproduzido pelo senso comum.

Por outro lado, as imagens podem oferecer narrativas peculiares que chacoalham a concretude dos fatos históricos "revelados" pela palavra. Essa perspectiva outra possibilita uma nova compreensão crítica da realidade, seja no passado, seja no presente. É a partir da análise das imagens (em detrimento das palavras) que Rivera propõe a descoberta daquilo que não foi censurado pelo texto. Alguns dos aspectos observados pela autora são: 1. a noção de ordem/desordem; 2. as distribuições espaciais nos centros povoados e; 3. o calendário ritualístico, todos eles voltados para o sentido do bem comum. E assim, as culturas visuais próprias da América Latina alcançam um outro patamar enquanto documento histórico: aquele de agenciar a sua própria narrativa contra a noção de uma "verdade histórica", evidenciando que é possível extrair argumentos críticos sustentados pelos elementos conceituais dos desenhos.

Assim como outros autores autodenominados anticoloniais, Silvia elabora uma epistemologia própria, ou seja, uma metodologia heterodoxa que não segue estritamente um padrão ou percurso rígido. Enquanto metodologia, Sociologia da Imagem vai nascer das experimentações cusicanquianas com suas alunas e alunos da universidade, em sua maioria de origem aymara ou qhichwa⁹⁴. Em suas práticas pedagógicas, o que Silvia nota quando se permite fluir entre imagem e palavra é um jogo de linguagem que vai pôr em conflito a escrita culta e a fala coloquial de um lado; do outro, a experiência vivida (neste caso, também visual) e a atividade acadêmica de produzir textos. O olhar é o primeiro gesto metodológico: é através dele que podemos

⁹⁴ Como consta nas notas do livro escritas por Ana Luiza Braga e Lior Zisman Zalis, Silvia opta por escrever determinados termos no original em quéchua e aimará, duas das mais de trinta línguas oficiais da Bolívia. Ao meu ver, a autora está nos convidando a experimentar o sentido de ch'ixi, um conceito aimará de algo que ao mesmo tempo é e não é utilizado pela autora para exemplificar também a sua identidade mestiça.

perceber a sutileza do não-dito, especialmente em uma situação de dominação colonial. É olhando, percebendo e sentindo as imagens que outras possibilidades de narrativas históricas vão aparecer. "Sentindo", sim, pois, o entusiasta desse método deve atentar-se às suas subjetividades durante o processo da análise, uma vez que, para ela, a produção do conhecimento descolonizado deve levar em conta a percepção subjetiva e as emoções do analista. Somente assim seria possível tomar consciência dos seus vieses, preconceitos e hierarquias.

Mirando a crônica do Poma, o que se revela para a socióloga é a noção de "Mundo ao Revés", isto é, a inversão de ordem e valores percebida como uma maneira de significar a "experiência cataclísmica da conquista e da colonização" (CUSICANQUI, 2021, p. 31). Os sintomas dessa catástrofe podem ser vistos em ideias de desordem: abusos, usurpações de terras e metais preciosos, exploração laboral, etc. Expõe também ideias de ordem e bem viver, a relação do seu povo com o sagrado, as hierarquias que obedeciam a uma ordem cósmica e outras. Com isso, Poma é comparado pela autora com o filósofo Franz Fanon, sendo ambos teóricos da situação colonial. É válido e curioso ressaltar que a concepção de Mundo ao Revés não é de exclusividade do cronista. Silvia menciona a obra de mesmo título de um pintor boliviano de meados do século XIX. "Para ele, o Mundo ao Revés aludia ao governo da república, em mãos de estúpidos" (Ibid., p. 34). Neste sentido, os desenhos expõem pistas teóricas e conceituais que podem ser lançadas para investigar de maneira crítica aspectos sociais de um passado que pode ser repensado, renovado ou até replicado sob um novo contexto. Assim, Sociologia da Imagem se apresenta como uma metodologia preciosa para reformular noções do ontem e do hoje a partir de imagens históricas. No entanto, recomenda-se o suporte de outros métodos analíticos para uma formulação mais precisa do objeto.



Mundo al revés, XIX, Melchor María Mercado. Disponível em: <https://aeventos.wordpress.com/2022/09/12/melchor-maria-mercado/>

REFERÊNCIAS

TORINELLI, Michele. A experiência de uma sociologia que se tece por meio da paixão e do coletivo. Cultura. **Brasil de Fato.** São Paulo, 26 de abril de 2018. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2018/04/26/a-experiencia-de-uma-sociologia-que-se-tece-por-meio-da-paixao-e-do-coletivo>.> Acesso em: 10 de abril de 2024.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa:** uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores. Tradução: Ana Luiza Braga, Lior Zisman Zalis. São Paulo: n-1 edições, 2021.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Sociología de la imagen:** miradas ch'ixi desde la historia andina. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

COMUNICAÇÃO, UMA CIÊNCIA DISRUPTIVA: ENTREVISTA COM MUNIZ SODRÉ

DANIELA NUNES ARAUJO⁹⁵
DEIZE ALBERNAZ⁹⁶
GABRIEL RICARDO SALUSTIANO CORDEIRO⁹⁷
LAÍS SEBBEN XAVIER⁹⁸

RESUMO

Este trabalho é uma entrevista coletiva com o professor Muniz Sodré, um acadêmico notável por sua abordagem crítica e inovadora na Comunicação e Cultura. A entrevista foi conduzida pelo Grupo de Estudos Muniz Sodré sobre Relações Raciais (GEMS), associado ao Laboratório de Estudos em Comunicação Comunitária (LECC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). O objetivo foi explorar alguns dos conceitos de Sodré, tais como a “ciência do comum” e o racismo como “forma social escravista”, buscando uma compreensão mais profunda desses conceitos e como aplicá-los usando metodologias epistemológicas afrodiaspóricas e contra-coloniais na Comunicação. A entrevista foi organizada em três partes: “cenários e mudanças”, “epistemologia afirmativa a partir da construção do comum” e “forma social escravista em contraposição ao racismo estrutural”.

Palavras-chave: Muniz Sodré; Ciência do Comum; Metodologia Epistemológica.

ABSTRACT

This work is a collective interview with Professor Muniz Sodré, a notable academic for his critical and innovative approach to Communication and Culture. The interview was conducted by the Muniz Sodré Study Group on Racial Relations (GEMS), associated with the Laboratory of Studies in Community Communication (LECC) at the Federal University of Rio de Janeiro (UFRJ). The objective was to explore some of Sodré’s concepts, such as the “science of the common” and racism as a “slave social form,” seeking a deeper understanding of these concepts and how to apply them using Afro-diasporic and anti-colonial epistemological methodologies in Communication. The interview was organized into three parts: “scenarios and changes,” “affirmative epistemology from the construction of the common,” and “slave social form in opposition to structural racism.”

Keywords: Muniz Sodré; Science of the Common; Epistemological Methodology.

⁹⁵ Doutoranda em Comunicação e Cultura. Mestre em Educação, Comunicação e Cultura em Periferias Urbanas (FEBF/UERJ). Jornalista. Pesquisadora do GEMS. Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO/UFRJ). Rio de Janeiro/RJ. Brasil. E-mail: danyela.araujo@gmail.com.

⁹⁶ Mestre em Ciência da Informação. Bibliotecária. Pesquisadora do GEMS. Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia da Universidade Federal Fluminense (IBICT/UFF). Rio de Janeiro/RJ. Brasil. E-mail: deizealbernaz@gmail.com.

⁹⁷ Mestrando em Cultura e Territorialidades e Mestrando Profissional em Economia Criativa, Estratégia e Inovação. Engenheiro de Produção. Pesquisador do GEMS. Bolsista CAPES. Universidade Federal Fluminense (UFF) e Escola Superior de Propaganda e Marketing do Rio de Janeiro (ESPM/RJ). Rio de Janeiro/RJ. Brasil. E-mail: gabrielsalustiano@gmail.com.

⁹⁸ Mestranda em Comunicação e Cultura. Comunicóloga. Pesquisadora do GEMS e do MediaLab.UFRJ. Bolsista CAPES. Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO/UFRJ). Rio de Janeiro/RJ. Brasil. E-mail: lais.sebben@gmail.com.

RESUMEN

Este trabajo es una entrevista colectiva con el profesor Muniz Sodré, un académico notable por su enfoque crítico e innovador en Comunicación y Cultura. La entrevista fue realizada por el Grupo de Estudios Muniz Sodré sobre Relaciones Raciales (GEMS), asociado al Laboratorio de Estudios en Comunicación Comunitaria (LECC) de la Universidad Federal de Rio de Janeiro (UFRJ). El objetivo fue explorar algunos de los conceptos de Sodré, como la “ciencia de lo común” y el racismo como “forma social esclavista,” buscando una comprensión más profunda de estos conceptos y cómo aplicarlos utilizando metodologías epistemológicas afrodiaspóricas y anticoloniales en Comunicación. La entrevista se organizó en tres partes: “escenarios y cambios,” “epistemología afirmativa desde la construcción de lo común,” y “forma social esclavista en oposición al racismo estructural.”

Palabras clave: Muniz Sodré; Ciencia de lo Común; Metodología Epistemológica.

INTRODUÇÃO

A presente entrevista visa contribuir para o dossiê "Metodologias e Epistemologias Afrodiaspóricas e Contra-Coloniais na Comunicação". A escolha do professor Muniz Sodré, como entrevistado, é respaldada pela sua trajetória acadêmica e intelectual que se destaca por uma abordagem crítica e inovadora no campo da Comunicação e da Cultura.

Muniz Sodré de Araújo Cabral, renomado pesquisador, professor e intelectual brasileiro, é graduado em Direito pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), possui mestrado em Sociologia da Informação e Comunicação pela Université de Paris IV (Paris-Sorbonne) e doutorado em Letras (Ciência da Literatura) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Foi professor titular da UFRJ, onde também fundou e coordenou o Programa de Pós-Graduação em Comunicação e, atualmente, aos 82 anos, segue professor emérito da mesma universidade.

Reconhecido nacional e internacionalmente, Sodré recebeu diversos prêmios e honorarias ao longo de sua trajetória, destacando-se como uma das vozes mais influentes da área no Brasil. Sua contribuição para o entendimento dos processos comunicacionais e culturais tem sido fundamental para o desenvolvimento do campo acadêmico e para a compreensão da sociedade contemporânea.

A entrevista foi realizada de forma coletiva, por membros do Grupo de Estudos Muniz Sodré sobre Relações Raciais (GEMS), vinculado ao Laboratório de Estudos em Comunicação Comunitária (LECC) na Escola de Comunicação da UFRJ. O GEMS, que

carrega em seu nome a homenagem ao professor, se dedica à leitura de autores negros/as. A entrevista foi realizada por meio de plataforma remota e a escolha por este formato permitiu a gravação e a transcrição minuciosa da entrevista.

Para a condução da entrevista, foi elaborado previamente um roteiro de perguntas com foco na reflexão crítica sobre as epistemologias afrodiáspóricas e contra-coloniais na Comunicação. As questões foram elaboradas considerando os principais temas abordados nas obras do entrevistado, bem como as demandas e interesses da comunidade acadêmica envolvida. Durante a entrevista, as perguntas foram apresentadas em blocos para que o entrevistado pudesse desenvolver o pensamento sobre o tema de cada intervenção.

Para nos adequarmos ao limite de palavras desta Revista, pequenos trechos de elaboração ou reforço de ideias foram suprimidos sem perda de informações relevantes para o debate. Ideias centrais foram destacadas em negrito. O objetivo é promover fluidez na leitura mantendo as nuances do pensamento do autor.

A entrevista com Sodré agrega-se ao campo das epistemologias afrodiáspóricas e contra-coloniais na Comunicação, contribui para a ampliação do conhecimento e para o fortalecimento de abordagens alternativas e emancipatórias no campo acadêmico. Espera-se que os insights e reflexões apresentados aqui inspirem novas pesquisas e práticas que valorizem e respeitem a diversidade cultural e epistemológica presente nas sociedades contemporâneas.

CENÁRIOS E MUDANÇAS

Integrantes do GEMS: É possível pensar em uma epistemologia afirmativa da negritude? Na sua trajetória, as ações afirmativas são parte da construção de uma história de luta da intelectualidade negra. O que você observou de mudança?

SODRÉ: Durante a ditadura militar, houve algumas tentativas de sedução, de investigação, de minha atuação, de minha vida, querendo sempre me levar para a política, o Movimento Negro Unificado. E eu deixei claro, às pessoas que tentavam, e eram agentes de inteligência, dos órgãos de inteligência do governo, que eu era de esquerda, sou de esquerda politicamente. Mas minha participação nesse assunto era litúrgica, meu interesse vinha do terreiro. E diferia-se sempre da maneira como os ativistas, os

militantes, tratavam a questão do negro. Quando eu comecei a entrar nesse assunto, só para falar o que que mudou, o ambiente negro era de raiva, era de reação. Eu sempre entendi essa raiva, entendi, compreendi. Essa raiva eu nunca tive. Mas eu sempre entendi por que que o negro tem que ter raiva às vezes, porque a figura negra, principalmente a mulher negra, ela tem que metabolizar e repassar muito ódio. Muito ódio, que vem dos brancos. E eu acho que a mulher negra sente isso mais do que o homem negro. Porque o homem se mantém, tem o escudo dele. Aquela posição machista, né? (...) O homem, de um modo geral, é machista. A mulher negra enfrenta duplamente ou triplamente o preconceito dos brancos, o preconceito das mulheres brancas, mas enfrentam um ódio generalizado que ela metaboliza. O homem negro também metaboliza esse ódio. Você engole muito o ódio e aprende, de certo modo, que você tem que lidar com ele internamente. O que ocorre, às vezes? Você imita um pouco desse ódio também. Isso se chama catabolismo. Você metaboliza, mas você cataboliza também, você põe para fora. O cara lhe empurra, você o empurra de volta. Isso é a catabolização do ódio. Quando entrei no movimento negro, eu diria que essa fase era muito aguda. As doutrinas americanas, *Black Panther*⁹⁹, *Black is Beautiful*¹⁰⁰. (...) Mas esse movimento, era um movimento defensivo, reativo. E o *Black Panther*, antes de vocês nascerem, foi muito forte. Então isso nunca me satisfez.

Mudou uma conscientização da parte dos negros, eu diria, só das mulheres negras, de que as coisas não são assim. Que essa raiva, esse ódio não adianta. Onde é que eu percebo isso? Com alunos, com alunas e, às vezes, com grupos. (...) As pessoas saíram, não quer dizer que seja todo mundo e que seja tão claro, mas saíram do movimento reativo, puramente reativo emocional, para estudar, para ler um pouco. Falar como você está falando em epistemologia. Eu acho que isso altera muito tudo. As cotas, as políticas

⁹⁹ O Movimento dos Panteras Negras foi criado em 1966 como um partido político que teve uma perspectiva de autodefesa da população negra com violências políticas. Ver: SAMYN, Henrique Marques. **Os Panteras Negras: Uma Introdução**. São Paulo, 2023.

¹⁰⁰ *Black is Beautiful*, termo cunhado por John Rock, que inspirou um movimento estético-cultural nos anos 70 e que teve repercussões no Brasil. Ver: ROCK, John S. **I Will Sink or Swim with My Race**. 1858. (tradução nossa). A íntegra do discurso está disponível em: <http://www.blackpast.org/1858-john-s-rock-i-will-sink-or-swim-my-race>. Acesso em 19 abril 2024. Ver também: OLIVEIRA, L.X.D. **A cena musical da Black Rio: estilos e mediações nos bailes soul dos anos 1970**. Salvador: EDUFBA, 2018. Acesso em: 19 abril 2024.

afirmativas, contribuíram para isso. Contribuíram para algumas coisas, inclusive para isso.

Eu digo sempre, basta você ver o parecer, de 2012, que instituiu as cotas, foi um artigo inclusive secundário, nas universidades. Foi feito por um homem branco. (...) É altamente progressista, no momento em que toda a imprensa era contra as cotas, que a maioria das universidades, com exceção da UERJ que foi a primeira a adotar. A UFRJ, que é a minha universidade, só se mexeu mais recentemente. A USP, o jornal onde eles têm uma coluna aos domingos, Folha de São Paulo, era contra. Foi um branco que produziu aquele relatório, mas grande parte do que ele escreve ali está na tese sobre o racismo do meu prezado amigo Joaquim Barbosa e cito, inclusive, no “Fascismo da Cor¹⁰¹”. E lhe digo que muita coisa dali é do livro do Joaquim. Ainda bem, que bom! Mas o Lewandowski que assinou. Porque o Joaquim, no dia da votação, não pode comparecer.

(...) Depois da “Ciência do Comum¹⁰²”, eu escrevi um livro de leitura difícil, chamado “Pensar Nagô¹⁰³”. Esse livro, sem nenhuma nota no jornal, em um mês esgotou a edição! Eu fiquei perplexo! Eu fui dar palestras em vários lugares, inclusive na Finlândia e na Rússia.

Então as coisas mudaram e por que mudaram? É uma classe, é uma idade diferente. E são pessoas que estudam, pessoas que estão interessadas em estudar. Não é só que estão na universidade não, são pessoas interessadas em estudar. Em graus diferentes de interesse.

Então a perspectiva agora, eu diria, e a ação, tem que ser um pouco mais reflexiva e mais séria. E eu acho que, sem querer bajular vocês, eu acho que as mulheres têm comandado esse processo. Essa é uma percepção (...) as mulheres estão comandando esse processo, estão muito interessadas em saber, em discutir. Porque os diálogos, os debates ficaram também um pouco mais civilizados. As pessoas não estão se permitindo mais

¹⁰¹ “É imperativo citar a análise empreendida pelo jurista Joaquim Barbosa, assumidamente negro, que era ministro destacado do STF quando da aprovação do Relatório Lewandowski” (SODRÉ, Muniz, 2023, posição 2.336, versão *Kindle*). Ver a tese na íntegra (citada por Muniz Sodré): GOMES, J.B.B. **Ação afirmativa & princípio constitucional da igualdade**. Renovar, 2001.

¹⁰² SODRÉ, Muniz. **A ciência do comum**: notas para o método comunicacional. Editora Vozes Limitada, 2015.

¹⁰³ SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

simplesmente a ter a mesma atitude condescendente e machista que antes. Na cabeça sim, as pessoas continuam sendo machistas, mas o ambiente não permite mais. E, digamos assim, frescura, né? E a mulher reage. Então mudou, alguma coisa mudou.

EPISTEMOLOGIA AFIRMATIVA A PARTIR DA CONSTRUÇÃO DO COMUM

Integrantes do GEMS: É possível outra epistemologia afirmativa, na perspectiva da negritude, tendo como parâmetro a construção do comum?

SODRÉ: É essa, para mim, a perspectiva do comum, esta emerge também, de várias dessas aí, de meu modo de pensar minhas categorias, apesar da linguagem. A linguagem acadêmica é uma linguagem que eu tenho, mas também vem de bases populares. Por exemplo, uma categoria que é fundamental para o pensamento de terreiro, a palavra que qualquer pessoa [que vivencia a vida de terreiro] entende, é a palavra **acerto**. O Mestre Didi¹⁰⁴, que foi mestre de candomblé, de culto, próximo a mim, usava essa palavra. “Os velhos vão fazer um acerto.” O acerto decidido, quer dizer, é um acordo. “Vamos acertar” (...) Esse acerto é acertar e construir o comum. Tanto o comum não é dado, é essa a diferença com a comunidade já instituída, o tradicional ali já tem um comum acimentado, o comum é na verdade, o que nasce da amizade de grupo, do grego de *filia*¹⁰⁵, significa amizade, mas também amor de uma forma mais ampla e *filia* é a base da sociabilidade. A *filia* é o cimento consecutivo do grupo, é aquilo que os alquimistas chamavam de cola, cola do mundo.

¹⁰⁴ Deoscóredes Maximiliano dos Santos, Mestre Didi (1917-2013), foi um sacerdote de culto de religião de matriz africana, artista plástico e escritor. Vide: DEZIDÉRIO, Gabriela da Silva. **A Construção de uma categoria arte afro-brasileira**: um estudo da trajetória artística de mestre Didi. 2015. Dissertação (Mestrado em Estudos Contemporâneos das Artes) - Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro.

¹⁰⁵ “Exprime noção de afeição, gosto ou preferência”. Dicionário Priberam.

Maffesoli¹⁰⁶ chamava de “*glutinum mundi*”¹⁰⁷, quer dizer, “*glutinum* é a cola, a cola do mundo” o que é que faz a cola social?¹⁰⁸ É o comum. O que é que faz a cola de duas pessoas, de uma família? É o comum, comum familiar, comum social, o comum amoroso. E esse comum é sempre definido pela partilha, é esse acerto, que instaura o comum. É o acerto de uma partilha, é fundamental esse conceito que vem do terreiro e que entra nas ciências sociais.

Por que a partilha é tão fundamental? Relação entre duas pessoas, a uma união de duas pessoas, não se tem uma divisão a aparentemente ao outro, sexo, significa cortado, *secare*, na perspectiva do comum é mais do que isso, o que realmente você quer é que o outro ou a outra sinta, ou partilhe, além do prazer físico.

É o prazer no comum. O comum é síndrome, o comum confunde e o comum, portanto, não está só na cabeça, não atravessa os músculos do corpo, atravessa o sensorial, atravessa o espírito. Essa noção do comum, onde ela estava? Ela estava numa certa tradição de pensamento alemão - que a sociologia americana, nem a sociologia francesa, não quis - a da sociologia de Heinrich Rickert¹⁰⁹ e de Weber¹¹⁰. Enfim, é a sociologia que acolhe os sentidos, quem acolhe as formas de viver, pois bem, a perspectiva dos cultos afros, perspectiva do terreiro, é a perspectiva dessas formas, é a perspectiva de partilha, mesmo na pobreza é partilha, portanto, conviver é partilhar.

As grandes explicações racionais trazidas pela sociologia, pela psicologia, pela antropologia já cansaram um pouco. Você vê a estrutura, digamos, de emprego no Brasil, e observa que existe uma diferença de ganhos para as mulheres, diferença também vista

¹⁰⁶ MAFFESOLI, Michel. Sociólogo francês, que teve destaque em criar o conceito “tribo urbano”.

¹⁰⁷ MAFFESOLI, Michel. **La contemplation du monde: figure de style communautaire**. Paris: Grasset: Frasnelle, 1993.

¹⁰⁸ “Me interessei pelo que faz o coração pulsante da sociologia: o laço social. Ou, como prefiro dizer, a cola social, o *glutinum mundi*” (MAFFESOLI, 2020, p. 7). GUTFREIND, Cristiane Freitas; DA SILVA, Juremir Machado; JORON, Philippe. **Laço social e tecnologia em tempos extremos: imaginário, redes e pandemia**. Porto Alegre: Sulina, 2020.

¹⁰⁹ Heinrich Rickert (1863-1936) foi um filósofo alemão, de corrente neokantiana e um dos fundadores da Escola de Baden. Vide: Introdução aos problemas da filosofia e da história (1924).

¹¹⁰ Maximilian Karl Emil Weber, Max Weber (1864-1924) foi um sociólogo alemão e um dos fundadores da Sociologia.

sobre mulheres negras, sendo o maior número de casos de vítimas de discriminação. Utiliza-se de pesquisa estatística sobre, conseqüentemente ela torna-se debate político, mas esses fenômenos não explicam o racismo, apenas apresentam uma superfície. Os dados são externalidades, estão fora de você, estão nas estruturas sociais, elas poderão ser discriminatórias, mas o racismo não é estrutural, pois, a síndrome vem antes. o racismo reside nas relações subjetivas e instituições que regulam valores e comportamentos, como Família, Escola, Religião e Marinha, para citar exemplos distintos.

FORMA SOCIAL ESCRAVISTA EM CONTRAPOSIÇÃO AO RACISMO ESTRUTURAL

Integrantes do GEMS: Você afirma que racismo não é estrutural. Este conceito “estrutural”, não serviria para ser mais palatável aos nossos interlocutores?

SODRÉ: Sem dúvida nenhuma, a palavra “estrutura” permite uma conversa acadêmica. Se o racismo é estrutural, então você vai examinar dentro de cada uma das estruturas. Quais são as estruturas? Sociais, econômicas, jurídicas, políticas? Quais são os impedimentos? É de natureza racial. Você verá que uma política exclui as mulheres dos partidos, da possibilidade de se candidatar ou, às vezes, não respeita nem mesmo a voz delas. Veja nossa ex-aluna da ECO, Renata Souza¹¹¹. Alguns deputados a agrediram na Alerj e ela peitou a todos. E por esta razão, não a agridem mais. E eu sei que é difícil. Marielle Franco¹¹² foi assassinada. A estrutura econômica e política permite o diálogo e

¹¹¹ Renata Souza é a mulher mais votada da história da Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (Alerj). Em 2022, reelegendo-se deputada estadual, alcançou esse recorde com o voto de 174.132 pessoas. Atualmente, é presidenta da Comissão de Defesa dos Direitos da Mulher (CDDM) da Alerj. Renata é cria da Maré (complexo de favelas da Zona Norte do Rio de Janeiro), jornalista e pós-doutora em Comunicação e Cultura (UFRJ). Disponível em: <https://www.renatasouzapsol.com.br/>. Acesso em: 18 abril 2024.

¹¹² Marielle Franco é mulher, negra, mãe, filha, irmã, esposa e cria da Maré. Socióloga com mestrado em Administração Pública (UFF), foi eleita vereadora da Câmara do Rio de Janeiro com 46.502 votos, foi também presidente da Comissão da Mulher da Câmara. No dia 14/03/2018 foi assassinada em um atentado ao carro em que estava. 13 tiros atingiram o veículo, matando também o motorista Anderson Pedro Gomes. Disponível em: <https://www.institutomariellefranco.org/quem-e-marielle>. Acesso em: 18 abril 2024.

permite estudos. Eu não tenho nenhuma dúvida disso. Eu não sou contra que se fale em racismo estrutural. Eu não sou contra o modo de se falar “estrutural” politicamente. Eu sou contra epistemologicamente. O racismo já foi estrutural durante o período escravagista. A economia era racista porque obrigava o negro a trabalhar de graça por meio da tortura. E era permitido por quem? Pelas leis trabalhistas. Podia-se torturar escravizado, podia-se matar - embora se tentasse controlar. Havia julgamento, mas não acontecia nada.

As estruturas sociais estavam impregnadas pela discriminação racial e, portanto, abertas à ideologia racista. Só que não precisava de tanta ideologia racista, porque o lugar do negro como subalterno já estava garantido pelas leis, pela economia, pelo estado, pelo governo. Ocorre que, em 1888, a abolição terminou com a estrutura escravagista e imaginava-se que o negro estava finalmente livre para votar e para comer. Porém, foi neste momento que piorou, porque iniciou o racismo por via do fascismo.

Se na Europa o fascismo começou por meio da via política, no Brasil, ele começou por via do eugenismo. Depois da abolição, o racismo começou por médicos, psiquiatras, higienistas, jornalistas, intelectuais públicos etc. Esses eram o foco gerador do que eu chamei de *forma social escravista*¹¹³.

A forma é uma imagem posterior da estrutura. Como se fosse uma fotografia da estrutura. Se é uma fotografia, ela não tem materialidade ancorada. Mas as pessoas vivem a partir da imagem, porque essa imagem tem palavras, tem sentimentos. E essa imagem continuava mais fortemente do que antes, dizendo que o negro não valia nada. Antes, não se podia dizer que o escravizado não valia nada porque dependia-se dele para trazer dinheiro. Dizia-se que ele era um ser inferior e por isso que ele trabalhava para o seu senhor. Dizia-se que ele valia muito. Então se quisesse vender, seria caro.

Mas, uma vez que este homem está liberto, passa a não valer mais nada porque vai oferecer o trabalho e a mão-de-obra dele por um salário. E para abaixar o salário dele é necessário dizer que ele não vale nada. O trabalho que vai valer será o de gente branca.

¹¹³ “De fato, o racismo de pós-Abolição é uma forma sistemática (recorrente, mas sem a legitimidade outorgada pela unidade de um sistema ou estrutura) de discriminação, baseada no imaginário da raça. Afigura-se como algo mais próximo à ideia de um “processo”, indicativo de uma dinâmica interativa de elementos discriminatórios, ao modo de uma fusão ou do que designamos como forma social escravista” (SODRÉ, Muniz, 2023, posição 528, versão *Kindle*).

Neste momento, os europeus, brancos de olhos azuis, foram trazidos para o Brasil por serem considerados melhores e com o objetivo de “melhorar a raça”, por meio do “cruzamento” com mulatos ou brancos. Ou seja, essa é a forma. Não é a estrutura. E essa forma que continua até hoje.

A estrutura está fora da gente. A forma não. A forma está dentro e fora. É interna e externa. A forma é o que eu sinto e o que eu faço. A estrutura não é o que eu sinto. Então, quando se afirma que o racismo é estrutural, é uma forma de minimizar a força do racismo. Não vai mudar nunca sendo estrutura. É importante ressaltar que a luta precisa ser dentro da estrutura também. (...) Por isso sou a favor das cotas. As políticas de ações afirmativas são importantes. A Escola tem que ser reeducada. Os professores precisam ser reeducados. Os pais e mães também. E depois reeducar o próprio homem negro. (...) Tem que acabar com o machismo, que é uma forma de racismo contra as mulheres. É um outro tipo de racialização que se acrescenta.

CONTRIBUIÇÃO DA COMUNICAÇÃO NA CONSTRUÇÃO DE NOVAS EPISTEMES

Integrantes do GEMS: Em obras como “O Fascismo da Cor” e “Ciência do Comum”, o senhor traz o método da Comunicação como o método rapsódico, o sinóptico. Como a Comunicação pode contribuir com essa luta das vozes afro-diaspóricas, na perspectiva de construir outras epistemologias?

SODRÉ: Eu acho que eu enunciei esse método em “A Ciência do Comum” porque eu sempre achei que a Comunicação veio para relativizar o isolamento disciplinar. Quando você pensa academicamente, a Comunicação é uma ciência indisciplinar, ou seja, sem disciplina fixa. Existe rigor, mas uma indisciplinada separada. A sociologia tem o seu objeto, a antropologia tem o seu objeto, a psicologia tem o seu objeto. Eu diria que o objeto da Comunicação é o Comum. Mas exatamente por ser o Comum, ele se abre para a pluralidade dos objetos, das ciências no campo do pensamento social. Tanto que, à medida que se têm expandido os estudos de Comunicação, determinadas disciplinas vão

perdendo força na Academia e até mesmo acabando. Por exemplo, onde você tem um curso de sociologia *latus sensus*? Acho que só no IFCS/UFRJ¹¹⁴.

A Comunicação foi disruptiva. Essa indisciplina que veio do mercado, não veio à toa. Ela vem também para mostrar a insuficiência do pensamento social tradicional sobre a mudança cultural que essas máquinas todas realizam e operam. Então eu diria que é um ser rapsódico¹¹⁵. Logo, incluir em um objeto de estudo - ao mesmo tempo - história, análise de estrutura, efeitos e subjetividades, portanto, é uma tentativa de totalizar o objeto, tem mais a ver com uma filosofia ativa do que com a sociologia ou antropologia. É uma filosofia prática. Uma prática filosófica de refletir sobre um objeto determinado. Isso não quer dizer que você não possa fazer monografias sobre determinados aspectos do mundo industrial, do mundo comunicativo. Porém o objetivo científico e teórico da Comunicação é oferecer perspectivas totalizantes sobre o que é o homem, o que é a mulher, o que é a pessoa humana depois dessa revolução trazida pelas máquinas de informação, depois do digital, depois da Inteligência Artificial, depois do computador. Isso é uma mudança. A pessoa que está ali parada é a mesma pessoa de antes? Eu acho que a Comunicação está para dar essa resposta. E para dar essa resposta, ela não pode deixar às margens a comunidade, a família. É pretensiosa. É um campo de saber pretensioso. Mas ele é, eu diria, totalizante. Ele quer ser abrangente.

REFERÊNCIAS

SODRÉ, Muniz. **A Ciência do Comum**: notas para o método comunicacional. Editora Vozes Limitada, 2015.

SODRÉ, Muniz. **O Fascismo da Cor**: uma radiografia do racismo nacional. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

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

¹¹⁴ Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ.

¹¹⁵ Rapsódico é um conceito que o autor detalha na obra “Pensar Nagô” (2017). Ver: SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.