

# **DOSSIÊ**

## **ESTUDO SOBRE HOMENS NÃO-BRANCOS**



**DIRETORA GERAL**

Nágila Oliveira dos Santos

**DIRETOR EXECUTIVO**

André Luiz dos Santos Silva

**COORDENAÇÃO EDITORIAL**

Nágila Oliveira dos Santos

**ORGANIZAÇÃO DO DOSSIÊ**

Monica da Silva Francisco – SENAI FIRJAN

Professor Doutor Jefferson - UNIR

Gabriel Nascimento - UFSB

**CONSELHO EDITORIAL DO DOSSIÊ**

Antônio Carlos Malachias – USP

Antônio Jeovane da Silva Ferreira – UFC e UNILAB

Cícera Nunes – URCA

Cintia Santos Diallo – UEMS e Catedra UNESCO / UFGD

Esteban Cipriano Costa Lópes – PUC-Rio

Fabíola de Lourdes Moreira Rabelo – CLACSO

Felipe Cazeiro da Silva – UFRN

Heuler Costa Cabral – UNILAB

Ivan Felipe Fernandes Gomes – FIOCRUZ / CP II

Jonathan da Silva Marcelino – USP

Paulo César Alves Garcia – UNILAB

Pedro Vitor Guimarães Rodrigues Vieira – UFRJ e SMERJ

Ronan da Silva Parreira Gaia – USP e Casa da Mulher

# SUMÁRIO

## **03. APRESENTAÇÃO - ESTUDO SOBRE HOMENS NÃO-BRANCOS**

## **07. BATALHAS DE RIMA: ESPAÇOS DE REEDUCAÇÃO DE JOVENS HOMENS NEGROS**

Sávio Oliveira da Silva Santos

## **22. ENTRE O ADOECIMENTO E A CURA: REFLEXÕES ACERCA DA PSIQUE DA POPULAÇÃO NEGRA**

Ana Cássia Alves Cunha

## **31. HISTÓRIAS CRUZADAS SOBRE NÓS, "OS OUTROS": VIVÊNCIAS DE PESQUISADORES NEGROS NA UNIVERSIDADE**

Eduardo Augusto Farias, Marta Regina Furlan e Ravelli Henrique de Souza

## **45. RAÇA E TRANSMASCULINIDADE EM BELÉM-PA: TRAJETÓRIA BIOGRÁFICA DE RAFAEL CARMO**

Gleidson Wirllen Bezerra Gomes e Laurenir Santos Peniche

## **58. PRISIONEIRO DE SI? REFLEXÕES SOBRE AS CATEGORIAS IDENTITÁRIAS DOS HOMENS NEGROS**

Paulo Vitor Palma Navasconi

## **70. SE AUTOESCAVANDO: CORPOS DE INDÍGENAS POTIGUARAS GAYS DO LITORAL NORTE PARAIBANO**

José Marcos Nascimento Pontes e Dayane Nascimento Sobreira

## **85. MASCULINIDADES AMARELAS, REPRESENTAÇÕES E DISCURSOS: RASGAR OLHARES PARA AS PEDAGOGIAS PORNOGRÁFICAS**

Samilo Takara

## **102. O HOMEM NÃO BRANCO E A POSSIBILIDADE DA MANUTENÇÃO DA BRANCURA COMO PARADIGMA**

Rodrigo Pedro Casteleira

## **110. O HOMEM NEGRO VIRIL: EMBATES RACIAIS E DE GÊNERO COMO UM DISCURSO SOBRE VIRILIDADE**

Henrique Restier da Costa Souza

## **122. INTELECTUAIS NEGROS: A INSTRUÇÃO NO JORNAL O EXEMPLO (PORTO ALEGRE/RS, 1892-1897)**

Ricardo Costa de Sousa e Cássio Michel dos Santos Camargo

## **136. É EXU OU É LADRÃO? A PALAVRA "MAVAMBO" NOS "DICIONÁRIOS"**

Pedro Henrique Ribeiro Santos Messias-Marinho

## **148. A AUSÊNCIA DE CORPOS PRETOS NA EDUCAÇÃO FUNDAMENTAL ANOS INICIAIS**

Cleilton Moreira Mendes e José Francisco dos Santos

## **160. ESTUDOS SOBRE HOMENS-MENINOS PRETOS**

Monica da Silva Francisco



## APRESENTAÇÃO

### ESTUDO SOBRE HOMENS NÃO-BRANCOS

O dossiê reúne treze textos que versam sobre as experiências de homens não-brancos (amarelos, indígenas, pardos e pretos) e suas vivências e realidades sociais dentro de uma sociedade marcada pelo racismo brasileiro. A partir dessa premissa inicial, compreendemos que o racismo atinge de maneira desproporcional homens pretos, pardos, indígenas e amarelos modificando a forma como são vistos e tratados dentro do país e no mundo, numa conexão entre o local e o global.

Como afirma Mbembe “só é possível falar da raça (ou do racismo) numa linguagem fatalmente imperfeita, dúbia, diria até inadequada, uma vez que a “a raça é ademais um complexo perverso, gerador de temores e tormentos, de perturbações do pensamento e de terror, mas sobretudo de infinitos sofrimentos”. (MBEMBE, 2018, p.27)

A partir do reconhecimento dessa conjuntura podemos tecer novas possibilidades para compreensão da heterogeneidade das diferenças e para elaboração do pensamento crítico sobre o que significa ser homem num país em que os homens racializados possuem menos acesso a empregos, escolaridade, empregabilidade que os homens brancos como mostram as pesquisas do Dieese e IBGE (2022).

O artigo ***Batalhas de rima: espaços de reeducação de jovens homens negros*** aborda o papel desempenhado e as possíveis colaborações das batalhas de rima na (re)educação de jovens homens negros na diáspora africana. Doravante, discutiremos como certos letramentos, histórica e contemporaneamente foram gestados e operacionalizados no âmbito do movimento negro organizado, a saber: o Hip- são os possíveis impactos intersubjetivos no cotidiano desses jovens homens negros.

A pesquisa ***Entre o adoecimento e a cura: reflexões acerca da psique da população negra*** é uma reflexão, fruto da experiência de ser uma mulher negra no Ceará e estudante da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB), localizada no Ceará e tem como objetivo discutir sobre as necessidades psíquicas da população negra de reconhecer a sua origem e seus modos de ser e existir, para tentar vislumbrar uma cura da alienação, resultado do racismo, que está estruturado em todos os campos da sociedade.

O presente artigo ***Histórias cruzadas sobre nós “os outros”: vivências de pesquisadores negros na universidade*** objetiva desenvolver uma análise crítica interpretando a partir de pesquisa participante, as histórias construídas e cruzadas que se dão no horizonte Universidade entre pesquisadores homens negros, especificadamente nos Programas de Pós-Graduação em nível de Mestrado e Doutorado em Serviço Social e Educação, apresentamos elementos construídos pela densidade teórica da perspectiva decolonial para que possamos entender os simulacros do racismo institucional e estrutural nos espaços da academia, na sala de aula, nos estranhamentos vindos por parte da branquitude acrítica que se une a partir de seus pactos narcisistas, no sentido de eliminar a ameaça negra sobressaindo-se ilesos ao processo acadêmico.

O artigo ***Raça e transmasculinidade em Belém- PA: trajetória biográfica de Rafael Carmo*** objetiva refletir sobre a raça na trajetória biográfica de um homem trans

negro de Belém-PA, Rafael Carmo. Mais especificamente, procuro demonstrar, a partir da narrativa de Rafael, como a raça e o racismo são uma constante em sua experiência de transição de gênero, seja quando ele habita um corpo negro designado feminino ao nascer, seja quando ele identifica-se como homem, com toda a carga de preconceitos que ser um homem negro pode significar. Raça e transmasculinidade, assim, na trajetória de Rafael Carmo, permite pensar nas masculinidades não-brancas, suas problemáticas e potencialidades.

O estudo ***Prisioneiro de si? Reflexões sobre as categorias identitárias dos homens negros*** propõe reflexões sobre a categoria da(s) masculinidade(s) negra(s) que a priori podem ser lidas e compreendidas como sendo universais, no entanto, o presente trabalho entende-se que as masculinidades negras são categorias múltiplas, diversas e complexas, e, por consequência se faz necessário compreendê-las a partir de sua materialidade para que não aconteça a reprodução de universalismos, silenciamentos e invisibilidades, haja vista que uma das funções do racismo é justamente homogeneizar, apagar, silenciar, e apontar o que de ser reconhecido e o que não deve ser reconhecido, ou, o que deve viver e o que deve morrer.

O trabalho ***Se autoescavando: corpos de indígenas potiguaras gays do litoral norte paraibano*** sinaliza as existências dos indígenas L(Gays)BTQIAPN+ aldeados e desaldeados do Litoral Norte paraibano, bem como construir novos olhares sobre o debate de sexualidades indígenas na escrita da história – e para além dela. Através disso, tornou-se de suma importância a presença da escrita de si (sendo eu, um potiguara cis gay), destacando os enfrentamentos sobre discriminação, preconceito e homofobia nos espaços do aldeamento, como também no ambiente educacional, indo ao contraponto da construção de masculinidade indígena – heterossexual – fruto de nossa colonização.

No artigo ***Masculinidades Amarelas, Representações e Discursos: Rasgar olhares para as pedagogias pornográficas***, o autor problematiza os efeitos pedagógicos das representações de masculinidades amarelas nas pornografias gays. Desse modo, o problema de pesquisa que orienta esta discussão é: de que modo as representações de homens asiáticos nas pornografias gays educam as sexualidades? Essa provocação é discutida com embasamento nos estudos culturais, na baixa teoria, nas teorizações foucaultianas e nos estudos queer. Ampara-se metodologicamente em uma abordagem qualitativa e de perspectiva exploratória que utiliza de método bibliográfico e documental para analisar a produção discursiva sobre as masculinidades amarelas e analisar efeitos desses discursos na educação das sexualidades.

O texto ***O homem não branco e a possibilidade da manutenção da brancura como paradigma*** objetiva discutir a questão da expressão não branco somada a outras utilizadas socialmente no Brasil como, por exemplo, moreno, especificamente voltadas para o homem. O conceito de homem vale-se do trabalho de Souza (2009) que, entre outras coisas, discute a masculinidade, contemporaneidade e o 'novo homem' em um trânsito entre os universos binários, embora o enfoque de nossa argumentação seja mais a questão de racialidade do que das masculinidades.

A pesquisa ***A ausência de corpos pretos na educação fundamental anos iniciais*** produz uma reflexão sobre os diferentes corpos ausentes na educação brasileira. Objetiva-se refletir sobre os gêneros existentes nessa sociedade heteronormativa que relega os direitos desses corpos de serem reconhecidos. A presença desses corpos na educação, junto com suas subjetividades e



performatividades inerentes das suas realidades são compreendidas como re(ex)istência a essa configuração patriarcal, sexista, machista, homofóbica e racista que é a sociedade brasileira

O texto ***Estudos sobre homens-meninos pretos*** discute o processo de formação humana que os quatro jovens adolescentes entre 14 a 16 anos vivenciam no processo de “tornarem -se homens” no município de Queimados, uma das cidades mais violentas da Baixada Fluminense, caracterizada pelo extermínio e desaparecimento de jovens e homens pretos. O texto se ancora nos estudos sobre jovens e meninos pretos desenvolvidos por Tommy Curry, nas pesquisas sobre juventudes e nos estudos sobre gênero e raça brasileiros.

O presente artigo ***É exu ou é ladrão? A palavra "mavambo" nos "dicionários"*** discute a importância da decolonialidade na construção de uma epistemologia que contemple e valorize os saberes populares e ancestrais para explorar as possíveis intersecções que atravessam os sujeitos, além de uma ruptura epistemológica necessária para descolonizar o conhecimento e torná-lo mais democrático no que diz respeito às condições de produzir e disseminar conhecimento.

O texto ***O homem negro viril: embates raciais e de gênero como um discurso sobre virilidade*** pretende investigar as possíveis conexões entre masculinidade, raça, virilidade e humanidade (em seu sentido de humanização). Nossa hipótese é de que a virilidade é não só um elemento importante na construção das estereótipias em torno dos homens negros como uma possibilidade de enfrentamento destes mesmos estereótipos, e, portanto, não pode meramente ser descartada como sinônimo de violência e opressão. Nesse sentido, nosso principal objetivo é apontar a relevância da virilidade para pensarmos a construção da masculinidade do homem negro no Brasil.

O presente escrito, ***Intelectuais negros: a instrução no jornal o exemplo (Porto Alegre/rs, 1892-1897)*** sob os pressupostos teóricos e metodológicos da História Cultural, tenciona compreender como determinadas visões de mundo, como a de instrução, materializadas em objetos e/ou documentos culturais, como o jornal *O Exemplo*, foram produzidas e disseminadas por um coletivo de intelectuais negros. Tomou-se o conceito de representação por entender esse artefato, o jornal, como uma construção social, produzida por sujeitos, homens negros, ou grupos sociais que atribuem significados ao mundo, presentes nas textualidades publicadas em *O Exemplo* indicam a instrução como mecanismo de mobilidade social, bem como de inserção dos “homens de cor” na cultura escrita.

Professora Doutora Monica da Silva Francisco – SENAI FIRJAN

Professor Doutor Jefferson - UNIR

Professor Doutor Gabriel Nascimento - UFSB

## BATALHAS DE RIMA: ESPAÇOS DE REEDUCAÇÃO DE JOVENS HOMENS NEGROS

Sávio Oliveira da Silva Santos<sup>1</sup>

**Resumo:** As agências culturais de letramento racial na diáspora africana empreendem historicamente operações contracorrentes que aliam saberes e valores inerentes à sobrevivência de sujeitos frente ao genocídio negro em curso. Este artigo tem por objetivo refletir sobre o papel desempenhado e as possíveis colaborações das batalhas de rima na (re)educação de jovens homens negros na diáspora africana. Doravante, discutiremos como certos letramentos, histórica e contemporaneamente foram gestados e operacionalizados no âmbito do movimento negro organizado, a saber: o Hip-Hop - especialmente no viés das batalhas de freestyle<sup>2</sup>. Para tanto, mediante revisão bibliográfica, interpelou-se interdisciplinarmente obras teóricas, Gritos das batalhas, isto é, bordões do movimento, documentários, letras de músicas, noticiários, entre outros materiais que entrecruzam a discussão acerca das temáticas exploradas nesta pesquisa. Por conseguinte, alcançou-se: um inédito traçado histórico da origem das batalhas de rima no mundo e os atravessamentos das tensões raciais em curso desde a luta pelos direitos civis; canalizou-se o modo como os letramentos raciais fomentados nas batalhas atuam em prol de uma reexistência negra na América Latina (GONZALES, 1988); destacou-se como a situação de jovens homens negros atualmente está lograda numa lógica genocida e como os movimentos político-artísticos negros e seus respectivos saberes são inerentes à sobrevivência desses sujeitos da *zona do não ser* (FANON, 2008) por atuarem no *front* da dinâmica entre *deseducação* (WOODSON, 2021), *reeducação* e *reexistência* (SOUZA, 2011).

**Palavras-chave:** Batalhas de rima, Reeducação, Genocídio.

## RHYME BATTLES: SPACES FOR THE RE-EDUCATION OF YOUNG BLACK MEN

**Abstract:** The cultural agencies of racial literacy in the African Diaspora have historically undertaken countercurrent operations that combine knowledge and values inherent to the survival of subjects in the face of ongoing black genocide. This article aims to address the role played and the possible collaborations of rhyme battles in the (re)education of young black men in the African diaspora. From now on, we will discuss how certain literacies, historically and contemporarily, were generated and operationalized in the scope of the organized black movement, namely: Hip-Hop - especially in the view of the freestyle battles; as well as investigate which are the possible intersubjective impacts on the daily life of these young black men. To this end, through bibliographic review, interdisciplinary theoretical works were interpellated, Shouts of the battles, that is, slogans of the movement, documentaries, song lyrics, news reports, among other materials that intersected the discussion about the themes explored in this research. As a result, we have achieved an unprecedented historical tracing of the rhyme battles in Brazil and in the world about the ongoing racial tensions since the struggle for civil rights; channeled how the racial literacies fostered in the battles act in favor of a black reexistence in Latin America (GONZALES, 1988); It was highlighted how the situation of young black men is nowadays logged in a genocidal logic and how the black political-artistic movements and their respective knowledge are inherent to the survival of these subjects from the zone of not being (FANON, 2008) by acting in the front of the dynamics between diseducation (WOODSON, 2021) and re-education (SOUZA, 2011).

**Keywords:** Rhyiming Battles, Reeducation, Genocide.

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Pós-graduação em Letras: Linguagens e Representações, na Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC). Coordenador do Grupo de Estudos Raciais e Estudos Raciais na Linguística (UFSB/UESC).

<sup>2</sup> No decorrer do estudo, utilizamos tanto a expressão “batalhas de rima” quanto as “roda cultural de freestyle/rima” e “batalhas de freestyle”, que são basicamente diferentes nomenclaturas para designar esse mesmo viés do que compõe o conjunto artístico do movimento Hip-Hop.



*“A polícia mata / com arma baleia /  
A gente mata a prefeitura / deixado praça cheia”  
(Batalha do Forte, 2022).*

## INTRODUÇÃO

As agências culturais de letramento racial na diáspora africana empreendem historicamente operações contracorrentes que aliam saberes e valores inerentes à sobrevivência de sujeitos frente ao genocídio negro em curso. Tais entidades, sejam de cunho formal, não formal ou informal, têm objetivos em comuns, a saber: busca a organização cultural, no intuito de propagar uma dada memória histórica; evidenciar saberes diversos e fomentar e/ou intensificar a construção identitária coletiva; o enfrentamento de mazelas estruturais da sociedade; formação educacional e política dos sujeitos que delas participam. Essas agências culturais de letramento podem ser vislumbradas hodiernamente por instituições características do movimento negro educador (GOMES, 2017) em suas diversas frentes de atuação: capoeira, cursos pré-vestibulares em periferias, coletivos e cinturões comunitários, o Hip-Hop, inclusive mediante as mobilizações que organiza com as batalhas de rima, dentre outros.

Infelizmente, o genocídio negro tem alvejado um recorte racial e de gênero em massa dentro dos dados de mortalidade do Brasil, sendo jovens homens negros. Todavia, a cultura negra, desde o transatlântico, apresenta-se como dispositivo de reeducação que lacuna as investidas do sistema neocolonial ao passo que ressignifica trajetórias e perspectivas de vida a partir dos letramentos raciais no bojo de suas articulações político-artísticas (SANTOS, 2005).

Em vista disso, em primeiro lugar, recorro a um grito manifestado na Batalha da Aldeia, a maior batalha de rima e roda cultural do Brasil atualmente, para, por meio de seus próprios enunciados, descrever o perfil *lócus* desta pesquisa - jovens homens negros - “É que nois corre dos polícia mesmo não sendo traficante, mas é pra não escorrer: sangue / Traficamos informações de todos os livros da estante, o que a TV quer ver? Sangue” (ALDEIA, 2022).

Tal perfil compõe majoritariamente o público dessas batalhas, visto que não é novidade que o Hip-Hop, historicamente, foi e tem sido um espaço permeado em larga escala pelo público masculino, embora hodiernamente tenha se apresentado, felizmente, mais diversificado em prática e discurso (SANTOS; FONSECA, 2020). Como veremos *a posteriori*, essa presença masculina, além das motivações patriarcais já conhecidas, contém outros motivos e desdobramentos, especialmente como espaço de reeducação para um público que em gênero e raça desenham o perfil da evasão escolar no Brasil; do abandono familiar; do suicídio; dos problemas psicológicos; do encarceramento em massa (BORGES, 2019) e, sobretudo, das políticas de morte (FERREIRA, 2020), afinal, “a cada 23 minutos morre um jovem negro no Brasil” (RACIONAIS MCS, 1977).

Por outro lado, a história do negro no Brasil é trajada de resistência. A cultura negra e periférica desempenhou papéis importantes na sobrevivência e reescrita da narrativa entre uma perspectiva negróide – sob a perigosa escrita de uma história única – à uma perspectiva de negritude (MUNANGA, 2009). Destarte, gestando movimentos populares, políticos e culturais que investiram e investem na reeducação de uma população, em geral, racializada e vilipendiada. Alguns desses movimentos, em

específico, como as batalhas e os dados que apontaremos mostrarão, são mobilizados em larga escala por e para um perfil: jovens homens negros que estão no *front* da mortandade à brasileira.

Ainda no quesito morte por arma de fogo, a Bahia tem se destacado por ser o estado que mais vitimiza pessoas negras, notadamente jovens homens negros, como apontou o Mapa da Violência (2016), que revelou que no ano de 2014, por exemplo, 3.999 pessoas Negras foram vitimadas por armas de fogo e, 289 brancas, de tal modo que, para cada pessoa branca morta por arma de fogo, outras 14 pessoas negras foram vitimadas (FERREIRA, 2020, p. 195).

A améfrica ladina, como denominou Lélia Gonzáles (1988), comportou milhões de africanos trazidos à contra vontade para serem escravizados nas colônias do Novo Mundo. Com isso, no pós-colonialismo, os não-sujeitos, os sujeitos sem-língua e sem-memória, como eram vistos sob a ótica eurocentrista, inscreveram a África nas entranhas desses territórios que se queriam embranquecidos. O améfricano, portanto, na diáspora negra, desde então, tem tentado resgatar e evidenciar sua força com a preservação de sua identidade afrodiaspórica, com isso a cultura tem sido elementar nesse processo encarado e fortificado de geração em geração.

Nesse viés, este estudo deposita sua importância devido colaborar com reflexões acerca do contexto, do objetivo e do perfil em massa participante das batalhas de rima, bem como seus desdobramentos no âmbito político-social. Outrossim, este estudo colabora no empenho teórico-científico em torno de um movimento cultural crescente, sobretudo em contexto brasileiro, que já vem sendo desempenhado por alguns pesquisadores (VIEIRA, 2018; SANTOS; LOPES, 2020; FERNANDES, 2017). Por outro lado, o estudo é insólito ao levantar um trajeto diferenciado acerca dessa cultura, pois destaca como ela foi e tem sido basilar na reeducação de um perfil específico dentro da comunidade negra, a saber: os jovens homens negros. Evidencia-se, ainda, como a guerra racial de alta intensidade (FERREIRA, 2020), com suas bases no neocolonialismo, age na manutenção e atenuação da comoção frente à mortandade desse perfil na diáspora africana.

Com isso, as batalhas de rima se mostram imersas nos conflitos históricos e hodiernamente ao passo em que reeducam jovens homens negros influenciando-os a driblar corporal e mentalmente projetos bélicos apontados para suas trajetórias. De todo modo, trazemos à tona o contexto brasileiro, analisando como as batalhas de rima têm sido alvejadas pelo Aparelho Repressor do Estado (ALTHUSSER, 1967) mediante a desestabilização das rodas culturais, embora também discorremos sobre impactos intersubjetivos causados por essas batalhas nesses sujeitos.

Metodologicamente, este estudo qualitativo, de caráter exploratório, é composto pela revisão bibliográfica. Conforme Gil (2002, p. 44), a pesquisa com cunho bibliográfico é “[...] desenvolvida com base em material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos. Embora em quase todos os estudos seja exigido algum tipo de trabalho dessa natureza [...]”. A partir do levantamento de diferentes materiais, tanto escritos quanto audiovisuais, alcançamos nosso objetivo principal: discutir diferentes fontes históricas das batalhas de rima e as gingas que têm empreendido na contemporaneidade.

Para atender a esse objetivo, de forma mais detalhada, este estudo está dividido em duas seções: na primeira seção, empreendemos um levantamento sobre a estrutura cultural das batalhas de rima. Com isso, destacamos, a partir de diversificado material base, como historicamente, desde o tempo colonial, perpassando o período de luta pelos direitos civis e chegando até a contemporaneidade, o que tem sido denominado de batalha de rima.

Na segunda seção, por sua vez, traçamos uma discussão histórica sobre deseducação e reeducação, sobretudo apontando como a imagem de jovens homens negros tem desenhado um perfil específico de alvos das políticas de morte na América Latina, sobretudo destacando o contexto brasileiro por intermédio de pesquisas mais recentes quando analisam dados de operações policiais no interior da Bahia.

## 1. ASPECTOS HISTÓRICO-POLÍTICOS DAS BATALHAS DE RIMA

Historicamente, após germinado na Jamaica, o movimento Hip-Hop chega nos EUA na década de 60, onde se difundiu especialmente nos bairros do Bronx e Brooklyn. A vertente das Batalhas de Rima se desenvolveu mais fortemente devido a duas questões intrínsecas: a disputa territorial - a violência e o discurso de resistência - e, por outro lado, o pelo pacto de paz - parte das primazias filosóficas do movimento Hip-Hop. Assim, o modo de duelar por meio de qualidades líricas em vez de físicas foi cerne para crescimento e expansão dessa vertente e chegada de mais adeptos que, pela arte do improviso, viam um modo de se expressarem.

As diversificadas maneiras de empreender uma batalha artística, como veremos mais explicitamente na seção seguinte, gestaram no campo político e social as nuances da dinâmica racial, sobretudo por um perfil de gênero e raça marcado. Com isso, Batalha de rima, atualmente, concerne aos sentidos mobilizados sobre o termo historicamente, que de forma poética ora está no plano artístico, ora está emoldurando uma catastrófica colonialidade.

No cerne do vocábulo “batalha”, encontra-se a ideia de empreender esforços para vencer adversidades, resolver problemas, criar saídas. A noção de batalha cria um campo semântico no qual figuravam as acepções de colisão, conflito, peleja, contenda, duelo, encontro, ataques, vitória, morte e vida. As imagens que podem ser construídas a partir daí permitem a associação do conceito às táticas militares e remetem a cenas em que os oponentes belicosamente se enfrentam em disputa por algo ou algum bem, material ou simbólico (SOUZA, 2011, p. 130).

É comum haver poucas informações sobre elementos culturais menos visualizados em um país, sobretudo em se tratando de culturas negras e marginalizadas. Em vista disso, são escassas pesquisas e fontes bibliográficas acadêmicas acerca das Batalhas de Rima dentro e fora do Brasil, havendo, assim, poucas narrativas que explicam o surgimento dessa cultura historicamente intrínseca ao Hip-Hop. Vale salientar que o Hip-Hop é um movimento que comunga diversas manifestações culturais de viés racial, político, social, dentre outros, não sendo o lugar de surgimento de cada uma dessas culturas, mas de reunião delas, ainda que pertencentes e provenientes de uma população racialmente marcada (MESSIAS, 2015).

Dessa forma, as batalhas de rima são incorporadas no movimento Hip-Hop, mas não surgem no movimento HIP-HOP, que na verdade é o campo teórico-prático e

filosófico que reuniu essas diversas possibilidades de expressão, conforme delineou Afrika Bambaataa<sup>3</sup>. Visando dar passos introdutórios sobre as pesquisas acerca das Batalhas, reunimos aqui o conjunto de narrativas defendidas pelo movimento e seus precursores, as quais estão expostas em um único documentário que aponta suas raízes. Ainda que não defendendo veementemente alguma dessas narrativas, acreditamos que seus pressupostos, devido à assimilação das características e de seu desenvolvimento, sejam de alguma forma, senão verdadeiros, intercruzados.

De acordo com o rapper afroamericano Bexop, pesquisador do Movimento Hip-Hop, por meio do documentário “A batalha de rima surgiu na escravidão nos EUA”, publicado no ano de 2020, são escassas as fontes de informação histórico-científicas acerca das batalhas de rima, e há muitas vertentes acerca do surgimento e consolidação dessa vertente cultural do Hip-Hop. Entretanto, suas origens apontam, assim como de forma macro acerca do surgimento do movimento, para raízes de resistência desde os tempos coloniais. Nesse contexto, a cultura oralizada se manifestava como espaço de expressão, evocação de resistência e, portanto, contribuinte para o domínio das emoções, uma espécie de estratégia de sobrevivência dos povos colonizados.

Para o pesquisador Bexop (UMSOH, 2020), devido à opressão colonial que separava as famílias ao vender seus integrantes para diferentes fazendas e/ou levá-los para diferentes territórios, surge uma cultura intitulada “Playing the Dozens” (jogando às dúzias). Essa cultura consistia em reunir dúzias de pessoas em uma roda, onde trocavam insultos, gritavam, riam alto., etc. Isso no intuito de resistência e mecanismo de proteção, pois, ao insultar muito certos escravizados, criava-se uma noção social sobre os participantes, inclusive por parte dos senhores de engenho, que passavam a acreditar que essas pessoas tinham problemas psicológicos, assim evitando que eles os vendessem e, se caso fizesse – ou conseguissem -, que fosse feita de forma separada. Estruturalmente, no decorrer do tempo, essa cultura se resumia a um grupo de pessoas que formavam uma plateia para assistir duas ou mais pessoas se insultando, mas de forma engraçada e criativa. No documentário (2020), ressalta-se que em 1939 houve alguns estudos acadêmicos sobre a cultura Dozens e que apontou conexões entre a cultura dos Dozens com o que veio a se tornar as batalhas de rima.

Outra vertente incluída no documentário é defendida pelo pesquisador e professor KRS-One<sup>4</sup>, cuja vertente dialoga com o surgimento a partir do “The Dozens”, mas incorporando outras informações a essa narrativa.

Os escravos eram vendidos a unidade, ao menos que houvesse deficiências, uma perna machucada, a perda de um braço, transtornos mentais, ou se fossem doentes, essas pessoas eram vendidas à dúzia. Então os escravos começaram a fazer piadas um com o outro. “Sua

<sup>3</sup> Lance Taylor, conhecido como Afrika Bambaataa, nasceu em 17 de abril de 1967. Reconhecido como um dos patronos do movimento *Hip-hop* por popularizar seu conceito, Bambaataa ainda foi compositor, cantor, Dj e o fundador da *Zulu Nation*.

<sup>4</sup> Lawrence Krisna Parker, nasceu em 1965 no Brooklyn, bairro de Nova Iorque, nos Estados Unidos, ficou popularmente conhecido como KRS-ONE, o artista é reconhecido como um dos maiores símbolos que ajudaram a construir e propagar a arte do Hip-hop americano através do seu trabalho como Mestre de cerimônia (Mc). KRS ONE é antológico na história do Hip-hop, pois, suas mensagens e ideologias engajadas politicamente ajudaram a difundir e ressignificar a filosofia do movimento artístico.

cabeça é maior do que seu pescoço, então você é um pirulito!” (UMSOH, 2020).

Nessa perspectiva, Vieira (2018, p. 3) aponta que:

The Dozens é o jogo dos insultos, e parece ser, por vezes, a síntese primária do RAP Freestyle: nele, o objetivo é ofender o oponente por meio de expressões e versos improvisados. Observando o formato da brincadeira, conferimos seu diálogo com as bases batalhas de rimas. Os insultos rimados são a da manifestação, que está centrada em habilidades verbais improvisadas; as esquinas das ruas eram os locais favoritos para sua realização, que normalmente acontecida em rodas constituídas por adolescentes e jovens adultos; e a brincadeira surgiu e foi difundida como uma prática negra, alcançando outros grupos étnicos apenas posteriormente (WALD, 2012).

Um fato que se assemelha a essa narrativa é que no Brasil, por exemplo, há batalhas, como a Batalha do Museu, que ocorre em Brasília, em que o perfil das rimas e dos Mc's é reconhecido em todo solo nacional em virtude do caráter educador que propaga. A batalha ocorre em frente ao museu e as reflexões tecidas sobre o *beat* versam de forma criativa, inovadora e inteligente em torno da situação política do país, dos problemas raciais, de gênero, de classe etc. Isto é, a batalha é um espaço lúdico livre, quem tem o microfone tem a voz, fala o que quer, ataca, defende, reflete. Mas no contexto específico da Batalha do Museu, o público e a organização optam, quase sempre, por evidenciarem problemas estruturais, em vez de apenas o ataque pessoal, característica da “batalha de sangue”<sup>5</sup> entre duas pessoas.

Por outro lado, há batalhas de Mc's, como a Batalha do Tanque, no Rio de Janeiro, ainda em maior escala, onde há a liberdade para atacar liricamente o oponente sem ponderar as falas, lançando mão de palavras de baixo calão, críticas pessoais ao oponente, entre outros. Conforme o documentário, no período colonial, essa cultura era dividida em “The Dozens” e “The dirty dozens”, respectivamente com e sem palavras de baixo calão. Naquela: gritos, risos, encenação de brincadeiras e falas sem estruturas compreensíveis, mas sem usar xingamentos; nesta: ataques, acusações, xingamentos para fazer a plateia crer na “deficiência ou problema” da pessoa.

Uma segunda narrativa destacada no documentário (2020) é que, no período colonial, havia muitas pessoas de fenótipos mais claros, mestiços, resultado do contato e exploração sexual entre colonos e colonizados, alocados para trabalhar na Casa grande. Assim, os mais embranquecidos em termos de melanina e ideologia acreditavam ser superiores às demais pessoas na condição de escravizados, ou seja, aos retintos escravizados do campo. Resumidamente, era uma disputa entre escravizados da casa e escravizados do campo, visto que os da casa trabalhavam na casa grande e tinham mais acesso a comidas, vestimentas e às condições de trabalho que para a época pareciam menos piores do que as do campo. Assim, as pessoas do campo, visando

<sup>5</sup> “As batalhas de ‘sangue’ são um tipo de batalha, cujo objetivo é humilhar o adversário, geralmente a partir de algum traço físico marcante. Cada dupla de MC se enfrenta duas vezes, podendo haver um terceiro *round* em caso de empate. O *round* dura em torno de 30 a 45 segundos, variando de acordo com a quantidade de inscitos. Segundo Alves (2013), as batalhas de ‘sangue’ são praticamente um ‘Vale Tudo’ da rima” (FERNANDES, 2017, p. 2).



diminuir ou combater uma superficial superioridade que pairava, passavam a atacar discursivamente a mãe dos do campo, visto que a relação que originou o clareamento fenótipo dos mestiços foi dada por meio de estupros, bem como evidenciavam seus traços mais claros a partir de apelidos, xingamentos, entre outros. Então, existiam mecanismos verbais, líricos e criativos de atacar os mais claros, mestiços, capitães do mato e os escravizados da casa em prol de não se sentirem ainda mais diminuídos.

A terceira e última versão da origem das batalhas de rima, essa mais evidenciada, provém do período conhecido como Jim Crow, a lei segregacionista entre negros e brancos nos Estados Unidos, seja nos espaços públicos ou nas oportunidades de vida. Isso resultava em linchamentos e mortes em larga escala, pois, brancos, respaldados por essa lei, criavam motivos para matar pessoas negras, seja por um olhar estranho, desconfianças, presença de negros em espaços tidos como de brancos, entre outros. Assim, há a defesa de que as batalhas de rima se tornaram mecanismos de controle emocional, onde os negros se insultavam da pior forma possível e, pelos ditames da estrutura dessa cultura, como é até os dias atuais, não podiam resistir fisicamente, mas refletir no psicológico que aquilo era exterior a ele, era a visão do outro sobre ele. Assim, no período Jim Crow, quando um branco poderia falar diversos insultos para criar reações do negro e justificar a sua morte como legítima defesa, as batalhas preparavam o psicológico dos jovens para resistirem e reexistirem.

Por fim, esta perspectiva defendeu o ataque verbal de forma criativa como arte. A melhor reação contra o sistema era na rima, que demandava leituras, análises, reflexões, estudos de ritmos. Na modernidade e historicamente, vê-se o apertar de mãos e/ou abraços, enaltecimento do adversário ao final de um literal duelo de rimas contendo ataques verbais criativos, com ou sem xingamentos no decorrer, em larga escala no final das batalhas de rima populosamente frequentada por jovens homens negros.

Atualmente, dentro do contexto das batalhas de rima, as produções dos enunciados e os Gritos que orientam o início e fim do contexto, em continuidade às três vertentes defendidas como estratégias de resistência, apontam para um resistir local, desencadeado por questões de classe, raça, gênero, entre outras.

As Batalhas de Rima como roda cultural, ou seja, encontro de jovens, especialmente frequentada e participada por sujeitos com os marcadores de raça e gênero, sendo jovens homens negros, nascem junto ao surgimento do Hip-Hop na Jamaica nos anos 60. Não obstante, elas são espalhadas pelo mundo como um dos meios culturais pelos quais o segundo elemento do Hip-Hop, o Mc, passará a desenvolver suas técnicas rimáticas, seja apresentando, cantando ou batalhando por meio de rimas. Estruturalmente, a Batalha de Rima se organiza por meio de alguns pressupostos, bem como: i) ambiente: roda cultural; ii) presença de Mc's; iii) oferta de ritmo: *beat* eletrônico ou *beatbox*.

*Ambiente* - as Batalhas de rima sempre aconteceram e continuam acontecendo nas ruas, geograficamente em guetos, bairros periféricos e/ou praças públicas, ambas de forma aberta ao público em geral. Na última década, as batalhas de rima cresceram quantitativa e qualitativamente mediante ao avanço tecnológico, as melhores possibilidades de organização cultural e divulgação proporcionados pelos meios comunicativos underground. Entretanto, hodiernamente, pode-se encontrar Batalhas de rima sendo realizadas, especialmente nas grandes metrópoles, dentro de ambientes fechados, ou abertas ao público ou também, com taxas de entrada, com estruturas sonoras mais avançadas, palcos, dentre outros.



O ambiente, então, das batalhas de rima é composto pelas famigeradas Rodas culturais, onde os adeptos e o público em geral se reúnem, seja na rua ou nos ambientes fechados, para realizarem atividades culturais não só de disputa lírica, mas aproveitando o ensejo para execução de outros elementos e vieses do Hip-hop, como dança break, exposição e produção de grafite, shows de Mc's, dentre outros.

No contexto da realização de uma batalha de rima, o público faz silêncio durante as batalhas de rima e gritam, literalmente, quando um dos enunciados, rimas, versos pronunciados por algum ou ambos Mc's lhe representa ou teve, na sua opinião, relevância, boa ou má construção, qual mensagem passou, o nível de complexidade do verso, a referência utilizada, entre outros; o público julga o improviso feito e seu grito ou silêncio é o aval nas seções líricas. Ao final, o Mc que mais recebeu gritos durante a enunciação de seu freestyle, isto é, versos construídos e oralmente expostos no momento do desafio, ganha o *round* ou a Batalha em si.

O segundo aspecto que compõe as Batalhas de rima é a *presença de Mc's*. O Mestre de cerimônia – MC – é o termo geralmente utilizado de forma abreviada, usado para identificar os adeptos da cultura Hip-Hop que desenvolvem funções específicas, a saber: sujeito que contém qualidade lírica para duelar em forma de improviso atacando por meio de enunciados um outro mestre de cerimônia, a sociedade, entre outros, estabelecendo críticas e reflexões por meio de sua lírica; pode ser o apresentador da batalha ou de alguma festa; pode ser aquele que desenvolve ações comunitárias e organizativas em prol do movimento e de alguma comunidade periférica; pode ser um artista que faz rima, canta rap, declama poesias, *slamers* etc. Assim, a presença do Mc's no ambiente onde ocorrem as batalhas de rima são indispensáveis para a sua realização.

A *oferta de ritmo* - para realização de uma batalha de Mc's, necessita-se, também, de fundos musicais que conduzirão o ritmo do freestyle – rima feita na hora em improviso. Esse fundo musical pode ser uma batida musical do próprio ritmo de rap, famigerado beat eletrônico. Entretanto, o beat pode ser ainda ofertado por um *beatbox*, imitação da batida eletrônica feita com a boca, técnica muito conhecida no universo do Hip-Hop; ou feito à capela, isto é, improviso feito sem nenhum tipo de fundo musical e as rimas passam a ser conduzidas pelo ritmo estabelecido por quem está desenvolvendo o freestyle, sendo o *flow* de cada Mc. Basicamente, essa estrutura e pressupostos formam o contexto de uma batalha de rima no Brasil e nos países onde o Hip-Hop se fez presente.

Mais adiante, na próxima seção, abordaremos questões hodiernas sobre as tensões raciais entre a sociedade, necessariamente o Estado a partir do Aparelho Repressor (ALTHUSSER, 1967) e a realização das batalhas de rima no Brasil. Sobre tudo, trataremos ainda de como os letramentos raciais estão incutidos no processo de resistência das batalhas e ainda na reexistência dos jovens que delas participam.

## 2. DESEDUCAÇÃO E REEDUCAÇÃO NEGRAS: LETRAMENTOS RACIAIS E VIVÊNCIAS DE JOVENS HOMENS NEGROS

*“Hip hop me ensinou que o inimigo é o sistema /  
O sistema faz eu pensar que eu sou meu inimigo”  
(Batalha do Coliseu, 2022).*

Como vimos na seção anterior, certas táticas de luta pela vida foram e são utilizadas pela população negra na América Latina, entretanto, jogando com o corpo e com o psicológico. Não é novidade que, no Brasil, pesquisas têm apontado que jovens homens negros estão na linha de frente das estatísticas de pessoas em situação de rua, pessoas com problemas psicológicos, nas taxas de evasão escolar e sobretudo do trabalho infanto-juvenil.

Nesse sentido, deslocados dos ambientes formais de ensino, na Rua, as vivências cotidianas e seus respectivos dilemas no campo do trabalho e afetivos são constituídas de formas individuais, mas contendo certas similaridades coletivas em alguns aspectos. Essas similaridades decorrem dos marcadores de gênero e de raça, ou seja, o sentido do ser homem a partir do que a sociedade diz, bem como o do que é ser (ou optar por não se reconhecer) negro. Portanto, entra em evidência o papel ímpar de movimentos organizados que, na dinâmica artística, exploram as lacunas sociais das masculinidades negras e reúnem esses sujeitos espoliados social, política, econômica e racialmente.

No cerne desse ambiente de letramento crítico, a deseducação do negro entra na ginga ao ser problematizada, visto que certos ambientes evidenciam e valoram exatamente essas potencialidades líricas que exigem do sujeito um melhor preparo não só formal, mas psicológico, reflexões e questionamentos que se desenham no campo das batalhas físicas e líricas. A reeducação entra em cena ao confrontar a sociedade que coloca sujeitos na zona do não-ser (FANON, 2008), delineando o perfil mais alcançado pelas políticas de morte. A reeducação pelo letramento racial faz com que os sujeitos se entendam a partir de seus marcadores, bem como reexistam frente a eles.

Como cultura pouco valorizada, atualmente as Batalhas de rima, com a visibilidade alcançada, têm aglomerado dezenas e, algumas delas, centenas de jovens em praças públicas e em guetos no Brasil. Como cultura marginalizada, a repressão existente pelo poder do Estado por meio do aparelho repressor é comum desde seu surgimento. Nesse sentido, há modos próprios e sistemáticos de repulsa à realização de eventos do movimento Hip-hop, especialmente das batalhas. “Seja quando o aparelho repressor de Estado impõe o silêncio, seja quando os Aparelhos Ideológicos de Estado colocam o silêncio como demanda (cf. ALTHUSSER, 1967), a resistência encontra espaços num grito que se faz denúncia” (MODESTO, 2017, p. 2).

### 2.1 REPRESSÃO X REEXISTÊNCIA

Devido à proporção que tomaram as batalhas de rima e também da repressão histórica a culturas negras que se organizam na rua (TELES, 2005), a algumas delas são cobradas autorizações de funcionamento fornecidas pelas Secretarias de Cultura - SEC das respectivas cidades, assim, ao não as obter, com pressupostos de haver drogas, delinquentes, gangues, pelo barulho e horário, o aparelho repressor tem a

“legitimidade” do Estado de dispersar o grupo formado e/ou solicitar encerramento da roda cultural. “[...] A condição necessária para a existência e atuação das rodas culturais reside na capacidade de diálogo dos articuladores locais com o Poder Público e nas possibilidades de negociação, ainda que a relação de forças seja expressamente desproporcional” (FERNANDES, 2017, p. 4).

Isso é evidenciado em enunciados e discursos diretos dos representantes, disponibilizados pelos canais comunicativos. A repressão que dá fim à realização dos encontros/eventos é conduzida sob ameaças de apreensão de equipamentos eletrônicos e/ou dos próprios organizadores caso não haja o cumprimento da solicitação de encerramento anunciada.

Tais afirmações se subsidiam nas notícias circuladas, como a exemplo do caso ocorrido no ano de 2022, quando, recentemente, em Cabo Frio - RJ, conforme o título da matéria em um Jornal de grande circulação autoexplica a situação: O “MPRJ vai apurar ação da polícia que interrompeu a tiros Batalha de rimas em Cabo Frio”. Segundo o corpo da matéria: “De acordo com os organizadores da batalha de rima, os agentes teriam justificado a ação afirmando que ‘cultura é só na escola’, ‘rap é coisa de vagabundo’ e ‘lugar de criança é em casa e não na praça fazendo rap’” (FOLHA DE SÃO PAULO, 2022).

Mais recentemente, no ano de escrita desta pesquisa, veio a público nas mídias undergrounds<sup>6</sup> a anulação de diversas multas expedidas pela Prefeitura da cidade de São Bernardo do Campo endereçadas à Batalha da Matrix. As multas, juntas, somam o montante de 57.000 mil reais. A partir da articulação de defesa no âmbito jurídico feita por um advogado que voga por movimentos culturais e raciais de periferia no Estado de São Paulo, de onde é também proveniente, o Advogado Ewerton Carvalho, jovem homem negro que também é influencer digital e rapper, conseguiu a anulação judicialmente. As multas foram consideradas como inconstitucionais, conforme destacou o Advogado em uma de suas publicações sobre o caso:

A prefeitura começou uma perseguição feroz contra a @batalhadamatrix e todas as terças feiras tentava impedir a realização da batalha, usando força, truculência e interpretações COMPLETAMENTE EQUIVOCADAS DA LEI! Fui várias semanas seguidas pessoalmente na batalha para resguardar o direito constitucional desses jovens de: liberdade de expressão, liberdade de reunião, acesso à cultura e muitos outros. A prefeitura de maneira COVARDE, toda semana começou a aplicar de forma ILEGAL diversas multas em nome dos organizadores da batalha. E mesmo assim eles resistiram e seguiram fazendo as batalhas e levando multas semanais! Somando todas as multas o valor ultrapassa R\$ 57.000,00!!! Impetrei um Mandado de Segurança e finalmente saiu a sentença ANULANDO TODAS AS MULTAS e considerando a ação da prefeitura INCONSTITUCIONAL!!! A resistência + estratégia + estudos

<sup>6</sup> O que chamo de mídias undergrounds e que problematizo nesta pesquisa é que ao tratarmos de temas do cotidiano, das dinâmicas de sobrevivência e escrivência, o respaldo quase sempre é inviável de serem trazidos citando os meios de comunicação tradicionais, como o rádio, a TV, sites, artigos e blogs. Todavia, movimentos organizados têm produzido historicamente suas próprias mídias, que aqui intitulo de mídias undergrounds. Neste caso, em especial, a notícia da anulação das multas só pode ser encontrada nas páginas de rap e batalhas de rima ou no perfil do Advogado citado nas suas redes sociais, visto que o caso não foi veiculado nas mídias ditas convencionais.

resultaram nessa importante vitória contra um sistema opressor que quer, a todo custo, acabar com a cultura de rua e com o movimento hip-hop (CARVALHO, 2023).

Observa-se, nesse aspecto, como os eixos de defesa das políticas de repressão cultural e racial são esquivadas tanto pelo movimento que resiste em se reunir na rua como modo de protesto e expressão, quanto pela articulação de seus colaboradores e participantes a partir de vias historicamente em curso: a educação, por meios legais, pela defesa da possibilidade de caminhos melhores das vidas em freestyle, como a do exemplo do próprio advogado que defendeu a batalha supracitada enquanto oriundo daquela batalha e mesma periferia. Cabe sobressaltar que letramentos raciais, quase sempre, são conduzidos sob tensão, em zonas de conflitos, são saberes, filosofias e valores exercitados e apreendidos pela didática da luta na e pela rua que reflete na luta do e pelo seu corpo que se quer, agora, na zona do ser (CERQUEIRA, 2020).

A questão central desse dilema é que ao serem escamoteados do ambiente formal de ensino, enclausurados numa lógica existencial de vida de jovens homens negros e ficando distantes dos ambientes de letramento como as batalhas de rima – e demais movimentos artístico-políticos censurados no curso desta nação – ficam mais próximos da mortandade. As batalhas de rima histórica e contemporaneamente, portanto, têm desempenhado a função de canalizar e reeducar esses sujeitos, desviando-os e atentando-os sobre a chance de entrarem nas estatísticas de morte e encarceramento que aumentam consideravelmente a cada ano, como fica espelhado nas letras de música de rap de jovens homens negros periféricos e Mc's de batalhas de rima, como Shook Mc (2019), na sua música: “Nem precisa falar muito”:

Lá de onde eu venho, homens matam por espaço  
Lá de onde eu venho, homens aprendem usar arma  
Apontadas para outra facção  
Lá de onde eu venho, homens matam por espaço  
Será que o meu espaço é uma facção?  
Será que o meu coração é um espaço?  
Será que seu espaço é uma facção?  
Lá de onde eu venho, homens matam por espaço.

A deseducação, de acordo com Woodson (2021), não é somente formal. Embora reivindique as condições de acesso do negro à educação escolar e como esse ensino está estruturado de forma a segregá-lo das reais condições de ascendência de estudantes brancos, Woodson trata também dos letramentos não formais. Pontua que a deseducação no negro, possivelmente, esteja atrelada à exclusão, evasão e epistemicídio desde quando nasce, quando no seio da sua comunidade e familiar não recebe os suprimentos necessários para se entender enquanto sujeito histórico, mas condenado a uma narrativa de vida de subalternidade. A lida com as ambições juvenis, com os afetos e desafetos, com a racialização, o ódio e o medo se fazem presentes cedo na vida do jovem homem negro e se manifestam no ambiente formal e na sua vivência na Rua como um todo.

Isto favorece dizer que outras instâncias educativas se fazem necessárias para a reeducação do negro, instâncias político-sociais externas às instituições. Essas instâncias poderão, por suas dinâmicas próprias, construir um constante despertar do

negro à sua vida, historicidade, apregoar valores morais e éticos que poderão lhe possibilitar gingar com os dilemas externos e internos das suas vivências, a saber:

“O trauma, o drama, o dilema  
Homem negro inimigo preferencial do sistema  
O trauma, o drama, o dilema  
Homem negro sobrevivendo à trama das ponto 40

O trauma, rajada, face desfigurada  
Papoco no meio da cara  
Sangue, suor e lágrimas  
Vejo o lamento e a dor  
Homem negro sem amor, alvejado sem clamor”<sup>7</sup>

Conforme assevera Woodson (2021, p. 108): “a falta de confiança do negro em si mesmo e em suas possibilidades é o que o mantém por baixo. Sua deseducação tem sido um sucesso total a esse respeito”. Todavia, conforme assinala Gilroy (2001, p. 6), “são os movimentos artísticos quem primeiramente constroem subjetivamente essas noções de identidade, antes mesmo dos movimentos políticos se organizarem e estudarem acerca de suas complexidades”.

Em vista do exposto, ensaiamos que as batalhas de rima têm sua importância social em virtude do modo como ocupam o espaço público e pelo enfrentamento da marginalização erigida pelos órgãos públicos. Argumentamos ainda que elas são responsáveis por receber em suma o perfil das pessoas alvo direto da necropolítica e, nesse sentido, não podem ser entendidas apenas como uma festa ou reunião de jovens, mas um espaço político e decisório que explora as potencialidades juvenis, seus interesses, fomenta sonhos, promove perspectiva de vida, incentiva a educação formal, pauta problemas de ordem psicológica e estrutural. A batalha de rima conversa os diálogos tensos que permeiam as subjetividades e as masculinidades negras silenciadas e, reconhecendo isso, seu crescimento e difusão estratégicos na diáspora precisam ser cada vez mais politizados.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o avançar das problematizações sociais sobre racialidade e presença negra em diferentes espaços e condições de vida, a ideia de representatividade passou a ser explorada de forma mais densa teoricamente, o que resultou em maiores mobilizações nos campos artísticos e televisivos também. Os movimentos negros, principalmente, intensificaram essa necessidade de repensarmos o lugar do negro nos meios de comunicação e como isso refletia num capital simbólico que mantinha sua imagem atrelada à subserviência. Por outro lado, no campo cultural, essa imagem já vinha sendo ressignificada pelas letras das músicas, pelas ideologias operantes do reconhecimento histórico, bem como, também, por promover meios justos de ascensão social por meio da arte.

<sup>7</sup> Letra da música “Homem negro”, do grupo de rap Uspiordaturma. Disponível em: <<https://youtu.be/DoxHrrOSXSc>>. Acesso em 20 de jun de 2023.



As batalhas de rima, como podemos observar nesta pesquisa, articulou um campo organizativo de ressignificação, reeducação e reexistência ao didatizar e explicitar fatores entrelinhados nos planos de vida da população negra. Tal movimento escancara a permanência do racismo estrutural na sociedade ao passo em que promove articulações para sobrevivência desses jovens, fomentando possibilidades de sonhar com a melhora de vida, discutir questões de classe, reivindicar questões de gênero, dentre outros fatores inerentes a suas respectivas e singulares existências.

Cabe destacar que as batalhas de rima foram o berço cultural de jovens negros, homens e mulheres, que atualmente alcançaram sucesso no Brasil, seja por meio da música, como Marechal, Emicida, Rashid, entre outros, seja por meio das próprias batalhas que com estruturas maiores e patrocínios têm alavancado o sonho de vencer pela arte, a exemplo de Marechal, Douglas Din, César Mc<sup>8</sup> – grandes nomes e campeões nacionais brasileiros de batalhas de rima, dentre outros.

Se no passado as batalhas eram estratégias para união de um grupo de escravizados para se manterem juntos e sobreviverem; e, posteriormente, serviu de preparo psicológico para lidar com o racismo e as injúrias raciais no período segregacionista estadunidense; na contemporaneidade, no Brasil, ela têm servido como núcleos políticos de reeducação a uma população negra carente de possibilidades, que busca se organizar por meio da arte e lutar de forma organizada pelo espaço urbano que também lhe pertence. Ademais, como espaço onde se coloca para fora de forma lírica os dilemas da sobrevivência nas zonas de guerra, em estados de sítio, entre a guerra racial de alta intensidade que tem mirado seus corpos.

Espera-se que este estudo seja apenas uma introdução para que mais e maiores estudos possam surgir trazendo à tona modos operantes de movimentações negras na América Latina como um todo. Com isso, valorando culturas negras, seus legados e estratégias que ainda não são reconhecidos e cientificamente explorados, especificamente em contexto de Brasil. Entender que existem mais elementos de negritude que nascem desde o período colonial, que foram modos de sobrevivência e estratégia, dos quais, na colonialidade, a juventude negra precisa conhecer e explorar para continuar sobrevivendo e driblando o plano bélico do racismo.

Em 2022 aconteceu o duelo de Mcs com o marco histórico de, pela primeira vez, uma mulher – e negra – também apresentar o Duelo, demonstrando que embora seja um ambiente muito frequentado pelo público masculino, muito tem sido desconstruído sobre esse lugar. Exemplo disso é a presença de mulheres, pessoas trans, entre outros marcadores de gênero e sexualidade marcando presença nas praças públicas mediante as rodas culturais e batalhas de rima, assim, garantindo um espaço na cultura que também é delas. Se os gritos de guerra das batalhas de rima soam como forças militantes em *front* das forças militares, com mais pessoas e suas respectivas subjetividades essa guerra física e lírica pode ser melhor enfrentada, esse grito mais alto pode ser entoado.

---

<sup>8</sup> Este último, por exemplo, é um jovem homem negro campeão nacional de batalhas de rima do Brasil no ano de 2018, título alcançado a partir do Duelo de Mcs, que acontece anualmente em Belo Horizonte debaixo do Viaduto; o evento reúne Mcs representantes de todos os estados do Brasil e, no ano de 2022, completou dez anos de existência. Nessa edição, teve por campeão outro jovem homem negro, do estado de São Paulo, o Big Mike, agora atual campeão nacional de batalhas de rima no Brasil.



## REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos do estado**. 6. Ed. Rio de Janeiro: Graal, 1992.
- BATALHA DA ALDEIA. YouTube: **Xamuel x Barreto** – Segunda Fase, 283ª – Batalha da Aldeia. 5 de jul ode 2022 Disponível em: <<https://youtu.be/-VEtiAmaa4M>>. Acesso em 3 de fevereiro de 2022.
- BATALHA DO COLISEU. You Tube: **Neo X Spyke** - Edição REI. Rio de Janeiro, 2022. 10min. Disponível em: <<https://youtu.be/9jRh3LaJsu4>>. Acesso em 20 de junho de 2022.
- BATALHA DO FORTE. You Tube: Xamuel X Barreto - **8ª Edição Batalha do Forte**. Cabo frio, 2022. 10min. Disponível em: <[https://youtu.be/SkXkPWdQ\\_JA](https://youtu.be/SkXkPWdQ_JA)>. Acesso em 20 de junho de 2022.
- BORGES, Juliana. **Encarceramento em massa**. – São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- CARVALHO, Ewerton. **Batalha judicial contra a Prefeitura de São Bernardo do Campo**. São Paulo, 27 de janeiro de 2023, rede social Instagram.
- CERQUEIRA, Fernanda de Oliveira. *O pretoguês como comunidade de prática: concordância nominal e identidade racial*. Traços de Linguagem, Cáceres, v. 4, n. 1, p. 75-88, 2020.
- FERNANDES, Tayanne C. **Tramas do rap: um olhar sobre o movimento das rodas culturais e a questão de gênero nas batalhas de rima e slams de poesia do Rio de Janeiro**. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação 40º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Curitiba - PR – 04 a 09/09/2017.
- FERREIRA, Fred Aganju Santiago. **MAAFA: Políticas de morte no contexto da guerra racial de alta intensidade na Bahia contemporânea** 352f. il. 2020. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.
- FOLHA DE SÃO PAULO. **Policiais interrompem a tiros batalha de rap com crianças e adolescentes no RJ**. Publicado em: 7 de maio de 2022. Disponível em: <[www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2022/05/policiais-interrompem-a-tiros-batalha-derap-com-criancas-e-adolescentes-no-rj.shtml](http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2022/05/policiais-interrompem-a-tiros-batalha-derap-com-criancas-e-adolescentes-no-rj.shtml)>. Acessado em: 20 de junho de 2022.
- FRANTZ, Fanon. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. – Salvador: EDUFBA, 2008.
- GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4 ed., São Paulo: Atlas, 2002.
- GILROY, Paul. **O atlântico negro**. Editora 34; 2ª edição, 2012.
- GOMES, Nilma Lino. **O movimento Negro Educador: saberes construídos nas lutas por Emancipação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade**. In: Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.). 1988b, p. 69-82.
- MESSIAS, Ivan dos Santos. **Hip-hop, educação e poder: o rap como instrumento de educação**. Salvador: EDUFBA, 2015.
- MODESTO, Rogério. **Denunciar “quando se exige silêncio”**. VIII SEAD. O político na análise do discurso: contradição, silenciamento, resistência. Recife, 2017.
- MUNANGA, Kabengele. **Negritude: Usos e sentidos**. 3ª edição - Belo Horizonte: Autêntica, 2009. Coleção Cultura Negra e Identidades.

RACIONAIS MC'S. **Capítulo 4 versículo 3** (1997). In: Disco Sobrevivendo no inferno. YouTube: Racionais Tv, 08MIN E 08s, 2017. Acesso em: 3 de fev de 2023. Disponível em: <<https://youtu.be/YLa77FGfkY8>>.

SANTOS, Ana C; LOPES, R. F. **Os territórios das mulheres negras no rap por meio das batalhas de rima**. Caderno de Geografia, v.30, n.61, 2020.

SANTOS, José Teles dos. **O poder da cultura e cultura do poder**: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil. Salvador: EDUFBA, 2005.

SOUZA, Ana Lúcia Silva. **Letramentos de reexistência**: poesia, grafite, música, dança: HIP-HOP. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

SHOOK MC. **Nem precisa falar muito**. YouTube: Lápide Rec Produções, 3min e 15s. 2019. Acesso em: 3 de fev de 2023. Disponível em: <<https://youtu.be/GZrhuWUBnMs>>.

UMSOH. Bexop Mc. **A batalha de rimas surgiu da escravidão nos EUA**. YouTube, 16 de abril de 2020, 16min e 20s. Disponível em: < <https://youtu.be/cg-41ExdGTU>>. Acesso em: 9 de março de 2022.

VIEIRA, R. da Silva. **Batalhas de Rimas Mediadas pelo YouTube e a Nova Geração do RAP Nacional: a Batalha do Tanque e as Transformações do Gênero Musical**. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação 41º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Joinville - SC – 2 a 8/09/2018.

WODSON, Carter Godwin. **A deseducação do negro**. São Paulo: Edipro, 1ª edição: 2021.

## ENTRE O ADOECIMENTO E A CURA: REFLEXÕES ACERCA DA PSIQUE DA POPULAÇÃO NEGRA

Ana Cássia Alves Cunha<sup>9</sup>

**Resumo:** Este artigo é uma reflexão, fruto da experiência de ser uma mulher negra no Ceará e estudante da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB), localizada no Ceará e tem por objetivo discutir sobre as necessidades psíquicas da população negra de reconhecer a sua origem e seus modos de ser e existir, para tentar vislumbrar uma cura da alienação, resultado do racismo, que está estruturado em todos os campos da sociedade. Para isso, este estudo tem como percurso metodológico a pesquisa exploratória dialogada com a pesquisa bibliográfica, com base em autoras e autores que estudam as questões etnoraciais, tanto no campo social, como da psique humana (BARROS, 2011; NOBLES, 2009; SOME, 2003; BENTO, 2002). Para isso, estruturamos o artigo em seções, que buscam refletir sobre três aspectos centrais da experiência de ser negro no Brasil, sendo estes: as prisões psíquicas da colonização; as conexões ancestrais; e caminhos para a cura. Embora, note-se um maior índice da população afirmando-se como negra, observamos que as autoafirmações, através dos marcadores sociais da identidade negra, ainda não são reconhecidas em todos os meios sociais, sendo este ainda conhecidos como elementos que levam ao racismo. Esta não afirmação ou normalização do racismo é fruto da do pacto da branquitude (BENTO, 2002). Afirmar-se como negro em uma sociedade estruturalmente racista é um grande risco, pois são muitas as situações de vulnerabilidades sociais/psíquicas que as populações afrodescendentes vivenciam cotidianamente, mas, ao mesmo tempo, é percebido que somente através do processo do reconhecimento de si, poderá se encontrar a cura.

**Palavras-chave:** Etnorracial, psique, cura, população negra.

## BETWEEN SICKNESS AND CURE: REFLECTIONS ON THE PSYCHE OF THE BLACK POPULATION

**Abstract:** This article is a reflection, fruit of the experience of being a black woman in Ceará and student at the University of International Integration of Afro-Brazilian Lusophony (UNILAB), located in Ceará and aims to discuss the psychic needs of the black population to recognize their origin and their ways of being and existing, to try to glimpse a cure from alienation, the result of racism, which is structured in all fields of society. For this, this study has as methodological path the exploratory research dialogued with the bibliographical research, based on authors who study the ethnoracial issues, both in the social field and in the human psyche (BARROS, 2011; NOBLES, 2009; SOME, 2003; BENTO, 2002). For this, we structured the article in sections, which seek to reflect on three central aspects of the experience of being black in Brazil, which are: the psychic prisons of colonization; the ancestral connections; and paths to healing. Although we notice a higher rate of the population affirming itself as black, we observe that the self-affirmations, through the social markers of black identity, are not yet recognized in all social environments, which are still known as elements that lead to racism. This non-affirmation or normalisation of racism is the fruit of the pact of whiteness (BENTO, 2002). To affirm oneself as black in a structurally racist society is a great risk, since there are many situations of social/psychic vulnerability that the afrodescendant populations experience daily, but, at the same time, it is perceived that only through the process of self-recognition, one can find healing.

**Keywords:** Ethnoracial, psyche, healing, black people.

<sup>9</sup> Mestranda do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Humanidades (POSIH/UNILAB). Licencianda em Pedagogia (UNILAB). Jornalista e Bacharel em Humanidades. [anacassia.alves@gmail.com](mailto:anacassia.alves@gmail.com)

## 1. INTRODUÇÃO

Este texto é fruto das reflexões a partir da experiência de ser estudante da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB), localizada no Ceará. O objetivo é discutir sobre as necessidades psíquicas da população negra de reconhecer a sua origem e seus modos de ser e existir, para tentar sanar as alienações fruto do racismo, pois, assim como afirma Wade Nobles, “precisamos ‘voltar atrás e reconstituir o que esquecemos’ [...] ou, de modo mais preciso, o que nosso opressor tentou esvaziar de nossa mente foi o significado de ser africano.” (2009, p. 277).

Por ser um estudo reflexivo, este trabalho tem como percurso metodológico uma discussão no âmbito da pesquisa exploratória dialogado com um referencial teórico, mediante as autoras e autores que tratam sobre as opressões vivenciadas pela população negra desde a sua comercialização no século XVI, até os dias atuais. Para isto, o texto dialogará com Bento (2002), Some (2003), Barros (2011), Nobles (2009), entre outros, para tencionar as estratégias contra a dominação psíquica das populações africanas.

Este texto está dividido em três aspectos centrais para refletir sobre a experiência de ser negro no Brasil, tendo como tópicos: as prisões psíquicas da colonização; as conexões ancestrais; e caminhos para a cura. A partir deste, podemos concluir que afirmar-se enquanto negro no Brasil é um risco, pois fazemos parte de um grupo vulnerável, em que nossos corpos/corpas/corpes<sup>10</sup> estão em constante risco. Com base nesta compreensão, é preciso racializar para encontrar a cura através da ancestralidade.

## 2. DESENVOLVIMENTO

O que é ser negra ou negro no Brasil? Ao longo do percurso do reconhecimento de si, esta pergunta se torna uma constância nas pessoas que vivenciam os processos da racialização. Embora a população brasileira afirme ser negra, muitas destas pessoas de fato não buscam reconhecer os valores que isso representa. A exemplo, temos o Ceará, segundo o Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará – IPECE (2020)<sup>11</sup>, 72% dos cearenses se afirmam negros, lembrando que a população negra é o conjunto de pessoas pardas e pretas, ou seja, deste quantitativo, 66,9% se afirmam pardas.

Para muitos, se reconhecer enquanto negra ou negro é um exercício doloroso, pois é preciso retirar a venda dos olhos e sentir uma dor imensa que atravessa os corpos/corpas/corpes, em diversos sentidos e significados. Reconhecer sua negritude<sup>12</sup> é de extrema importância para a seguridade, seja ela física, psíquica e espiritual.

<sup>10</sup> Tem por objetivo desconstruir a linguagem androcêntrica, ressignificando substantivos e adjetivos, afirma que corpo foi ressignificado para “corpa” e “corpe”. (ANZINI, 2020, p. 32). ANZINI, Violet Baudelaire Arche. O poder das coisas: corpa, falocentrismo, transgeneridade e arqueologia. **Revista Disc. Arqueologia**, Rio Grande, RS, v.1 n.1, jul.-dez. 2020. ISSN: 2675-8148.

<sup>11</sup> O estudo tem por finalidade analisar os indicadores sociais do Ceará por cor e raça declarada. Disponível em: [https://www.ipece.ce.gov.br/wp-content/uploads/sites/45/2020/12/ipece\\_informe\\_187\\_22\\_dez2020.pdf](https://www.ipece.ce.gov.br/wp-content/uploads/sites/45/2020/12/ipece_informe_187_22_dez2020.pdf) 31.jul.2022.

<sup>12</sup> Termo cunhado por Kabengele Munanga, 1988, tem por objetivo discutir sobre a Negritude como um meio para emancipação da população negra e um reencontro com a sua origem, recusando a cultura imposta pelo colonizador.

Para Nobles (2009), o apagamento das identidades africanas a partir da colonização alterou nossa percepção e crença sobre o que é ser negro e as novas crenças semeadas em nós, negam qualquer ligação com a africanidade, repudiando quem somos, nossas fisionomias, nossos cabelos e qualquer outra marca que nos lembre a nossa origem. A negação é epistêmica e tem por finalidade a aniquilação de tudo que se apresente e represente como sendo do lado de lá das linhas abissais<sup>13</sup>.

Quando analisamos em uma perspectiva histórica a trajetória da população negra<sup>14</sup> (africana, em diáspora e os seus descendentes), dos anos de 1550<sup>15</sup> até hoje, segue um padrão de negação do existir a essas populações. Portanto, podemos perceber que o colonizador se impôs de modo superior ao colonizado e o colonizado, por meio de um conjunto de subjugações, emprega tais crenças impostas como um modo de existir, tornando estas verdades.

Para compreendermos as ações de defesa que podem garantir a saúde mental da população negra brasileira, é preciso reconhecer os mecanismos empregados no decorrer dos séculos.

## 2.1 AS PRISÕES PSÍQUICAS DA COLONIZAÇÃO

Foram muitas as violências impostas ao longo da história, fruto do sequestro e trabalho forçado dos povos africanos. Barros (2011, p. 2) apresenta que “Os negros africanos foram introduzidos no Brasil na condição de escravos, vindos de várias regiões de África, como: as culturas bantus, povos de Angola-congolês e do grupo Contra Costa”, após estes, vieram os povos Yoruba da Nigéria, os Daomeanos e os Fanti-achanti da Costa do Ouro, além dos Fulas, Mandiga e Haussá (guineano-sudanesas islamizadas).

A violência foi a ferramenta de dominação mais eficiente nesse processo em que se deu o desenvolvimento da expansão ultramarina. O tráfico negreiro “trazia o pânico, a separação, a humilhação, a dor física, as longas caminhadas sob ferros, a fome, penas, aquelas, que não pouparam nem sequer aos grandes e poderosos reis dos povos e as comunidades atingidas pelos cercos dos escravistas.” (IBID 2003, apud BARROS, 2011, p. 4). As violências exerciam fortes poderes sobre o psicológico das populações escravizadas.

Aos africanos foi legitimado a não humanidade, diante disto, todas as violências eram possíveis, como um animal domesticado usado para ser explorado. A comercialização e exploração das populações no continente africano foi legitimada tanto pela Coroa de

<sup>13</sup> Para Boaventura da Sousa Santos, vivemos em uma sociedade em que existem linhas abissais, onde o que estão do lado de cá representam a ciência, filosofia, o direito e tudo aquilo que representa a humanidade, enquanto aqueles que estão do lado de lá são invisíveis, “para além da linha há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialética” (SANTOS, 2007). Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/ytPjkXXYbTRxnJ7THFDBrgc/?lang=pt> Acesso em: 31.jul.2022.

<sup>14</sup> Assim como a população africana que foi escravizada, a população indígena do Brasil também sofreu com a exploração dos portugueses, sendo estas violências vivenciadas até hoje, agora através das violências da negação dos direitos constitucionais a partir da invisibilização estatal, além das violências territoriais e das diversas violências físicas, como aponta o Relatório Violência Contra os Povos Indígenas do Brasil. Disponível em: <https://cimi.org.br/2020/09/em-2019-terras-indigenas-invasidas-modo-ostensivo-brasil/> Acesso em: 31.jul.2022.

<sup>15</sup> Período que iniciou o tráfico de escravizados para o Brasil.



Portugal como pela igreja Católica, a partir do padroado real<sup>16</sup>, pois os europeus não reconheciam humanidade naquelas pessoas. Seus modos de ser e existir eram diferentes dos colonizadores, tal diferença fazia com que estes fossem coisificados, reconhecidos como “sem alma” e um “ser inferior”.

Legitimadas as violências no âmbito religioso, estas foram reafirmadas no campo científico, a partir das teorias raciais (racismo científico), que surgiram no século XIX, quando se afirmava “a ideia de que a humanidade está dividida em raças, e seu corolário, a saber, as diferentes raças conformam uma hierarquia biológica, na qual os brancos ocupam posição superior. (SANTOS; SILVA, 2018, p. 256).

Raquel Amorim de Santos e Rosângela Maria de Nazaré Barbosa e Silva, afirmam que no Brasil o racismo científico tinha como pauta a preocupação com a degeneração que poderiam ocorrer com a mistura de raças “[...] uma nação composta de raças miscigenadas, porém, em transição. Essas, passando por um processo acelerado de cruzamento, e depuradas mediante uma seleção natural [...], levaria a supor que o Brasil seria, um dia, branco”. (SCHWARCZ, 1993, p. 12 apud SANTOS; SILVA, 2018, p. 256). A população brasileira ser maioria parda é um reflexo da ideologia do branqueamento ainda em curso.

Estas violências que seguem legitimadas até hoje são fruto do pacto da branquitude, como afirma Maria Aparecida Bento (2002), a qual afirma que estes não reconhecem seus papéis na desigualdade racial brasileira fruto da exploração, discriminação, da manutenção dos seus privilégios, entre outros, pois como afirma a autora “O desejo de manter o próprio privilégio branco (teoria da discriminação com base no interesse), combinado ou não com um sentimento de rejeição aos negros, pode gerar discriminação.” (2002, p. 4).

Outro aspecto da dominação colonial da população africana no Brasil é a introdução ao vício como meio de docilizar os negros e o álcool foi eficiente neste sentido. O abolicionista estadunidense Frederick Douglass<sup>17</sup> apontou que “alcoolizar os escravos era a maneira mais eficaz que os senhores tinham para aplacar os espíritos rebeldes”<sup>18</sup>. Outro dado histórico apresenta que aproximadamente 25% dos escravos trazidos para o Brasil foram trocados por cachaça, como afirma o historiador Henrique Carneiro<sup>19</sup>, do mesmo modo que consumiam, estes também produziam. Tanto a cachaça quando o tabaco, eram servidos como moeda de troca para o tráfico de pessoas.

<sup>16</sup> O Padroado português pode ser amplamente definido como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal como patrona das missões e 20 instituições eclesiásticas católicas romanas em vastas regiões da África, da Ásia e do Brasil. Costa 2008, p. 04). Disponível em: COSTA, Robson Pedrosa. As ordens religiosas e a escravidão negra no Brasil. **Mneme – Revista de Humanidades**, UFRN, Caicó, v. 9, n. 24, Set/out. 2008. Disponível em: [www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais](http://www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais). Acesso em: 28.jul.2022.

<sup>17</sup> Frederick Douglass foi um escritor, orador abolicionista e que teve grande influência na abolição estadunidense.

<sup>18</sup> A seguinte afirmação foi retirada da Coluna escrita por João Magalhães, no Jornal das Lajes. O texto faz uma reflexão acerca da influência do álcool como instrumento de dominação, fazendo do texto um levantamento histórico. Disponível em: <https://www.jornaldaslajes.com.br/colunas/o-verso-e-o-controverso/o-alcoolismo-como-instrumento-de-dominacao/597> Acesso em: 01.ago.2022.

<sup>19</sup> Em matéria publicada pela revista Super Interessante é possível compreender a história do Brasil a partir da fabricação da cachaça. Disponível em: <https://super.abril.com.br/historia/o-brasil-engarrafado/> Acesso em: 05.ago.2022.



Para Marimba Ani (1994 apud NOBLES, 2009) tais infortúnios são frutos do maafa. “Para mim, a característica básica do maafa é a negação da humanidade dos africanos, acompanhada do desprezo e do desrespeito, coletivos e contínuos, ao seu direito de existir.” (NOBLES, 2009, p. 281). Nobles afirma que este é um processo sistêmico que tem por finalidade o extermínio de tudo e todos que são e representam a africanidade.

É preciso realizarmos um resgate a partir de uma perspectiva positiva dos modos de ser e existir enquanto população negra de origem africana, uma perspectiva afrorreferenciada, a partir de uma filosofia existencial, que reconheça os processos sócio-históricos, ou seja, os modos de (re)existir.

## 2.2 CONEXÃO ANCESTRAL

É importante entendermos o impacto que a negação de uma cultura pode exercer sobre uma determinada população, assim como, a importância da resistência, que nos mostra de modos positivos que embora a supremacia branca tenha tentado em vários âmbitos, uma epistemologia, no que se refere a dominação dos corpos/corpos/corpes, das crenças, das filosofias, a africanidade permanece viva e expressiva.

A exemplo destes temos os povos de terreiros como detentores de saberes ancestrais que se mantiveram firmes no seu resistir. Para Andréa Letícia Carvalho Guimarães (2018, p. 109), “as comunidades de matriz africana são reconhecidas como povos tradicionais, tendo em vista que se caracterizam pela manutenção de um contínuo diaspórico da civilização africana”. Esta manutenção é marcada pelas vivências comunitárias, sendo esta “uma importante referência de africanidade na sociedade brasileira.” (GUIMARÃES, 2018, p. 109).

Nossos ancestrais foram trazidos para o Novo Mundo destituídos de liberdade, ou seja, em grilhões, mas não chegaram destituídos de pensamento ou crenças sobre quem eles eram. Nossos ancestrais vieram com uma lógica e uma linguagem de reflexão sobre o que significava ser humano e sobre quem eles eram, a quem pertenciam e por que existiam (NOBLES, 2009, p. 281).

Embora houvesse a criminalização através das leis para coibir as diversas manifestações e crenças da cultura africana, elas resistiram, pois, as populações africanas no Brasil eram numerosas. Para Márcia Sant’Anna (2004?, p. 3) “favorecidos pela grande concentração na cidade de Salvador, os negros jêjes e nagôs firmaram uma espécie de hegemonia cultural em relação aos grupos que os precederam” a autora afirma que houve uma nova organização na maneira de cultuar as diversas divindades aqui no Brasil, “Essa nova organização foi fruto da escravidão e da reunião compulsória, numa terra estranha, de vários grupos que, em sua terra de origem, cultuavam diferentes divindades” (SANT’ANNA, 2004?, p. 3).

As primeiras associações religiosas de matriz africana surgem publicamente no século XIX a partir das bênçãos da igreja católica, sendo está mais uma ação de controle da política colonial. Mas antes disso, já era sabido que existiam cultos nos engenhos e cidades a partir dos batuques, mas estes não eram percebidos como uma organização religiosa (CASTRO, 2001, apud SANTANA, 2004?).

Refletindo sobre o processo histórico até hoje, podemos reconhecer nos terreiros um espaço de resistência, como afirma Linconly Jesus Alencar Pereira (2021, p. 2) “o espaço dos terreiros é território de resistências, pois nos possibilita reflexões contra-hegemônicas, tendo em vista a diversidade de referenciais vindos da África que subsidiaram sua constituição.”, pois “são lugares míticos, espaços de resistência política, de proteção e cuidado com o outro, são as 'pequenas Áfricas' solidificadas e reinventadas na diáspora, espaços próprios na produção de conhecimentos e arranjos socioafetivos. (MACHADO, 2019, apud PEREIRA, 2021, p. 4). Sendo estes também reconhecidos como lugares estratégicos para garantir a saúde física, psíquica e espiritual das populações marginalizadas.

Podemos até tentar compreender as questões da africanidade individual e coletiva a partir do contexto ocidentalizado das ciências modernas, mas este não é suficiente para abarcar todas as dimensões das sabedorias ancestrais, principalmente ao que tange a saúde psíquica. Barros (2011, p. 2) afirma, “Quando explanamos a respeito da psiquê africana, logo tendemos a procurar explicações nas literaturas eurocêtricas, o que nos leva a cometer erros de interpretações da cosmovisão africana”.

Embora na ótica ocidental tenhamos uma diversidade de linhas e caminhos para explicar os motivos pelos quais um ser, na sua subjetividade e contexto histórico-social, age de maneira particular, para aqueles e aquelas que vivenciam em suas vidas uma conexão íntima e constante com a natureza e com a sua ancestralidade, os sentidos são outros. Tal análise em uma perspectiva ocidental tende a ser empregada com distorções eurocêtricas, pois a ótica ocidental padece em reconhecer que não são os únicos detentores de conhecimento.

Para Nobles (2009, p. 277), “A maior parte da discussão contemporânea nesse campo tem ocorrido, contudo, em reação às limitações da psicologia ocidental (branca) e/ou às consequências psicológicas negativas de ser africano numa realidade antiafricana”, como, por exemplo, os efeitos do racismo na psique da população negra. A partir desta compreensão, de que existe uma questão que precisa ser revisitada com urgência, o autor nos apresenta que é preciso pensar uma “psicologia negra (ou à Sakhu) no quadro da experiência particular da vida afro-brasileira.” (NOBLES, 2009, p. 278), pois a psicologia ocidental reforça ainda mais o racismo.

“A psicologia dos africanos deriva de uma singular experiência histórica e é por ela determinada, o imperativo humano natural e instintivo dessa psicologia é adquirir o impulso revolucionário para atingir a libertação física, mental e espiritual.” (NOBLES, 2009, p. 279). Pensar em uma psicologia social que contemple as populações negras são temas que merecem extrema atenção, pois é preciso uma psicologia que contemple a africanidade a partir de uma perspectiva afrorreferenciada, por exemplo, a partir do Candomblé.

## 2.3 CAMINHOS PARA A CURA

Enquanto mulher negra que possui uma pele clara (parda), reconheço que a minha negritude enquanto cor de pele foi diluída ao longo dos anos, fruto das negações que os meus ancestrais (africanos, em diáspora e os seus descendentes) viveram. Reconheço as “vantagens” que o meu tom de pele me possibilita, mas também, me inquieta pensar na crueldade imposta, seja através das violências sexuais ou da ideia de que ser negro/a é algo indesejado, ao ponto que meus familiares (geracionais)

acreditaram que seus relacionamentos amorosos com pessoas brancas eram preferências.

Não é possível mudar a história, mas é possível buscar a cura a partir do reconhecimento de si. Na cosmovisão africana, nosso corpo representa uma profunda conexão com o mundo espiritual e a natureza, como afirma Sobonfu Some (2003, p. 26), no contexto dos povos Dagara em Burkina Fasso “Quando povos tribais falam de espírito, estão, basicamente, referindo-se à força vital que há em tudo”. Do ser humano aos animais, unido aos elementos da natureza, até mesmo aqueles que não estão mais presentes fisicamente, todos são espíritos que possuem propósitos que influenciam na vida e na sanidade individual.

É interessante pensar em nós como um ser de conexões divinas, em que cada parte de nós possui um significado no nosso existir. A nossa cabeça, o coração e até mesmo o sangue que circula o nosso corpo, a nossa mente e alma, tudo está interligado com o plano espiritual<sup>20</sup>. “Ser humano, na visão banto-congo, é ser uma “pessoa” que é um sol vivo, possuindo um espírito (essência) cognoscente e cognoscível por meio do qual se tem uma relação duradoura com o universo total, perceptível e ponderável. (FU-KIAU, 1991, p. 8 apud NOBLES, 2009, p. 282). Ter uma perspectiva sobre si a partir das cosmovisões africanas é de fato um resgate de todas as dores que nos foram atravessadas nestes quase 500 anos de opressão.

Mas é possível pensar em um resgate unido a outras e outros que veem atravessando os mesmos percursos de conexão. Para Some,

Quando você não tem uma comunidade, não é ouvido; não tem lugar em que possa ir e sentir que realmente pertence a ele; não tem pessoas para afirmar quem você é e ajudá-lo a expressar seus dons. Essa carência enfraquece a psique, tornando as pessoas vulneráveis ao consumismo e a todas as coisas que o acompanham”. (SOME, 2003, p. 35).

Pensando sobre os espaços de permanência da africanidade no Brasil, podemos ir ao encontro dos terreiros de Candomblé, como aponta Barros (2011) e Nobles (2009), para buscar as nossas conexões conosco e com o sagrado, pois não basta se afirmar negra, é preciso conexão. Nobles afirma que, mais do que uma religião ou sincretismo, a africanidade dos terreiros representa a manutenção e conscientização africana do que é “ser uma pessoa ou um ser humano” (2009, p. 281).

“Às vezes acreditamos que a confusão que vivenciamos em nosso dia-a-dia acontece isoladamente. Na realidade tem algo a ver com a falta de conexão com nossos ancestrais.” (SOME, 2003, p. 29). Para além de ser um lugar espiritual, os terreiros são lugares de encontro e este encontro se dá no campo da individualidade e da coletividade, e busca união tudo aquilo que nos foi tirado no decorrer do maafa.

<sup>20</sup> Corpo (físico) = *ara*, é formado pela divindade *Orisa-nla*; A essência, espírito ou força espiritual = *emi* (da vida ao corpo físico); *Emi* segue vivo após a morte; Cabeça interior = *ori inu*; coração como elemento imaterial = *okan*; Essência e guardião protetor = *Ori*; Sangue (fluido corpóreo) = *Eje*; Mente = *Iye*. (NOBLES, 2009).

### 3. CONCLUSÃO

Os apontamentos teóricos e reflexões desenvolvidas ao longo do texto tiveram como objetivo debater sobre as questões psíquicas da população negra, trazendo como argumento acerca das prisões psíquicas da colonização, assim como, as conexões ancestrais da africanidade que seguem vivas no Brasil e os caminhos para a cura (psíquica, física e espiritual) da população negra.

O que podemos perceber ao longo do texto é que, embora a população brasileira tenha um maior conhecimento sobre si, ao se afirmarem como negras (pretos/pardos), identificação promovida pelos movimentos negros, o que se percebe é que os mecanismos de branqueamento da população afro-brasileira, segue o seu percurso, pois ainda é preciso racializarmos e isso pode ser observado, quando somos em sua maioria pardos/as, fruto dos relacionamentos inter-raciais, que vão embranquecendo a população.

Além destes, se reconhecer enquanto negro/a é um exercício doloroso, pois, nos vemos numa estatística de genocídio. Segundo o Atlas da Violência de 2021 “Negros têm mais do que o dobro de chance de serem assassinados no Brasil”<sup>21</sup>. Além destes, mulheres negras são aquelas que sofrem maior número de violência sexual, segundo o Sistema de Informação de Agravos de Notificação (SINAN, 2020)<sup>22</sup>, entre outros dados que demonstram que ser negro no Brasil é um risco<sup>23</sup>.

É preciso reconhecer que este risco é fruto do processo de desumanização dos três séculos de escravidão no Brasil e das diversas políticas de extermínio que veem sendo implementadas após a abolição, que tem por objetivo o apagamento das identidades africanas. Embora estes dados e este reconhecimento que os nossos corpos/as não são bem-vindos a este mundo, é preciso encontrarmos a cura e resistir.

No que tange as necessidades psíquicas da população negra, a busca por esse resgate deve ser realizada em uma perspectiva africana e não ocidentalizada. A medicina ocidental não abarca todas as necessidades da população negra, deste modo, é preciso explorar caminhos para saúde psíquica, física e espiritual ligadas à nossa ancestralidade e que se distancie das alienações fruto do racismo.

Para autores como Barros (2011) e Nobles (2009), unido a Some (2003), podemos reconhecer que os espaços coletivos são importantes para o nosso pertencimento e os terreiros são estes espaços comunitários, que busca a proteção, cura e cuidado, pois como afirma Machado (2019) estas são as “pequenas Áfricas”.

Para mim, enquanto mulher, fruto de relacionamentos inter-raciais geracionais, venho ao longo do percurso da minha trajetória em busca da cura. Reconhecer as angústias ancestrais, mas para além deste, os caminhos para a libertação da psique e

<sup>21</sup> Notícia publicada no G1 em 31 de agosto de 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2021/08/31/negros-tem-mais-do-que-o-dobro-de-chance-de-serem-assassinados-no-brasil-diz-atlas-grupo-representa-77percent-das-vitimas-de-homicidio.ghtml> Acesso em: 05.ago.2022.

<sup>22</sup> “[RJ] 57% das vítimas de estupro são mulheres negras”, matéria publicada em Disponível em: <https://dossies.agenciapatriciagalvao.org.br/violencia-em-dados/rj-57-das-vitimas-de-estupro-sao-mulheres-negras/> Acesso em: 05.ago.2022.

<sup>23</sup> De acordo com o Conselho Nacional Antidrogas, a prevalência do abuso do álcool é mais presente na população negra. Conselho Nacional Antidrogas (BR). A Política nacional sobre drogas. Brasília: Presidência da República; 2005. 5.

da minha espiritualidade vem me fortalecendo enquanto ser humano. A força que existe em mim tem necessidade de trasbordar axé.

## REFERÊNCIAS

- BARROS, Samuel da Luz. O olhar de uma abordagem afrocêntrica: foco no funcionamento da psique africana. **Revista África e Africanidade**, Ano IV, n. 13, fev, 2011.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil In: **Psicologia social do racismo** – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil / Iray Carone, Maria Aparecida Silva Bento (Organizadoras) Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. (25-58).
- GUIMARÃES, Andréa Letícia Carvalho. Os terreiros como espaço da diferença: análise sobre as intervenções do estado nas comunidades tradicionais de matriz africana. **Revista Calundu**, v. 2, n.1, jan-jun, 2018.
- NOBLES, Wade W. Sakhu Sheti: retornando e reapropriando um foco psicológico Afrocentrado. In: NASCIMENTO, Eliza Larkin (Org). **Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 277-297.
- PEREIRA, Linconly Jesus Alencar. Encruzilhadas epistêmicas: a estruturação dos princípios filosóficos dinamizadores presentes nos terreiros. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 227, mar/abr, 2021.
- SANTOS, Raquel Amorim de; SILVA, Rosângela Maria de Nazaré Barbosa e. Racismo científico no Brasil: um retrato racial do Brasil pós-escravatura. **Educar em Revista**, Curitiba, Brasil, v. 34, n. 68, p. 253-268, mar./abr. 2018.
- SANT'ANNA, Marcia. Escravidão no Brasil: Os terreiros de candomblé e a resistência cultural dos povos negros. **IPHAN**, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2004.



## HISTÓRIAS CRUZADAS SOBRE NÓS, “OS OUTROS”: VIVÊNCIAS DE PESQUISADORES NEGROS NA UNIVERSIDADE

Eduardo Augusto Farias<sup>24</sup>  
Marta Regina Furlan<sup>25</sup>  
Ravelli Henrique de Souza<sup>26</sup>

**Resumo:** O presente artigo objetiva desenvolver uma análise crítica interpretando a partir de pesquisa participante, as histórias construídas e cruzadas que se dão no horizonte Universidade entre pesquisadores homens negros, especificadamente nos Programas de Pós-Graduação em nível de Mestrado e Doutorado em Serviço Social e Educação. Apresentamos elementos construídos pela densidade teórica da perspectiva decolonial para que possamos entender os simulacros do racismo institucional e estrutural nos espaços da academia, na sala de aula, nos estranhamentos vindos por parte da branquitude acrítica que se une a partir de seus pactos narcisistas, no sentido de eliminar a ameaça negra sobressaindo-se ilesos ao processo acadêmico. A partir do olhar sobre a diversidade trazemos elementos para que possamos entender o processo que envolve as masculinidades negras e o quanto os homens negros são estigmatizados perante o padrão da normalidade vigente que nos mantém no estereótipo e nos aprisiona dentro dos juízos de valor de uma sociedade racista. A interseccionalidade como ferramenta analítica nos deu a sustentação para que pudéssemos conhecer os processos de resistência que enfrentados nos Programas de Pós-Graduação, se homens negros não são vulnerabilidades, acreditamos que são resistência e que lutam nesses processos na defesa dos direitos vinculados a questão racial, no entanto por essa vinculação que os torna negros são vistos como os “outros”, vistos a partir do padrão normativo como anormais e brutais num processo que tenta enjaular suas subjetividades enquanto estudantes negros, assim eles se movem pela via do empoderamento do individual para o coletivo defendendo a inclusão de disciplinas nos Programas de Pós-Graduação que estejam verdadeiramente vinculadas a perspectiva decolonial e antirracista. E vemos que as históricas desses estudantes se cruzam nos movimentos retilíneos e circulares que são realizados na academia enquanto pesquisadores e alunos de Pós-Graduação *strictu sensu* e que de certa forma rompem como o *status quo* simplesmente pela sua presença naquele meio no qual trazem suas contribuições, vivências e superações e que de fato são relevantes para o aprendizado de outros estudantes.

**Palavras-chave:** Racismo. Empoderamento. Vivências, Interseccionalidade. Branquitude.

## CROSSED STORIES ABOUT US, “THE OTHERS”: EXPERIENCES OF BLACK RESEARCHERS AT THE UNIVERSITY

**Abstract:** This article aims to develop a critical analysis, interpreting, based on participant research, the constructed and crossed histories that take place on the University horizon among black male researchers,

<sup>24</sup> Assistente Social. Doutorando em Educação e Mestre em Serviço Social e Política Social pela Universidade Estadual de Londrina - UEL, e-mail: [professoreduardofarias@gmail.com](mailto:professoreduardofarias@gmail.com). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7241-0530>

<sup>25</sup> Professora no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Londrina/PR, Doutorado em Educação pela Universidade Estadual de Maringá, Pós-Doutorado em Educação pela Universidade Paulista Júlio de Mesquita Filho e pela Universidade do Extremo Sul Catarinense. E-mail: [marta.furlan@yahoo.com.br](mailto:marta.furlan@yahoo.com.br). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2146-2557>

<sup>26</sup> Doutorando e Mestre em Educação pela Universidade Estadual de Londrina - UEL, e-mail: [ravelli\\_28@hotmail.com](mailto:ravelli_28@hotmail.com)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5706-9373>



specifically in the Graduate Programs at the Master's and Doctorate level in Social Work and Education. We present elements constructed by the theoretical density of the decolonial perspective so that we can understand the simulacra of institutional and structural racism in the spaces of the academy, in the classroom, in the estrangements coming from the uncritical whiteness that unites from its narcissistic pacts, in the sense to eliminate the black menace by standing out unscathed from the academic process. From the look at diversity, we bring elements so that we can understand the process that involves black masculinities and how much black men are stigmatized before the current standard of normality that keeps us in the stereotype and imprisons us within the value judgments of a society racist. Intersectionality as an analytical tool gave us support so that we could know the resistance processes faced in Graduate Programs, if black men are not vulnerabilities, we believe that they are resistance and that they fight in these processes in defense of rights linked to the racial issue, however, due to this connection that makes them black, they are seen as the “others”, seen from the normative standard as abnormal and brutal in a process that tries to cage their subjectivities as black students, so they move through the empowerment of the individual to the collective defending the inclusion of disciplines in Graduate Programs that are truly linked to a decolonial and anti-racist perspective. And we see that the histories of these students intersect in the rectilinear and circular movements that are carried out in the academy as researchers and graduate students strictu sensu and that, in a way, break with the status quo simply by their presence in that environment in which they bring their contributions, experiences and overcoming obstacles that are in fact relevant to the learning of other students.

Key words: Racism. Empowerment. Experiences, Intersectionality. Whiteness.

## INTRODUÇÃO

Numa sociedade escravocrata os senhores de engenho possuíam a necessidade de manter o controle sobre os corpos da população que fora escravizada. Propomos que entender nosso tempo numa perspectiva decolonial<sup>27</sup>, apresenta camadas de tempo e exclusões que são manifestadas de maneira intergeracional, pois nossos saberes são adquiridos a partir de nossos antepassados, onde a oralidade se faz muito presente.

A categoria política reforça o racismo pela desumanização, pela barbárie e pela morte. Sentir e ter medo de corpos negros legitima o aniquilamento, a morte, a intolerância e a exclusão social. São situações que são constituídas por meio de dispositivos imagéticos, punitivos e opressores para com os sujeitos negros.

Enquanto pesquisadores negros, entendemos que passamos por inúmeras situações que se manifestam por meio de diversas opressões racistas vivenciadas dia a dia, como o apagamento de nosso ser e devires educacionais nos transformando em anomalias e aberrações, onde se faz presente o silenciamento, e o epistemicídio e que, na maioria dos casos, se tornam invisíveis perante outros indivíduos por acreditarem na falsa “democracia racial”. Essas categorias se entrecruzam a partir das demarcações e opressões que podem ser vislumbradas de maneira interseccional, por isso a história de vida de homens negros na Universidade muitas vezes é parecida, tendo suas singularidades e particularidades, muitas dessas situações se transformam em histórias que se cruzam entre si e tem a mesma dimensão e direção como alvo para os estudantes negros, o racismo na instituição acadêmica.

Somos pesquisadores que buscamos lutar por uma sociedade antirracista e que também ampliamos horizontes por uma sociedade de perspectivas mais inclusivas que combata o medo e a intolerância, no sentido de ampliar os debates antirracistas e interseccionais em sala de aula. Deste modo, estranhamos a estrutura da instituição escolar, de caráter reprodutivista, pautada na sociedade de massa e de consumo, que se reproduz nas relações sociais e culturais enquanto modo de produção capitalista. Sabemos que para existir, o capital e sua base de sustentação necessita do racismo, que aponta para disparidade socioeconômica contida hoje na lógica do Estado mínimo para a classe trabalhadora, principalmente, a população negra e periférica, e máximo para a burguesia colaborando com a lógica das desigualdades raciais e sociais que são impostas pela estrutura social discrepante e que se manifesta nas assimetrias sociais, nos preconceitos raciais, nas oportunidades negadas pelo Estado burguês a população negra em relação a trabalho, estudos, tendo em vista objetivo do capital em manter seu processo de exploração massiva e de mais valia.

Em plena segunda metade do Século XXI – ano de 2023, vivemos em uma sociedade ainda com costumes escravocratas, que naturaliza o colonialismo para manter seus dispositivos permanentes de dominação, somos tradutores de nossas dores e somos conduzidos a disputas em torno do cotidiano universitário que, muitas vezes,

---

<sup>27</sup> Segundo Ballestrin (2013, p. 105 apud Mignolo, 2008 p. 249) “Giro decolonial” é um termo cunhado originalmente por Nelson Maldonado-Torres em 2005 e que basicamente significa o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade. A decolonialidade aparece, portanto, como o terceiro elemento da modernidade/colonialidade. Para Mignolo, “a conceitualização mesma da colonialidade como constitutiva da modernidade é já o pensamento decolonial em marcha” (Mignolo, 2008, p. 249). Mas, para ele, a origem do pensamento decolonial é mais remota, emergindo como contrapartida desde a fundação da modernidade/colonialidade.

massacra nosso discurso concebendo-o como não verdadeiro, dessa forma diversas vezes viramos piada entre os estudantes, ou vistos como agressivos e anormais. Estabelemos aqui uma categorias que intitularemos de apagamento simbólico, uma vez que corpos negros após sofrer o processo epistêmico da violência, no campo dos símbolos, do epistemicídio permanecemos nos articulando em coletividade com nossos semelhantes, lutando contra o controle da massa elaborado pela branquitude acrítica que se protege simultaneamente e simbolicamente nos remetendo a espaços desprivilegiados e impostos pela estrutura colonialista. Desta maneira, o apagamento, é uma estrutura de poder que permeia pelo 'invisível', atingindo corpos negros, através de práticas de subjetivação que os excluem ou rotulam nos ambientes, principalmente no que condiz o espaço educacional, em que nossas ideias são roubadas, os corpos tratados com desdém, receptores de ódio e invalidez da grande hegemonia branca regida pelo corpo institucional das escolas e universidades, dos programas de pós-graduação.

Sendo assim, compreendemos a branquitude<sup>28</sup> enquanto uma ideologia que tenta apagar nossa existência, extinguindo nossas formas de autoafirmação enquanto negros na academia que tenta nos domesticar, infantilizar, alegando que não temos fala própria por meio de ideologias de longa data que apontam para o negro estereótipos enraizados pela história como exemplo: o malandro, o perseguido pela polícia ou instituído em espaços que remetem a menor participação possível nos discursos elitizados. Tais discursos tentam alienar o conjunto da sociedade acerca de nossos valores afrodiáspóricos que consiste em como percebemos nossa ancestralidade negra e nossa existência enquanto seres humanos.

Lélia Gonzáles (1984) certa vez já apontou: Agora o lixo vai falar! A branquitude acrítica está acostumada com seus privilégios e é difícil sair de uma estrutura academicista que é materializada nas raízes do Brasil e seu discurso eurocêntrico com sua estrutura colonial e seu processo colonizador que remete a tentativas conjuntas da branquitude de negar o nosso lugar de fala. No entanto, resistimos e nos posicionamos nos debates, revelamos a força de nossa ancestralidade em nosso empoderamento que nos fortalece para lidar com as inúmeras situações vexatórias a que somos expostos na academia, bem como, desautorizações para se pronunciar nos debates acadêmicos, constrangimentos diversos por parte de uma branquitude acrítica que pensa que pode nos falar qualquer o que bem entender e nos colocar em lugares de inferioridade no qual supõem que devemos ocupar. Mas a cada tentativa de desautorizar nosso discurso nós resistimos, nos empoderamos e nos fortalecemos para ocupar o espaço que é por nosso por direito, planejando golpear e matar o racismo dentro do espaço acadêmico.

Sendo assim, esse artigo é elaborado a partir de nossas reflexões e discussões sobre o racismo nos Programas de Pós-Graduação em Serviço Social e Educação, um tema que nos inquieta, acreditamos que essa temática abrange uma discussão mais ampla. Apresentamos algumas nuances desse processo e acreditamos que não se trata hierarquizar as opressões (RIBEIRO, 2017), mas sim apontar as opressões e violências simbólicas que nós, vistos e tratados como "o outro", enquanto pesquisadores negros, sofremos cotidianamente no ambiente acadêmico.

<sup>28</sup> Entendemos que a branquitude está alinhada a uma perspectiva de construção de uma suposta identidade racial branca, dentro de sociedades estruturadas pela categoria raça.

A pesquisa é bibliográfica com base nas contribuições de pesquisadores, tais como, Amaro (2019, 2020, 2022), Fanon (2008) e bell hooks (2004, 2017) e pesquisadores que discutem a temática, a partir da metodologia de pesquisa participante que segundo Gil (2017, p. 38) “tem como propósito auxiliar a população envolvida a identificar por si mesma os seus problemas”, trazendo consigo a análise crítica, pois somos participantes desse processo enquanto homens negros que vivenciam diversas situações no âmbito acadêmico como, tentativas de esvaziamento de nosso discurso, portanto nós enquanto sujeitos de direitos negros trazemos as nossas narrativas para que possamos refletir coletivamente sobre o racismo nas Universidade e enfim apontamos estratégias de resistência.

## 2. REPRESENTAÇÕES NEGRAS A PARTIR DO OUTRO: APONTAMENTOS E INTROSPECÇÕES SOBRE PESQUISADORES NEGROS

O homem negro diante das discussões teóricas mais atuais e contemporâneas empreendidas é analisado a partir de diversas formas e múltiplas facetas, por isso precisamos entender os entrecruzamentos nas histórias de vida de nós pesquisadores negros representados como “o outro”, (FANON, 2008) compreendendo a materialização da reprodução das relações sociais da academia que possui uma estrutura rígida e institucional que devasta nossas vidas, trazendo dores, abandono dos estudos, baixa autoestima corroendo nossas vivências enquanto seres humanos. Sugerindo um lugar de não pertencimento, de que o ‘eu’ é permeado pela branquitude, que negros são estranhos nesse ambiente.

Fanon (2008) aponta em seus escritos em *Pele negra, máscaras brancas* como nos sentimos:

Enclausurado nesta objetividade esmagadora, implorei ao outro. Seu olhar libertador, percorrendo meu corpo subitamente livre de asperezas, me devolveu uma leveza que eu pensava perdida e, extraindo-me do mundo, me entregou ao mundo. Mas no novo mundo, logo me choquei com a outra vertente, e o outro, através de gestos, atitudes, olhares, fixou-me como se fixa uma solução com um estabilizador. Fiquei furioso, exigi explicações... Não adiantou nada. Explodi. Aqui estão os farelos reunidos por um outro eu (FANON, 2008, p. 103).

É essencial para que compreendamos as múltiplas e multifacetadas formas do racismo e sua interface com as categorias raça e gênero; e intersecção que pode nos apresentar horizontes para o debate de um tema que vem sendo tão pouco discutido no âmbito das ciências sociais aplicadas e das ciências humanas. Uma vez que, a categoria gênero tida como mecanismo de poder e subjetivação, se intersecciona em nossos corpos estereotipados pela sociedade colonizadora como masculinos, uma vez que nos identificamos como homens negros. Assim sendo, temos que ser coerentes neste entendimento que o estudo se dá a partir do reconhecimento de nossos corpos negros tidos como causadores de medo diante da ignorância de uma branquitude acrítica, racista e ainda escravocrata que destitui múltiplas possibilidades de humanização no ambiente acadêmico.

Conforme apontam Ribeiro e Faustino (2017, p. 166 apud FANON, 2008),

O desejo pelo reconhecimento é um desejo pelo outro (Bhabha, 1996: 201), mas desse ser desejante “o outro, evanescente, hostil, mas não opaco, transparente, ausente, desaparecia. A náusea...” (FANON, 2008: 105) [...]. Frantz Fanon aponta para um mundo (colonial) no qual o homem negro é fechado em sua negrura (op. cit. p.27), uma negrura ambivalente e polissêmica, mas, ainda sim, uma negrura. Este é o ponto de discussão em torno do qual o complexo texto de Fanon desvela o que poderíamos ensaiar como aparições coloniais, ou seja, atribuições externas de significação identitária que interditam as próprias auto-explicações sobre si.

Sabemos que o preconceito contra pessoas negras na universidade e, especialmente, nos Programas de Pós-Graduação afeta a saúde mental, física, cultural e social de homens e mulheres e, propor esta reflexão viabiliza a direção por uma proposta societária no combate a discriminações e preconceitos de gênero, raça/etnia propondo, ainda, a construção de uma nova ordem societária, livre dos efeitos desumanos e perversos do capitalismo-racismo-patriarcado.

Nesta relação, por intermédio do relato de si, que consideramos aqui como ‘o outro’, pretendemos enfatizar a violência enquanto nós, corpos negros e masculinos sofremos no ambiente acadêmico. Trata-se de uma crítica à violência ética de nossas subjetividades a partir das narrativas de si, potencializando a junção de corpos em aliança com a intencionalidade operante de romper tais violências.

Nesse sentido, temos que tomar cuidado tal como diz Amaro (2022) para que não caiamos nas armadilhas da branquitude e saíamos enquanto sujeitos negros reproduzindo o discurso colonialista e embranquecido. Acontece que também sujeitos negros são manipulados nesse processo e acabam por se posicionar contra seus irmãos de “cor”, se submetendo a participar de situações na qual tenham alguma vantagem ou lucro e, diante disso, acabam por reproduzir e colaborar com o discurso branquitude.

Muitos se inscrevem nessa relação, por acreditar que ali estejam imunes ao racismo, numa ideia de que estão “protegidos”. Temos exemplos vergonhosos de autoridades que além de estarem nessa relação, ainda lançam “farpas” contra os valores africanistas, suas raízes, e o ativismo negro. Não tardará descobrirão que eram só mais um preto vítima do racismo, reproduzindo o *status quo*. Sim, porque essa proteção imaginária, na vida real, chama-se “tutela”. E tutela se paga com submissão e obediência, nunca com independência e empoderamento (AMARO, 2002, p. 48).

Ao interseccionarmos a questão da violência da masculinidade negra, compactuamos com Hooks (2004), ao demonstrar que a vontade de verdade, revela no âmbito cultural, uma tradição do ódio em relação à homens negros. Que em grande maioria não são amados por outros seres humanos, independente do gênero, mas sim sexualizados em relação ao falo, e amaldiçoados pela branquitude dominadora através de vínculos sadomasoquistas, como seres temidos, violentadores, muitas vezes tidos como bandidos e assassinos.

Toda violência imposta em nossos corpos, nos fazem questionar sobre o amor-próprio. Tal como afirma Hooks (2004), como amar e conhecer a si mesmo, quando estamos, a todo momento, acometidos de ódio pela supremacia branca? Como amar ao outro, quando meu corpo negro está embranquecido e subserviente a tal dominação? Entendemos que não há uma cultura de amor para com homens negros, se não somos amados por homens brancos, homens negros, mulheres brancas, mulheres negras e



crianças, como poderíamos amar a nós mesmos. Concordamos com a autora quando diz que homens negros, perante essa sociedade, são temidos e não amados.

Porém, se fossemos amados, o esperar faria parte do cotidiano, poderíamos nos imaginar além das grades do sistema carcerário ou da guerra psíquica enclausurada em nossa cabeça. Este relato traz a percepção de que, mesmo sendo subjetividades únicas, homens negros passam por violências similares, em que na maioria das vezes, vestimos o papel que nos fora atribuído, e escondemos nossa fragilidade, o medo social que possuímos; o local de fala por nos mantermos enclausurados.

A sociedade capitalista e patriarcal é, também, imperialista e branca. Nesse cenário, homens negros são temidos por essa sociedade e, com isso, engrossamos as estatísticas da necropolítica (MBEMBE, 2018), pois se fossemos amados não estaríamos presos, enjaulados e confinados pelo poder das violências simbólicas. Mas enquanto pesquisadores nós transgredimos (HOOKS, 2017) e vemos a educação como prática da liberdade, resistimos na academia, mas tendo em vista o racismo estrutural ainda somos caracterizados no estereótipo, vistos naturalmente como animais, brutos, naturalmente perigosos o qual implica no ajustamento social por parte da estrutura da academia que faz parte do sistema capitalista.

Ainda de acordo com Hooks (2004), a identidade negra em conjunção ao masculino, sofre demasiadamente violências psíquicas, físicas e simbólicas perante o patriarcado, ao contrário do homem branco, visto como dominador. Possibilitando a visualização de uma problemática de gênero. Mesmo que ambas as masculinidades sejam vistas como 'animais brutos', porém a hegemonia branca tende a ser 'pura', inocentada do perigo pertencente a masculinidade negra. Assim sendo, homens negros tornam-se vítimas destes estereótipos enraizados desde o século XIX, sendo raros, aqueles que fujam deste sistema, pois o preço a se pagar pelo autoconhecimento em uma sociedade que exclui as subjetividades negras é caro, a morte além de física, também é simbólica.

O racismo subjulga os homens e os fazem seguirem a norma empreendida a partir da relação exploração-dominação mantida pelos que possuem privilégios, ou seja, os que estão no topo da pirâmide societária agem pela coerção e intimidação dos sujeitos e sujeitas da classe trabalhadora. Agem de formas violentas e planejadas a partir da violência física, da violência simbólica e da violência psicológica, seja contexto no escolar de uma criança, na qual são apontadas a normas e regras de conduta pelo sistema de dominação-exploração e quando a criança ou adolescente num ambiente escolar age contrário às normas de conduta proposta pelo sistema dominante, o racismo recreativo age sob a forma de tutela, tentando os ajustar a sociedade e ao modelo do padrão de normalidade vigente.

A perspectiva de Bhabha (2008, p. 102) nos coloca frente a frente com a memória da história da raça e do racismo, das migrações e da diversidade de culturas, mas a princípio, quer nos lembrar do "embate crucial entre máscara e identidade, imagem e identificação, do qual vem à tensão duradoura de nossa liberdade e na qual temos a impressão duradoura de nós mesmos como outros".

O patriarcado submete homens e mulheres a prisões existenciais, onde se vivencia o medo, a falta de segurança, Bhabha (2008) entendeu o horror que se constrói na vida dos sujeitos no sistema de dominação exploração pautado na ordem patriarcal de gênero determinado pelo racismo-capitalismo-patriarcado e nas relações culturais e sociais determinantes para a intolerância. Nesse sistema racismo-patriarcado-

capitalismo estão interligados e os que não rompem com as normas e regras de conduta da sociedade moralista e racista, se tornam coparticipantes de um processo ora visto como alienação, ora visto como forma de obter vantagens a partir das desigualdades e opressões vivenciadas.

### 3. OS DISPOSITIVOS RACISTAS EMARANHADOS NOS PROGRAMAS DE PÓS-GRADUAÇÃO: NÓS, OS OUTROS

Entender os simulacros<sup>29</sup> do racismo e suas formas de violência e opressão e as possibilidades de vida ceifadas com a discriminação racial nos permite conduzir nossas ações profissionais a partir da relação que ele estabelece com a vida do “outro”. Como pesquisadores negros somos colocados como “o outro” pelos demais participantes do processo acadêmico, seja por colegas, seja por professores que ainda não compreendem o nosso processo de participação na academia e que estamos enfrentando esses subterfúgios para que haja processos de resignificação na vida escolar e acadêmica a partir de nossos valores, raízes, coletividade e conhecimento decolonial.

Então por que o racismo acontece? Na perspectiva de Amaro (2019, p. 59),

Essa pergunta tem sido historicamente evitada. As comunidades negras sabem a resposta, aprenderam-na em sua história e de seus antepassados, nos processos de sofrimento e superação do racismo. As comunidades brancas, no geral, não têm interesse nesse questionamento, ocupadas que estão com a manutenção de seu lugar hegemônico na sociedade. Essa falta de “audição” do fenômeno, especialmente porque se edifica sob a incomunicabilidade dos grupos envolvidos, revela a importância dessa problematização, em cujo pano de fundo está a questão de poder que desencadeia o conflito étnico.

A partir do entendimento das complexidades que envolvem as vivências de pesquisadores negros, o racismo faz mal para a saúde psíquica de homens, de mulheres, pesquisadores (as) negros (as). Sendo assim, a partir das experiências vivenciadas da cultura que nos é direcionada a partir de um modelo capitalista e patriarcal, da falta do debate sobre o racismo e a questão de gênero nas escolas da educação básica, seja no ensino fundamental no ensino médio, na educação de jovens

<sup>29</sup> De acordo com o tratado do filósofo Jean Baudrillard, Simulacro é a imitação feita sobre algo ou alguém, uma representação imagética que engana por transmitir determinada coisa como real, sendo na realidade falsa ou incorreta para o autor o simulador está ou não doente, se produz “verdadeiros” sintomas? ‘Objetivamente não se pode tratá-lo nem como doente nem como não doente. A psicologia e a medicina detêm-se aí perante uma verdade da doença que já não pode ser encontrada. Pois se qualquer sintoma pode ser “produzido” e já não pode ser aceite como um fato da natureza, então toda a doença pode ser considerada simulável e simulada e a medicina perde o seu sentido, uma vez que só sabe tratar doenças “verdadeiras” pelas suas causas objetivas. A psicossomática evolui de maneira incerta nos confins do princípio da doença. Quanto à psicanálise, ela devolve o sintoma do domínio orgânico ao domínio inconsciente: este é de novo suposto ser “verdadeiro”, mais verdadeiro que o outro — mas por que é que a simulação se detém às portas do inconsciente? Por que é que o “trabalho” do inconsciente não há de poder ser «produzido» do mesmo modo que qualquer sintoma da medicina clássica? Os sonhos já o são’ (BAUDRILLARD, 1991, p. 10).

e adultos (EJA), lutamos nas trincheiras da academia pela construção de debates decoloniais e antirracistas.

Neste sentido, precisamos construir sínteses propulsoras e capazes de contribuir para o debate sobre o racismo para com pesquisadores negros nas Universidades, sua relação e impacto na vida dos estudantes negros dos programas de pós-graduação em nível de mestrado e doutorado, o que impacta também na produção do conhecimento, que pode ser capaz de empreender relações mais solidárias e humanas em parceria com todos que buscam uma sociedade mais justa e de equidade social.

A compreensão do contexto de vida dos sujeitos de direitos negros - estudantes da pós-graduação em nível de mestrado e doutorado potencializa a clareza dos processos de criatividade e aprendizagem escolar e subjetivação, o que nos leva ao entendimento sobre a dimensão conjuntural e estrutural do país, estado, região, município e territórios para apreender a realidade em sua essência para que possamos criar estratégias de ação eficazes e movidas numa direção praxiológica. Nesse segmento, enquanto pesquisadores coerentes com a realidade que nos cerca almejamos fortalecer propostas criativas e propositivas junto à comunidade acadêmica, por meio do tripé ensino, pesquisa e extensão de forma democrática e com a participação dos estudantes negros nas questões voltadas ao acesso e garantia dos direitos educacionais fortalecendo os processos de educativos de empoderamento e resistência.

Segundo Amaro (2020, p. 89),

O empoderamento enquanto categoria analítica, é ainda recente no meio acadêmico, mas no contexto dos movimentos sociais já tem um longo trajeto. Ativistas negras americanas e feministas no mundo todo, em especial desde a década de 60, têm adotado essa expressão para situar a força feminina (girl Power) empreendida em suas lutas e mobilizações sociais. O panorama em que o empoderamento sempre é tenso. Situa-se no contexto de imensos contrastes sociais em que a desigualdade e a iniquidade constantemente impõem as novas sujeitas a “redução da sua potencialidade, valor e cidadania”. Nestes, a luta pela vida transita entre a iminência do risco e da vulnerabilidade e sua superação pela via cultural, organizativa e, sobretudo, políticas. O empoderamento, portanto situa-se na afronta ao *status quo* e ações refratárias de exclusões, injustiças e discriminações. Enquanto demonstração de força supõe resistência, ativismo individual e uma inegociável recusa a toda forma de discriminação e abusos. O empoderamento se nutre de coragem, mas antes de tudo, do reconhecimento da injustiça e do sentimento de indignar-se e lutar por revertê-la.

O academicismo pode remeter ao que há de eurocêntrico e colonialista e tenta nos apagar e nos aniquilar enquanto negros e diante desses percalços temos que afirmar e reafirmar o tornar-se negro, isso acaba incomodando a branquitude acrítica, pois diante de seu pacto narcisístico recebemos um tratamento diferenciado que é camuflado e tenta entrar em nossas subjetividades no sentido de que esqueçamos nossas raízes epistêmicas que vão de encontro à interseccionalidade “a partir de corpos e lugares étnico-raciais subalternizados” (GROSFOGUEL, 2009, p. 44).

Concordamos com o autor e acrescentamos o que Collins (2021) relata sobre a importância de a interseccionalidade ser utilizada nos ambientes acadêmicos como

investigação e práxis crítica que leva a transformação, parafraseando a autora compreendemos que a interseccionalidade pode ser uma ferramenta analítica útil para pensar e desenvolver estratégias para a equidade nos *campi*. “Pessoas comuns fazem uso da interseccionalidade como ferramenta analítica quando percebem que precisam de estruturas melhores para lidar com os problemas sociais” (COLLINS, 2021, p. 17).

E mesmo com o todo o processo de moralização, de preconceitos, de subjugação a que somos submetidos nos revelamos pesquisadores capazes de superar as adversidades muitas vezes reconstruindo nossas ideias a partir de outros horizontes, como ficará a lembrança do processo acadêmico que também nos é enriquecedor, dependendo de cada particularidade e singularidade envolvidas nesta complexidade que é enovelada à luz da ordem patriarcal de gênero, classe, raça/etnia interseccionalizadas e que necessitam ser interpretadas em sua totalidade em conjunto com o desenvolvimento histórico e as raízes do Brasil, isto é como foi se desenvolvendo o processo de educação em nosso país numa perspectiva eurocêntrica e que ao mesmo tempo tentou extinguir a manifestação da cultura afrodiaspórica e africana do currículo escolar<sup>30</sup>.

Esses elementos no contexto acadêmico se voltam a racialização e a moralização da pobreza em que a aporofobia, que é o preconceito contra a pobreza, faz parte também de um contexto em que o erudito e a cultura são tidos como capazes de alcançar a poucos e que muitos acreditam que pobres não podem chegar a esses espaços, ainda que se interseccionarmos este lugar do pobre com a raça negra, os índices de exclusão são exorbitantes<sup>31</sup>.

De acordo com o IBGE, Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (2018).

O recorte tanto por nível de instrução, quanto por hora trabalhada, reforça a percepção da desigualdade por cor ou raça. Em 2018, enquanto o rendimento médio das pessoas ocupadas brancas atingiu R\$ 17,0 por hora, entre as pretas ou pardas o valor foi R\$ 10,1 por hora. Em relação ao nível de instrução, as pessoas ocupadas de cor ou raça preta ou parda receberam rendimentos por hora trabalhada inferiores aos das pessoas brancas, independentemente do nível considerado. Nota-se que quanto maior o nível de Instrução, maior o rendimento, sendo significativo o prêmio para quem possui o ensino superior completo. Entretanto, as disparidades de rendimentos do trabalho, quando analisado o aspecto cor ou raça, mantém-se presentes em todos os níveis de instrução, inclusive no mais elevado: as pessoas brancas ganham cerca de 45% a mais do que as de cor ou raça preta ou parda.

Dessa forma, como corpos negros, somos tidos como “o outro” em espaços que lutamos dia a dia para ocupar e levar nossas raízes e a discussão étnico-racial para o repertório dos currículos dos Programas de Pós-Graduação, o olhar de estranhamento muitas vezes é apresentado aos nossos olhos por colegas que diante de um discurso de tolerância e inclusão praticam a intolerância e a exclusão, e assim somos rotulados, tachados, estigmatizados como loucos no espaço acadêmico que deveria oferecer suporte a nossas inquietações acadêmicas e estudantis. É possível aqui, realizar o

<sup>30</sup> Para saber mais sobre consultar: AMARO & FARIAS, 2021.

movimento crítico, sob o conceito de tolerância, preconizado por nossos amigos, uma vez que, tolerar em nossa visão, implica em ‘suportar’ o outro, e não incluir, não há experiência, somos incômodos e incomodados por diversas maneiras de violências em tal ambiente, que visa nas entrelinhas do simbólico esvaziar, apagar, nossa subjetividade.

Como subjetividades negras e enquanto autores do prezado artigo, ainda ressaltamos que, mesmo com histórias diferentes, e programas de pós-graduação de áreas diferentes, nossas histórias se entrecruzam, uma vez que as violências que sofremos durante o processo enquanto estudantes e pesquisadores dos programas. Sendo elas permeadas por tratamentos violentadores de pessoas brancas que nos colocaram em situação de raivosos; rancorosos; loucos. Em muitas vezes nossos discursos não são levados a sério, pois pela visão da branquitude é tudo uma questão de ‘brincadeira’.

Vivenciamos também, o não reconhecimento, uma vez que diversas vezes nossos estudos foram negados, para que depois pessoas não negras os reutilizassem, sendo assim aceito, por eles, e não nós ‘os outros’. Situações do lugar de fala, em que temos que ouvir, enquanto pessoas brancas palestram, discursam sobre o corpo negro, a diversidade e os diretos para nós, sendo eles protagonistas de nossos espaços. Além, do fato de sempre termos que triplicar o nosso esforço e capacidade intelectual, pois há uma cobrança maior quando se é negro.

Não podemos deixar de apontar, a questão cultural, das vestimentas e artefatos que utilizamos, provenientes de históricas africanas e afro-brasileiras em que fazem piadas, ou querem se apropriar sem o interesse de compreender o sentido e significado dos mesmos e de todo o movimento de resistência do coletivo negro.

Cabe ressaltar, que estes são apenas alguns exemplos de violências que sofremos a partir do relato de nós, para a compreensão do processo de apagamento simbólico em que acusamos nesse artigo na passagem pela instituição educacional nos programas de pós-graduação. E que discutimos e nos reconhecemos com outros pesquisadores negros, em diálogos, conversas, grupos de estudos, permeados pela troca de experiência, que se empatizam e se enxergam nesse mesmo processo, possibilitando o entrecruzamento destas histórias.

Temos que entender as histórias de vida que em suas múltiplas determinações foram apagadas juntamente com as violências sofridas e todos os efeitos perversos da escravidão que repercutem ainda hoje sobre a vida dos negros em um sistema capitalista contraditório, desumano e desigual, assim é importante conhecer e descobrir a importância dos vínculos estruturais, conceituais e políticos que se manifestam no interior e exterior da sociedade capitalista, a fim de que consigamos apreender as complexidades envoltas e impostas na vida cotidiana de estudantes negros da classe trabalhadora.

Para tanto, é preciso compreender diferentes culturas, saber respeitar, valorizar e interpretar as particularidades históricas do Brasil e como a história nos foi contada por meio de um único sentido, o sentido que privilegia a visão eurocêntrica e entroniza o homem branco, rico e heterossexual, precisamos empreender no sentido de romper com a descrição de uma “história única” (ADICHIE, 2019).

Precisamos entender que não oportunizar o acesso a um ensino e currículo com base nas epistemologias africanas e afro-brasileira é levar ao genocídio cultural de um povo a partir de que as crianças negras podem não ser possibilitadas ao acesso a sua



cultura ancestral o que se direciona ao não entendimento do que é ser negro no Brasil e as diversas particularidades que envolvem a invisibilidade da cultura e história negra (FARIAS, 2020).

Por isso as histórias devem ser construídas, cruzadas e analisadas a romper com estereótipos e estigmas (FARIAS, 2020). E nós enquanto estudantes e pesquisadores negros nos mostramos enquanto potências em ação resistindo a todo processo de aniquilamento e apagamento de nossa trajetória acadêmica, resistimos por meio dos processos de empoderamento do individual para o coletivo e que é capaz de ressignificar nossas vidas nos âmbitos pessoal, cultural e principalmente como relatado neste artigo, o âmbito acadêmico.

### 3. CONCLUSÃO

Apontamos a realidade social e os desafios que são apresentados aos pesquisadores negros nas universidades no que concernem os Programas de Pós-Graduação em Serviço Social e Educação. A partir da pesquisa participante nos debruçamos para contribuir no sentido de alcançar um resultado prático que possa dimensionar ações profissionais, sociais e educacionais voltadas ao enfrentamento dos elementos apresentados. Tais como, o racismo estrutural e institucional tendo em vista que os mesmos se referem às operações anônimas de discriminação racial contidas nas estruturas das instituições, profissões ou mesmo em sociedades inteiramente dita.

Como toda pesquisa participante apontamos elementos que estão em conjunção com as lutas populares, contra o imperialismo, contra o racismo e contra o colonialismo que afeta e aniquila com a vida de estudantes negros. Remetemos-nos a interseccionalidade para que pudéssemos analisar as situações vivenciadas; a contribuição dos autores e autoras negros por nós utilizados foi fundamental nesse processo, pois se trata de uma pesquisa de dois homens negros que interpretam a partir da masculinidade negra os efeitos perversos do racismo vivenciados e projetados em suas vidas estudantis e acadêmicas.

A intersecção foi fundamental para que pudéssemos analisar alguns elementos apresentados e que cabe estudos mais aprofundados, pois visualizamos diante da teorização que ainda faltam pesquisas voltadas a interpretar a história de vida de homens negros na universidade, ou seja há ainda insuficiência teórica sobre o assunto. Por isso de nenhuma forma nos propomos a hierarquizar, pois sabemos que as mulheres negras diante da estrutura societária e diante de estar na sustentação da pirâmide social tenderão a sofrer esses efeitos de maneira mais acentuada, tal como a população LGBTQIA+ negra, o que envolve uma análise de maior densidade e profundidade que não coube nesse estudo.

Por fim, interpretamos que diante das violências simbólicas, apagamentos, da morte simbólica enquanto pesquisadores negros nós resistimos enquanto potências em ação e nos unimos enquanto estudantes negros para produzir conhecimento de forma a questionar o *status quo* e todo processo de violências simbólicas a qual nós enquanto estudantes e pesquisadores homens negros somos submetidos. Entretanto, questionamos as histórias únicas, questionamos as estruturas sociais, que são apresentadas pela lógica eurocêntrica e se estamos na academia estamos vinculados aos processos de rompimento com a lógica da tutela e colonizadora.

Entendemos a partir do discurso que nossas vivências e experiências se entrecruzam e que a branquitude acrítica usa de suas artimanhas para aniquilar nossas vidas acadêmicas, ora nos apagando e exterminando nossos conceitos e ideias afrodiaspóricas e que o efeito da síndrome da branquitude faz com que a partir de suas comparações e uniões narcisistas tentem nos remeter ao embranquecimento dos projetos políticos pedagógicos e currículos acadêmicos.

É necessário que os programas de pós-graduação tenham autores negros circulando em disciplinas obrigatórias, mas um texto apenas, as vezes dois, não dão conta de estabelecer a tese, antítese e síntese para que os estudantes compreendam e elaborem suas críticas numa perspectiva decolonial, antirracista e multicultural. Precisamos de docentes e disciplinas nos Programas de Pós-Graduação que estejam verdadeiramente significadas e vinculadas a questão racial, disciplinas antirracistas e que compreendam a diáspora do povo africano e as resistências da população negra no Brasil. É sobretudo que sejam ministradas por docentes negros, que possuem a experiência prática e transparecem a representatividade para alunos 'deslocados' perante a raça. Além da urgência de sermos reconhecidos por nossas potências no ambiente acadêmico. Não somos apenas vulnerabilidades, nós somos resistência, mas as consequências do racismo ainda estão enraizadas no tempo presente. Enquanto isso, enquanto pesquisadores negros acredita-se ainda que unir-se pela via do empoderamento do "ser" do individual para o coletivo faz com que superamos as amarguras e as vicissitudes que o racismo nos provoca e nos forja e que pela via da educação para todos contra as múltiplas formas de opressão, temos a convicção que estamos plantando sementes para o futuro numa colheita próspera que ressignifique nossas vidas e a dos outros que estão por vir.

## REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. 1ª ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- AMARO, Sarita; FARIAS, Eduardo Augusto. **Para entender o enegrecer**: glossário afrocentrado de A a Z. 1. Ed. Porto Alegre: Nova Práxis Editorial, 2021.
- AMARO, Sarita. Basta de racismos! O tempo é de resistência e luta por direitos já! In: AMARO, Sarita, ARRUDA, Érica Maia. **Questão social, política social e direitos**. 1. Ed. Porto Alegre, Nova Práxis Editorial, 2022.
- AMARO, Sarita. O racismo sob a ótica Foucaultiana. In: AMARO, Sarita; OLIVEIRA, Evaldo (orgs). **Sim, o racismo existe!** 1ª ed., Curitiba: Nova Práxis Editorial, 2019.
- AMARO, Sarita. **O desafio dos três "C" do Serviço Social**. Porto Alegre: Nova Práxis Editorial, 2020.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013, pp. 89-117.
- BAUDRILLARD, Jean. **Simulacros e simulação**. Lisboa: Relógio d'Água, 1991.
- BHABHA, Homi. Como o Novo Entra no Mundo: O espaço pós-moderno, os tempos pós-coloniais e as provocações da tradução cultural. **O Local da cultura**. Belo Horizonte, UFMG, 2008.

- COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2021.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008. (Tradução de Renato da Silveira).
- FARIAS, Eduardo Augusto. **A entrega do(a) filho(a) à adoção**: realidade e desafios ao atendimento profissional. 1 ed., Porto Alegre: Nova Práxis Editorial, 2020.
- GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 6. Ed. São Paulo: Atlas, 2017.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, ANPOCS, p. 223-244, 1984.
- GROSFOGUEL, Ramón. Para decolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009. p. 383-417.
- HOOKS, Bell. **We Real Cool**: black man and masculinity. New York: Routledge, 2004.
- HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil. **Estudos e Pesquisas • Informação Demográfica e Socioeconômica** • n.41, 2018.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: N1 Edições, 2018.
- RIBEIRO, Alan Augusto Moraes; FAUSTINO, Deivison Mendes. Negro Tema, Negro Vida, Negro Drama: estudos sobre masculinidades na diáspora. **Transversos**: Revista de História. Rio de Janeiro, n. 10, ago. 2017.
- RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

## RAÇA E TRANSMASCULINIDADE EM BELÉM-PA: TRAJETÓRIA BIOGRÁFICA DE RAFAEL CARMO

Gleidson Wirllen Bezerra Gomes<sup>32</sup>  
Laurenir Santos Peniche<sup>33</sup>

**Resumo:** Este artigo objetiva refletir sobre a raça na trajetória biográfica de um homem trans negro de Belém-PA, Rafael Carmo. Mais especificamente, procuro demonstrar, a partir da narrativa de Rafael, como a raça e o racismo são uma constante em sua experiência de transição de gênero, seja quando ele habita um corpo negro designado feminino ao nascer, seja quando ele identifica-se como homem, com toda a carga de preconceitos que ser um homem negro pode significar. Os dados são parte de pesquisa etnográfica que realizo com pessoas trans/travestis na cidade Belém, tendo como técnicas centrais a entrevista e a observação participante. Como fundamentação teórico-metodológica situo o estudo dentro da Antropologia Urbana, aliada aos estudos de gênero e sexualidade. Também são fundamentais a interseccionalidade e os estudos de raça e racismo no Brasil para compreender as formas de opressão sofridas por Rafael. A partir de sua narrativa, é possível inferir que se de um “lado” do gênero ele sofre o assédio, do outro é visto como perigoso, marginal. Ou seja, em ambos os gêneros o racismo está presente em sua vida, como uma constante. Entretanto, essa vivência entre os gêneros também ensina que Rafael, como homem trans negro, possa pensar ou tentar construir uma masculinidade outra, não “tóxica”, justamente por ele também saber o que é viver em um corpo negro tido como feminino em uma sociedade racista e machista como a brasileira, da qual Belém não difere. Raça e transmasculinidade, assim, na trajetória de Rafael Carmo, permite pensar nas masculinidades não-brancas, suas problemáticas e potencialidades.

**Palavras-chave:** Raça, Transmasculinidade, Antropologia Urbana.

## RACE AND TRANSMASCULINITY IN BELÉM-PA: BIOGRAPHICAL TRAJECTORY OF RAFAEL CARMO

**Abstract:** This paper aims to reflect on race in the biographical trajectory of a black trans man from Belém-PA, Rafael Carmo. More specifically, I try to demonstrate, from Rafael's narrative, how race and racism are a constant in his experience of gender transition, whether when he inhabits a black body designated female at birth, or when he identifies himself as a man, with all the prejudices that being a black man can mean. The data are part of an ethnographic research that I carry out with trans/transvestite people in the city of Belém, using interviews and participant observation as central techniques. As a theoretical-methodological foundation, I situate the study within Urban Anthropology, combined with gender and sexuality studies. Intersectionality and studies of race and racism in Brazil are also fundamental to understanding the forms of oppression suffered by Rafael. From his narrative, it is possible to infer that if on one “side” of the gender he suffers harassment, on the other he is seen as dangerous, marginal. That is, in both genders, racism is present in their lives, as a constant. However, this experience between the genders also means that Rafael, as a black trans man, can think or try to build a different masculinity, not “toxic”, precisely because he also knows what it is to live in a black body considered as feminine in a society that is racist and sexist like the Brazilian one, from which Belém is not different. Race and transmasculinity, thus, in the trajectory of Rafael Carmo, allows thinking about non-white masculinities, their problems and potentialities.

**Keywords:** Race, Transmasculinity, Urban Anthropology.

<sup>32</sup> Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA-UFPa)

<sup>33</sup> Docente do Instituto Federal do Pará campus Belém, mestra em Comunicação, Linguagens e Cultura (UNAMA).

## 1. INTRODUÇÃO

O texto elaborado neste artigo é parte de pesquisa etnográfica que estou desenvolvendo com pessoas trans de Belém-PA. Para tratar, especificamente, da trajetória biográfica de Rafael Carmo, homem trans negro, utilizo os debates e as referências compartilhadas durante a Especialização em Educação para Relações Étnicorraciais do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (ERER-IFPA). Ao enfatizar a questão racial em intersecção com a transexualidade na experiência de vida de Rafael, este texto insere-se num contexto mais amplo de discussão sobre as relações etnicorraciais no Brasil, que têm um marco na Conferência de Durban de 2001 e, especificamente, com a promulgação de Lei 10.639/2003.

É preciso levar em consideração, também, o alto grau de violência sofrida por pessoas trans e travestis no Brasil, considerado o país que mais as mata. De acordo com o Registro Nacional de Assassinatos e Violações de Direitos Humanos das Pessoas Trans no Brasil em 2022<sup>34</sup>, no referido ano foram registradas 118 mortes, entre homicídios e pessoas suicidadas, com idade entre 26 e 35 anos, sendo principalmente mulheres trans e travestis. 77,8% das vítimas eram pessoas racializadas (pretas e pardas), eram profissionais do sexo e a maioria das mortes ocorreram em via pública. A Região Norte ocupa o 3º lugar no número de mortes de pessoas trans e travestis, sendo que no Pará foram contabilizadas 6 mortes.

Dito isto, conheci Rafael durante um evento realizado na Universidade Federal do Pará em 2018. Rafael era palestrante em uma mesa redonda e, depois de ouvi-lo, ao final do evento procurei por ele para conversar. A partir daquele primeiro diálogo, eu comecei a ter contato com um tema relativamente novo para mim: as transexualidades. Apesar de ser um homem gay negro cisgênero e acompanhar as discussões no meio LGBTQIA+, naquele período eu tinha pouco conhecimento sobre transexualidades e, ainda menos, sobre a cisgeneridade.

No que tange às reflexões aqui apresentadas, acredito que a trajetória de vida de Rafael, um homem trans negro, pode contribuir para pensar as masculinidades não-brancas, em chaves como a racialidade e a cisgeneridade. A biografia de Rafael, com sua experiência de transição de gênero, permite compreender uma construção de masculinidade negra que tem como pano de fundo uma experiência também como mulher negra em uma cidade atravessada pelo racismo como Belém do Pará. Assim, acredito ser relevante para esse debate um olhar de quem já sofreu (e ainda sofre) racismo em ambos os lados do gênero, além de poder contribuir para os estudos sobre transmasculinidades, que ainda são poucos.

O objetivo do artigo é refletir como a trajetória biográfica de Rafael de Carmo pode contribuir para um compreensão de masculinidades não-brancas, pelo menos em dois sentidos: o primeiro, pensando a experiência de transição de gênero de um corpo negro feminino para um masculino, com as implicações sociais e raciais que essa transformação desencadeia; no segundo sentido, refletir sobre a construção de uma masculinidade trans negra como possibilidade de exercer o papel social de homem na sociedade de uma forma não “tóxica”, visto a experiência já vivida do outro lado gênero (o feminino).

<sup>34</sup> Dossiê elaborado pela RedeTrans Brasil. Disponível em: <https://agenciaaids.com.br/site/wp-content/uploads/2023/01/DOSSI%C3%A2023.pdf>. Acesso em 21 mar. 2023.



Para fundamentar esse debate, utilizo referências dos estudos de gênero e sexualidade, especialmente sobre as transexualidades (BUTLER, 2017; PRECIADO, 2017; JESUS, 2012; BENTO, 2006), bem como as pesquisas sobre as questões raciais (GONZALEZ, 2020; CONRADO, CAMPLEO, RIBEIRO, 2015; SANTANA, 2019; PINHO, 2018; 2019). Fundamental também é o conceito de interseccionalidade (CRENSHAW, 2002), na medida em que possibilita pensar sobre as opressões sofridas por Rafael tanto pela transexualidade como pela negritude. Por fim, o texto tem como abordagem a Antropologia Urbana (VELHO, 1989; ROCHA, ECKERT, 2013a; SILVEIRA, 2016), enfatizando que a trajetória de vida de Rafael dá-se num espaço-tempo localizado, que é a cidade de Belém.

Como técnicas metodológicas foram utilizadas a entrevista e a descrição etnográfica de situações vivenciadas por Rafael. A análise da entrevista parte da compreensão de “narrativa biográfica” (ROCHA; ECKERT, 2013b, p. 120), entendida como “a maneira singular do sujeito cognoscente de interpretar experiências de vida numa ordenação temporal que lhe faça sentido, exteriorizando valores encarnados no cotidiano em sua forma singular de interagir nos diversos processos de socialização”.

## 2. TRANSMASCULINIDADE E RAÇA NA BIOGRAFIA DE RAFAEL CARMO

Para uma compressão da experiência racial de Rafael na sua autoconstrução enquanto homem trans negro, parto de uma definição da transexualidade de Jesus (2012, p. 14), segundo a qual transexuais são “pessoas que não se identificam, em graus diferentes, com comportamentos e/ou papéis esperados do gênero que lhes foi determinado quando de seu nascimento”. Essa não identificação das pessoas trans com os “papéis esperados” do gênero atribuído no nascimento faz com que a transexualidade seja “uma experiência identitária, caracterizada pelo conflito com as normas de gênero” (BENTO, 2008, p. 18).

As “normas de gênero” são definidas, invariavelmente, a partir de uma binariedade de gênero, que prevê a existência apenas de homens e mulheres cisgênero ou cis. Esse termo, ainda de acordo com Jesus (2012, p. 10), define “as pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi atribuído quando ao nascimento”. Ou seja, cisgênero são as pessoas que não são trans, aquelas que não entram em conflito direto com o gênero que lhes foi determinado antes mesmo de nascer.

Partindo dessas definições, talvez a primeira forma de questionamento das normas de gênero que aparece na narrativa biográfica de Rafael, bem como de outras pessoas trans, é na infância, quanto ao uso de roupas e brinquedos socialmente considerados como do gênero com o qual se identificam. Ao não se adequar ao que se espera para o gênero designado ao nascer, Rafael confronta-se, mesmo que não intencionalmente, com as normas de gênero vigentes na sociedade. Nesses embates iniciais com essas normas ele começa a “aprender” gênero de maneira mais ou menos consciente, a partir do que Preciado (2017) entende como a ação de uma “tecnologia sexual” que atua como uma “mesa de operações” que recorta e determina o que é homem ou mulher, órgão sexual/reprodutivo ou não: “uma espécie de imperativo que impõe a coerência do corpo como sexuado” (PRECIADO, 2017, p. 128).

Preciado entende essa “espécie de imperativo” como uma “operação”, fazendo referência às várias intervenções cirúrgicas pelas quais pessoas trans/travestis podem ser submetidas durante as transições de gênero, quando elas assim compreendem-se e

transformam-se. O que o autor chama a atenção, entretanto, é para o fato de que essas intervenções já ocorrem desde o momento que surge a pergunta: “é menino ou menina?”. Preciado (2017, p. 128) complementa: “Por trás da pergunta: ‘é menino ou menina?’ esconde-se um sistema diferenciado que fixa a ordem empírica tornando o corpo inteligível graças à fragmentação ou dissecação dos órgãos”.

Ao elaborar essa reflexão, Preciado está em diálogo direto com Butler (2017) quando ela argumenta:

A marca do gênero parece “qualificar” os corpos como corpos humanos; o bebê se humaniza no momento em que a pergunta ‘menino ou menina?’ é respondida. As imagens corporais que não se encaixam em nenhum desses gêneros ficam fora do humano, constituem a rigor o domínio do desumanizado e do abjeto, em contraposição ao qual o próprio humano se estabelece (BUTLER, 2017, p. 194).

Butler evidencia o quanto as noções de gênero que regulam as relações sociais precedem a existência dos sujeitos, quando perguntar se é “menino ou menina” já imprime na criança a nascer os diversos estereótipos de gênero, como cores, roupas, brinquedos, modos de se comportar, expressões de emoções etc. Além disso, essas atribuições de gênero, para Butler (2017), estabelecem o que é ou não humano. Gênero, assim, tem a ver também com qual valor de humanidade será ou não atribuído às pessoas nas relações sociais nos seus mais complexos matizes e espaços: em casa, na rua, na escola, no trabalho.

No caso ainda da infância, os questionamentos das normas sociais que definem homem e mulher estão relacionados ao que Bento (2006, p. 162) nomeou como “estética de gênero”, na medida em que o “corpo-sexuado fala por intermédio das roupas, dos acessórios, das cores”. Se a primeira operação ocorre ainda no ventre ao designar-se o sexo da criança, assim fazendo-se gênero desde esse momento; e se o gênero como ato performativo deve ser constantemente ritualizado (BUTLER, 2017), reificado, antes (e quando é o caso) de ocorrerem outras operações nos corpos, as pessoas trans enfrentam dificuldades de enquadrarem-se nos ordenamentos de gênero, desde os anos iniciais: “A infância é lembrada como um período de permanente insatisfação e de aversão às roupas e a outros acessórios generificados que eram obrigados/as a usar” (BENTO, 2006, p. 164). Ainda de acordo com esta autora:

O que antecede aos conflitos com as genitálias são aqueles com a própria construção das verdades para os gêneros, efetivadas nas obrigações que os corpos paulatinamente devem assumir para que possam desempenhar com sucesso os desígnios de seu sexo [...]. Nessa pedagogia, uma das lições primeiras é aprender a usar, querendo ou não, as cores e as roupas definidas como apropriadas (BENTO, 2006, p. 164).

É nesse sentido de uma “pedagogia da sexualidade” que Louro (2000, p. 09), além de compreender que: “Os corpos ganham sentido socialmente”, também demonstra como as instituições sociais, como a escola, conformam-se em ambientes que reproduzem as normas de gênero. Ao fazerem isso, essas instituições pretendem “gravar” certos comportamentos nas pessoas que inscrevam elas socialmente como homens ou mulheres (cisgêneros).

## 2.1 A CONSTRUÇÃO DA TRANSMASCULINIDADE

Como já pontuei, Rafael é um homem trans negro que conheci em evento na UFPA em 2018, quando ele tinha 26 anos. Ele é natural de Belém-PA e morou a maior parte de sua vida no bairro do Guamá<sup>35</sup>, com seus familiares. No período da pesquisa de campo ele ainda residia no mesmo bairro, morando em uma casa com sua companheira, Isabella Santorinne, uma mulher trans branca. Ambos são coordenadores da Rede Paraense de Pessoas Trans (REPPAT), ou seja, militantes e figuras públicas que vez ou outra estampam matérias de jornais impressos, digitais ou na televisão, quando são chamados para falar sobre alguma questão relativa às pessoas trans/travestis em Belém. No mês de janeiro, no qual celebra-se a visibilidade trans no dia 29, é comum ver matérias de jornais nos quais eles são entrevistados.

Na infância, Rafael tinha, como outras crianças, uma vivência familiar rodeada de parentes, como tias, tios, primas e primos. Quando olha em retrospectiva para esse período, ele considera que desde esse momento já se identificava como “menino”, apesar de ainda não saber o que era a transexualidade: “eu acredito que desde muito novo eu já me identifiquei enquanto menino, mas eu não sabia o que era o termo transexualidade, mas depois que eu soube, eu comecei a associar sabe, que na infância eu sempre quis ser enxergado enquanto menino” (Rafael Carmo, Entrevista, 2018).

Nessas memórias de si, a primeira referência de Rafael quanto à diversidade de expressões de gênero ocorreu na escola, na 4ª série. Já nesse momento, entretanto, além de perceber que poderia expressar seu gênero de uma maneira diversa da socialmente esperada para uma menina, também soube a forma como a diferença era tratada, tanto na escola quanto por seus pais, ao ser chamado de “sapatão” por funcionários da escola em que estudava.

Apesar das relações não serem fáceis para Rafael no que se refere à sua expressão de gênero na infância, outros momentos que ele considera que o “marcaram” nesse período, foram as brincadeiras com sua irmã e seus primos, em que ele podia “brincar” de ser personagens masculinos, fossem eles “pai”, “irmão” ou um *Power Ranger*<sup>36</sup>. Mesmo entre as outras crianças, Rafael também encontrava resistências de outros meninos:

Desde muito novo, eu sempre quis ser os personagens masculinos, entendeu? Eu lembro que nas brincadeiras eu sempre queria fazer o pai, o irmão, e ter o boneco, e a gente brincava muito de... na época era o negócio de *Power Ranger* essas coisas né, e eu lembro que eu sempre quis ser o *Power Ranger* vermelho [homem], sempre!, aí eu meu primo olhava pra mim: “ah, mas tu não pode, não sei o quê. Tu tem que ser o *Power Ranger* rosa [mulher]”.

Ainda nessa infância vivida como uma menina que já se identificava como menino, Rafael ganhava bonecas que, para adequá-las a sua autopercepção enquanto masculino, transformava-as em bonecos. Essa certa liberdade no brincar (de gênero) ele atribui ao fato de não haver alguém “sempre de olho” nele.

<sup>35</sup> É o bairro mais populoso de Belém, localizado nas margens do rio que lhe dá nome. Tem grande concentração de pessoas negras e é onde localiza-se a Universidade Federal do Pará.

<sup>36</sup> Série norte-americana de super heróis que era exibida na TV aberta brasileira nos anos 1990.

Se na infância Rafael considera que teve “um pouco mais de liberdade”, na adolescência, com as mudanças corporais provocadas pelos hormônios, a menstruação, o crescimento de seios, a situação mudou drasticamente. Essas modificações derivadas desse período específico eram coisas que ele “nunca quis que acontecessem”. Tornar-se mulher era um tormento, ainda mais com as cobranças advindas da família quanto aos padrões de gênero que socialmente espera-se que sejam seguidos: “[...] vinha toda aquela cobrança da minha mãe, da minha família né: ‘Olha, tu tem que ser mais vaidosa, tu tem que te cuidar mais’, aí tem que alisar o cabelo, tem que usar mais vestido, usar saia, pintar unha, fazer todas essas coisas”.

Nesse período, a escola também se apresentou como um outro espaço de opressão, quando as pessoas não entendiam a expressão de gênero de Rafael e, mais do que não entender, começaram a usar termos na tentativa de ofendê-lo por ele não se “encaixar, de certa forma, nesse estereótipo feminino”. A ausência do que Rafael entendia como “vaidade” e junto com essas situações na escola, entre outras, faziam com que ele se isolasse e falasse pouco com as pessoas. Conhecendo-o no momento da entrevista, a pessoa descrita no passado não se parece em nada com o atual, pois Rafael é muito comunicativo e desenvolto no trato com as outras pessoas.

Rafael considera que foi apenas quando ingressou na universidade que ele mudou, pois nesse ambiente passou a lidar com outras pessoas LGBTQIA+, conversar com elas. Foi a partir desse momento que ele passou a entender mais sobre suas questões de gênero e sexualidade, pois em casa não conseguia dialogar sobre esses temas ou não conseguia as explicações que queria, como quando assistia algo referente a isso na televisão.

Passadas as situações da infância e da adolescência, dos primeiros desencontros com o gênero que lhe atribuíram no nascimento, foi com 21 anos, já na universidade, que Rafael assistiu na televisão a “primeira reportagem sobre transexualidade”. Esse fato fez com que ele passasse a pensar que também era trans, ao ver e ouvir a história contada na TV. As respostas aos questionamentos, que ele próprio e os familiares não conseguiam sanar, começaram a ter respostas.

Antes de se afirmar para a família como homem trans, Rafael falou primeiro de sua sexualidade, identificando-se enquanto bissexual. Segundo ele, “tinha uns 10 anos, mas eu já sabia que tinha atração por meninas”. No entanto, ele nunca se identificou enquanto lésbica, até mesmo pelo preconceito já sofrido, quando diziam que “era errado”. A partir desse momento, Rafael começou a modificar sua expressão de gênero, mudando corte de cabelo e usando roupas que socialmente poderiam ser definidas como masculinas. Os conflitos familiares intensificaram, principalmente com sua mãe, por causa da visão religiosa dela:

E aí foi quando eu comecei a cortar o cabelo; aí já comecei a procurar umas roupas, que eu já comprava aos poucos, umas roupas assim na sessão masculina, só que era umas camisas assim que, tipo, tu não dizia que é tida, entre aspas, masculino, era uma coisa muito ambígua.

O contato com a universidade, para Rafael, significou um momento de grande transformação. Segundo ele: “Foi quando eu comecei abrir meu pensamento”. Rafael ingressou primeiro no curso de Letras, em seguida trocando para o curso de Artes Visuais. Em ambos os cursos ele passou a ter acesso a conhecimentos e debates que

(re)formaram sua maneira de ver-se e ver o mundo, tanto sobre as questões LGBTQIA+ quanto raciais:

Eu já comecei a... perceber mais um pouco essa questão de ter noção das questões raciais também. Porque antes da universidade eu... tipo, eu nunca tinha parado pra pensar, sabe?, que algumas coisas que eu passava era por conta da minha cor ou não, eu nunca tinha pensado, né, de que forma as pessoas me enxergavam, o que era ser negro, né; então a universidade me trouxe esse reconhecimento de identidade social que eu tenho hoje, de me reconhecer enquanto negro, do que é ser um corpo negro na sociedade, o que é ser um corpo trans na sociedade.

Na narrativa de Rafael, assim, a universidade foi um espaço no qual ele pode acessar informações e conhecimentos que o auxiliaram na sua autoidentificação como homens trans, bem como questões relacionadas à sua racialidade. No caso da transexualidade masculina, para Rafael Carmo, descobrir o que significava transexualidade foi “algo libertador” para ele, pois a partir disso passou a entender-se como homem trans, como pessoa trans. Essa descoberta ajudou-o inclusive a relacionar-se melhor com as pessoas, a não mais se isolar:

Depois que eu soube que eu era trans, eu já comecei a ser mais feliz, porque eu já consegui me encontrar né; então a transexualidade pra mim é algo libertador, a transexualidade é libertadora pra pessoa trans, porque enfim a pessoa vai se enxergar, ela vai se sentir melhor né, vivenciando aquela pessoa que ela sempre foi, mas que, talvez em momentos da vida, nunca lhe foi permitido.

Entretanto, se no plano pessoal a descoberta da transexualidade pode rimar com liberdade, para Rafael, quando se trata das relações sociais, da “sociedade”, as coisas mudam. Ser trans significa ir contra as “normas sociais”, aos “padrões de gênero” e isso “assusta” os outros porque estão presos na “caixinha já pré-estabelecida” do binarismo de gênero.

## 2.2 OUTRAS (TRANS)MASCULINIDADES NEGRAS POSSÍVEIS

Ao “quebrar” essa primeira “caixinha” de gênero, a pessoa trans ainda vai enfrentar outras normas quanto ao gênero com que se identifica. Para Rafael, ao transicionar tem-se a exigência para cumprir as expectativas do gênero para o qual se transiciona. Em seu caso, por exemplo, identificar-se como homem trans faz com que seja cobrado dele certas formas de ser homem:

Porque a gente quebra essa primeira caixinha de sair dessa... dessa questão biológica, de se entender psicologicamente como outro gênero, mas quando a gente se entende, por exemplo, quando eu reconheço essa identidade masculina, as pessoas começam a me cobrar comportamentos sociais masculinos. É como se eu enquanto homem trans fosse obrigado a querer me hormonizar, é como se eu, por ser trans, eu fosse obrigado a querer ter barba, eu fosse obrigado a fazer cirurgia, eu fosse obrigado a odiar o meu corpo, entendeu? Então, a gente



enfrenta várias, várias barreiras por ser trans. A primeiro momento porque a gente saiu de uma caixinha estabelecida socialmente, e depois porque querem encaixar a gente de novo em outros padrões; tipo, tudo bem, tu vai ser homem trans, mas tu vai ser assim, assim, assim, assim, assim.

Rafael destaca que, ao tentar “encaixarem-se”, muitos homens trans acabam adoecendo, por não conseguirem atingir o objetivo de forma rápida ou completa. Por outro lado, julgam os outros homens que não querem seguir um padrão de masculinidade cis:

tem homem trans que ele quer sim tudo isso, passar por todas essas mudanças, mas, em contrapartida, ele estranha quando o outro não quer, tipo quando o outro diz “eu não quero me hormonizar, não quero fazer cirurgia, eu não quero cortar meu cabelo, eu gosto do meu cabelo longo”. Então já começam os julgamentos: “como assim, tu quer ser homem, tu quer que as pessoas te leem como homem, mas tipo tu quer continuar com o cabelo longo, tu não quer fazer cirurgia!” Então é muito difícil abrir a cabeça das pessoas, pra que são possibilidades, não é algo obrigatório, assim como uma pessoa cis também tem os seus direitos de escolha se quer mudar o cabelo, se quer curto, se quer longo, a pessoa trans também tem que se permitir vivenciar isso, sabe? E às vezes a gente se cobra muito, e a gente acaba adoecendo, porque, de certa forma, a gente às vezes se cobra de alcançar esse padrão, sabe?

Esse “padrão cis”, como nomeia Rafael, tem a ver com uma forma do corpo e, em sua perspectiva de homem negro, tem como referência a branquitude, que é entendida como “traços da identidade racial do branco brasileiro a partir dos ideais sobre branqueamento” (BENTO, 2014, p. 25):

Sempre fui gordo, então em sempre sofri muito com essa questão da gordofobia também [...] Então tem tudo isso. A gente quando a gente é trans, a gente obrigatoriamente é... as pessoas querem que a gente seja sarado, que a gente siga um padrão cis, sabe?, branco!, (aqui fala sério, veemente) que a gente obrigatória... e muito meninos se cobram isso, sabe?, muito meninos se cobram e adoecem por se cobrar isso. [...] A gente começa a se cobrar um padrão europeu e a gente vive aqui na Amazônia, sabe?, e a realidade é completamente diferente, sabe?

Quando se trata de construir transmasculinidades negras, Santana (2019, p. 98) considera que: “[é] evidente que nós, homens trans negros, acabamos vivenciando a passabilidade<sup>37</sup> cis através do racismo”. Isso também fica visível na experiência de Rafael. Quando ele ainda performava uma feminilidade negra, o racismo já estava presente: “o assédio e invasão ao meu corpo era muito maior”, mediante o contexto da histórica sexualização do corpo das mulheres negras na cultura racista brasileira (GONZALEZ, 2020). Porém, quando ele transiciona para o gênero masculino, ele passa

<sup>37</sup> Refere-se às pessoas trans que conseguem modificar seus corpos a ponto de as performances ficarem similares a do gênero com o qual se identificam.

“a compreender o quanto meu corpo é visto com um estereótipo pejorativo e perigoso” (AUTOR, 2020, p. 139). O racismo, assim, é a forma como os homens trans negro serão compreendidos pela sociedade:

Embora ambos soframos em algum momento o machismo, a misoginia e a transfobia, o homem branco trans não vivenciará o racismo, ele não irá experimentar ou perceber a sua passabilidade cis por que alguém o olhou como um potencial assaltante ou a polícia o parou em determinado contexto (SANTANA, 2019, p. 99).

As experiências de Rafael e Santana demonstram como transexualidade e raça se imbricam de maneira interseccional (CRENSHAW, 2002, p. 10) na medida em que “a interseccionalidade sugere que, na verdade, nem sempre lidamos com grupos distintos de pessoas e sim com grupos sobrepostos”. Essa “sobreposição” pode ser entendida como a forma como o racismo é constante em qualquer lado da “linha” do gênero, sobrepondo-se com a transexualidade, como racismo e transfobia. Em países como o Brasil, que o racismo funda historicamente e estrutura as relações (PINHO, 2019), Belém figura como uma “experiência amazônica com seus conflitos e arranjos” entre natureza e grupos humanos, como um “espaço friccionado porque dado na zona de contato que é a cidade” (SILVEIRA, 2016, p. 86). Sendo ela uma “cidade enegrecida” (SILVA; BARBOSA, 2020), a capital paraense é atravessada por problemáticas interseccionais em seu cotidiano<sup>38</sup>.

Para Conrado, Campelo e Ribeiro (2015, p. 213), ainda há uma invisibilização de pessoas negras em Belém, pois, além da “morenidade”, como “marca identitária local”, há também o “mito indígena” que paira sobre a Amazônia. Apesar disso, vários bairros da cidade são considerados como “espaços de população negra”, “territórios da negritude” (CONRADO; CAMPELO; RIBEIRO, 2015, p. 216-2017). Ao ser nomeada como “cidade morena” (NOLETO, 2018), recheada de “metáforas sensoriais”, a cidade de Belém é “produzida a partir de um feminino racializado que a faz ‘morena cheirosa’, unificando sob uma mesma denominação os sentidos da visão que enxerga a raça e do olfato que capta o aroma”, uma “cidade-mulher” eivada de conotação sexual na qual subjaz a ideia de que “Belém é para ser comida” (NOLETO, 2018, p. 144).

Ao tornar-se homem negro nesta cidade, a partir de sua transição de gênero, Rafael enfrenta todos os estigmas criados pelas branquitude brasileira sobre as vidas masculinas negras cis e trans, nos quais, segundo Pinho (2019, p. 107), violência e barbárie formam uma “representação da identidade masculina negra”, e que, em larga medida, servem de justificativa para “as desigualdades raciais” (BENTO, 2014, p. 26) e fazem “os sujeitos negros matáveis” (PINHO, 2018, p. 166).

Essa questão ficou evidente durante o campo etnográfico quando no dia 28 de setembro de 2019 tive acesso nas redes sociais (*Facebook*) a imagens de agressões sofridas por Rafael. Assustei-me. Primeiro, pela violência em si praticada contra ele. Segundo, porque no mês de julho ele tinha passado pela cirurgia de mastectomia (retirada dos seios), da qual ainda estava recuperando-se. Nas mesmas redes Rafael narrou ter sofrido transfobia e racismo por parte de policiais no bairro do Guamá, onde

<sup>38</sup> O censo do IBGE de 2010 constatou que 76,7 % da população do estado do Pará declarou-se negra (pretos e pardos), destacando-se como o estado brasileiro com maior número de pessoas autodeclaradas negras.

reside. Em vídeo publicado em sua página pessoal, ele conta que, ao encontrar-se com sua companheira Isabella e outros amigos e amigas, a polícia abordou-os: “Quando a Isabella tava sozinha com o amigo dela, não tinham policiais revistando. A partir do momento que eu cheguei, toda a situação começou a mudar. Toda a agressividade foi justamente sobre o corpo negro que estava... que era o meu, né?”.

Apesar das diversas formas de violências sofridas por Rafael ao ser visto como homem negro pelas outras pessoas, lidar com essas expectativas e pressões quanto à construção enquanto homem trans, entretanto, permite que esses homens possam pensar criticamente sobre a construção de outras masculinidades possíveis. Isso significa, por exemplo, a possibilidade de não reproduzir as opressões porque já passaram quando ainda viviam “o outro lado do gênero”:

Pra mim ser homens trans é ter uma vivência, é ter a possibilidade de ter uma vivência masculina diferenciada. Eu, particularmente, o homem que eu procuro construir, assim, a minha masculinidade é uma masculinidade que eu procuro muito ouvir as mulheres, sabe?, ouvir as mulheres pra não reproduzir essa questão do machismo; ouvir outros segmentos de movimentos sociais, eu busco sempre desconstruir essa masculinidade. Pra mim, ser homem trans é ter a possibilidade de... de mostrar um novo modelo de homem pra sociedade, sabe?, uma homem que não tem essa masculinidade tóxica, um homem que é... que a gente vê que não pode ser sensível; é quebrar com esses papéis de gênero que tão aí, masculinos sabe? Eu acho que a gente, por ter tido, de certa forma, em algum momento da vida é... ter passado pela experiência de viver o outro lado do gênero, né, que é o gênero feminino, eu acho que pra quem é homem trans isso deveria ser o ponto de partida pra desconstrução né, desse... desconstrução dessa masculinidade e o ponta pé inicial pra... pra construir um homem melhor pra sociedade né. O homem que vai... vai... não vai reproduzir o machismo, não vai reproduzir o racismo, a lgbtfobia, sabe? É, pra mim é isso, eu busco muito desconstruir, sabe?, esses papéis sociais masculinos, tanto que às vezes as pessoas é... entendem... “ah, porque tu... tu fala e tal, tu não tem medo, tu fica gesticulando, não sei o quê”, “gente, é o meu jeito de falar”, “ah, mas tu não tem medo que as pessoas pensem que tu é gay, que não sei o que”, eu falei: “só porque eu tô usando a mão? Quer dizer que eu fazer isso... isso não me faz gay, entendeu? E se eu fosse também, não interessa!”, sabe?

Essas possíveis transmasculinidades negras, das quais Rafael fala, visam uma desconstrução do que ele nomeia como “tóxico”, ou seja, uma masculinidade pautada em uma forma conservadora e baseada em preconceitos, como machismo, racismo e LBGTfobia. “Masculinidade tóxica”, dessa maneira, faz referência a um modo de ser homem que remete a pensamentos e a posições nos quais os homens estão em um lugar de poder e o exercem de forma opressora, inclusive consigo próprios, quando são impedidos de demonstrarem emoções ou afeto por outras pessoas, muito menos se forem outros homens. Nessa toxicidade, também estão incluídas opressões contra mulheres, negros ou as diversas formas de expressões de gênero.

Por outro lado, do ponto de vista de Rafael, não ser um homem tóxico tem a ver com saber respeitar as diferenças, principalmente às mulheres, visto

que, por ser homem trans, ele já passou por opressões de gênero quando ainda tinha um corpo lido como feminino. Além disso, poder expressar sua sensibilidade sem medo de ser “acusado” de ser gay ou não parecer ser homem “de verdade”. A transexualidade masculina, com isso, aliada à questão racial, pode apontar para outras dinâmicas de masculinidades que, se não constroem homens “melhores”, pelo menos permitem questionar o modelo hegemônico (e branco) de ser homem.

### 3. CONCLUSÃO

Este artigo objetivou discutir como a experiência de transição de gênero de um homem trans negro de Belém-PA, Rafael Carmo, pode nos ajudar a pensar sobre a construção de outras formas de masculinidades, não pautadas no que ele nomeia como “tóxico”. Por nascer em um corpo que socialmente é entendido como feminino, ele enfrentou desde a infância os conflitos com a estética e com as normas de gênero definidas para o gênero que o designaram no nascimento. Conflitos esses que se acirraram ao longo de sua trajetória de vida, até ele entender-se como um homem trans e, a partir disso, construir sua masculinidade.

Rafael, entretanto, além de ser trans é também um homem negro. A raça e o racismo o acompanham em ambos os “lados” do gênero. Enquanto vivia em um corpo entendido como feminino, o assédio sexual era recorrente. Quando ele transiciona para o gênero masculino, o racismo é a forma como as outras pessoas compreendem-no como um homem, na medida em que sua passabilidade o faz ser percebido como homem cis. Sendo agora visto como homem negro, os estigmas raciais mudam: violência, perigo, marginalidade.

Apesar das questões problemáticas em torno dessa transição de gênero para uma pessoa negra, Rafael considera que tornar-se um homem trans permite com que ele possa refletir e construir uma outra forma de masculinidade não tóxica, que não reproduza os preconceitos vistos em muitos homens cis, como o machismo. Rafael sabe como é sofrer opressão “do outro lado do gênero” ao qual agora ele pertence e isso torna-o consciente para a construção de uma masculinidade fora desse padrão. Ante as pressões sociais pelas quais os homens trans passam para autoafirmarem-se como homens, a partir da narrativa biográfica de Rafael Carmo podemos pensar nas contribuições críticas que as transmasculinidades negras podem trazer para os estudos e pesquisas sobre masculinidades no Brasil.

Se relacionamos essa discussão à uma educação para as relações etnicorraciais, podemos pensar na importância dessas reflexões sobre transexualidade e raça para o espaço escolar, por este ser um lugar central na formação de cidadãos e cidadãs. Não por acaso, é na escola que Rafael também vivencia situações tanto de identificação quanto de preconceito quanto à transexualidade. É necessário, assim, ampliar os debates raciais incluindo marcadores como a transexualidade, que podem contribuir para uma maior visibilidade dessas vivências dentro e fora da educação, como no caso de pensar sobre masculinidades não brancas.

## REFERÊNCIAS

- BENTO, Berenice. **A reinvenção do corpo**: sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- BENTO, Berenice. **O que é transexualidade?**. São Paulo: Brasiliense, 2008. (Coleção Primeiros Passos).
- BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (orgs.). **Psicologia Social do Racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 25-58.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- CONRADO, Mônica; CAMPELO, Marilu; RIBEIRO, Alan. Metáforas da cor: Morenidade e Territórios da Negritude nas construções de identidades negras na Amazônia paraense. **Afro-Ásia**, n. 51, p. 213-246, 2015.
- CRENSHAW, Kimberle. A Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero, 2002. Disponível em: <https://static.tumblr.com/7symefv/V6vmj45f5/kimberlecrenshaw.pdf>. Acesso em: 04 mar. 2022.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos/ organização Flávia Rios, Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 75-93.
- JESUS, Jaqueline Gomes de. **Orientações sobre a população transgênero**: conceitos e termos. Brasília: Autor, 2012.
- LOURO, Guacira Lopes. Pedagogias da sexualidade. In: LOURO, Guacira Lopes (org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 07-34.
- NOLETO, Rafael da Silva. Cor de jambo e outros matizes amazônicos: sobre a abolição da mulata e o advento da morena cheirosa nas festas juninas de Belém. **Mana**, v. 24, n. 2, p. 132-173, 2018.
- PINHO, Osmundo. O sacrifício de Orfeu: masculinidades negras no contexto da antinegitude em Salvador. In: CAETANO, Marcio; SILVA JUNIOR, Paulo Melgaço da (Orgs.). **De guri a cabra-macho**: masculinidades no Brasil. Rio de Janeiro: Lamparina, 2018. p. 146-173.
- PINHO, Osmundo. O corpo do homem negro e a guerra dos sexos no Brasil. In: RESTIER, Henrique; SOUZA, Rolf Malungo de (orgs.). **Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidades**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2019. p. 105-130.
- PRECIADO, Paul. B. **Manifesto contrassexual**. São Paulo; n-1 edições, 2017.
- ROCHA, Ana L. C. da.; ECKERT, Cornélia. Nas Trilhas de uma Antropologia *da e na* Cidade no Brasil. In: **Antropologia da e na cidade**: interpretações sobre as formas da vida urbana. Porto Alegre: Marcavizual, 2013a. p. 15-52.
- ROCHA, Ana L. C. da.; ECKERT, Cornélia. Questões em torno do uso de relatos e narrativas biográficas na experiência etnográfica. In: **Etnografia da Duração**: antropologia das memórias coletivas em coleções etnográficas. Porto Alegre: Marcavizual, 2013b. p. 105-128.
- SANTANA, Bruno. Pensando as transmasculinidades negras. In: RESTIER, Henrique; SOUZA, Rolf Malungo de (Orgs.). **Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidades**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2019. p. 95-104.



SILVA, Marley Antonia Silva da; BARBOSA, Benedito Carlos Costa. A “cidade enegrecida”: escravizados na Belém do Grão-Pará colonial. **Revista de Estudios Brasileños**, v. 7, n. 14, p. 109-122, 2020.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. As dinâmicas das paisagens de Belém (PA): memórias, ruínas e imaginários no mundo urbano. In: ANDRADE, Rubens (org.). **Amazônia, cidade e jardins**: anatomia urbana e identidades paisagísticas. Rio de Janeiro: Paisagens Híbridas: Escola de Belas Artes: UFRJ, 2016. (p. 75-122)

VELHO, Gilberto. **A utopia urbana**: um estudo de antropologia social. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

## PRISIONEIRO DE SI? REFLEXÕES SOBRE AS CATEGORIAS IDENTITÁRIAS DOS HOMENS NEGROS

Paulo Vitor Palma Navasconi<sup>39</sup>

**Resumo:** Este artigo propõe tecer reflexões sobre a categoria da(s) masculinidade(s) negra(s) que a priori podem ser lidas e compreendidas como sendo universais, no entanto, o presente trabalho entende-se que as masculinidades negras são categorias múltiplas, diversas e complexas, e, por consequência se faz necessário compreendê-las a partir de sua materialidade para que não aconteça a reprodução de universalismos, silenciamentos e invisibilidades, haja vista que uma das funções do racismo é justamente homogeneizar, apagar, silenciar, e apontar o que de ser reconhecido e o que não deve ser reconhecido, ou, o que deve viver e o que deve morrer. Desta maneira, pretende-se refletir como os estereótipos raciais e de gênero atuam diretamente na formação das categorias identitárias dos homens negros, bem como, os seus diferentes efeitos nos modos de subjetivação. Para isto, proponha-se fazer uso da noção de Escrivência como método de investigação de produção de conhecimento e de posicionalidade implicada, com isto, através do escrever buscou-se refletir criticamente sobre o racismo e sexismo como lógicas de ação, de pensamento, de exploração e de opressão, que passam a ser atuantes nos mecanismos de socialização dos diferentes sujeitos, sobretudo, de homens negros cisgêneros e transgêneros, bem como, buscou-se discutir como os estereótipos raciais e de gênero atuam na formação de identidades sociais dos corpos de homens cisgêneros e transgêneros negros. A partir das discussões, vislumbra-se apontar a necessidade de espaços, políticas e modos de cuidados que se estruturam pela descolonização e ruptura das amarras e da máscara colonial para que possamos almejar a construção de novos caminhos para se pensar masculinidade(s) negra(s). Em outras palavras, para que se tenha uma consciência crítica de nós, e rompermos com estas algemas e correntes coloniais, é necessário e urgente que tenhamos um olhar multidimensional que permite evitar que nos tornemos prisioneiros deste cis-tema.

**Palavras-chave:** Masculinidades. Identidade. Colonial. Descolonização. Cuidado.

## PRISONER OF YOURSELF? REFLECTIONS ON THE IDENTITY CATEGORIES OF BLACK MEN

**Abstract:** This article proposes to reflect on the category of black masculinity(s) that a priori can be read and understood as being universal, however, the present work understands that black masculinities are multiple, diverse and complex categories, and, consequently, it is necessary to understand them from their materiality so that the reproduction of universalisms, silencing and invisibilities does not happen, since one of the functions of racism is precisely to homogenize, erase, silence and point out what should be recognized and what should not. must be recognized, or what must live and what must die. In this way, it is intended to reflect on how racial and gender stereotypes act directly in the formation of identity categories of black men, as well as their different effects on the modes of subjectivation. For this, it is proposed to use the notion of Writing as a method of investigating the production of knowledge and implicit positionality. exploitation and oppression, which become active in the mechanisms of socialization of different subjects, especially cisgender and transgender black men, as well as an attempt to discuss how racial and gender stereotypes act in the formation of social identities of the bodies of cisgender and transgender black men. From the discussions, it is envisaged to point out the need for spaces, policies and modes of care that are structured by decolonization and breaking ties and the colonial mask so that we can aim at building new ways of thinking masculinity(s) black(s). That is, in order to have a critical awareness of ourselves, and break with these colonial shackles and shackles, it is necessary and urgent that we have a multidimensional look that allows us not to become prisoners of this cis-tem.

**Keywords:** Masculinities. Identity. Colonial. Decolonization. Careful.

<sup>39</sup> Mestre e Doutor em Subjetividade e práticas sociais na contemporaneidade pela Universidade Estadual de Maringá. Atualmente é Professor Assistente Doutor no Departamento de Psicologia Clínica da Universidade Estadual Paulista (FCL-UNESP Assis).

## 1. INTRODUÇÃO

Neste artigo pretendo tecer reflexões sobre a categoria das masculinidade(s) negra(s) que a priori podem ser lidas e compreendidas como sendo universais, no entanto, acredito e afirmo que é preciso entendê-las a partir de sua materialidade para que não possamos reproduzir universalismos e maiores apagamentos e invisibilidades, haja vista que uma das funções do racismo é justamente homogeneizar, apagar, silenciar, e apontar o que de ser reconhecido e o que não deve ser reconhecido, ou, o que deve viver e o que deve morrer, sendo assim, pretendo refletir como os estereótipos raciais e de gênero atuam diretamente na formação das categorias identitárias dos homens negros, bem como, os seus diferentes efeitos nos modos de subjetivação. Para isto, proponho fazer uso da noção cunhada por Conceição Evaristo – *escrevivência* – como método de investigação de produção de conhecimento e de posicionalidade implicada, uma vez que, a *escrevivência*, em meio a diversos recursos metodológicos de escrita, utiliza-se da experiência do autor para viabilizar narrativas que dizem respeito à experiência coletiva de determinadas vidas.

Escrever significa, contar histórias absolutamente particulares, mas que remetem a outras experiências coletivizadas, uma vez que se compreende existir um comum constituinte entre autor/a e protagonista, quer seja por características compartilhadas através de marcadores sociais, quer seja pela experiência vivenciada, ainda que de posições distintas. Através do escrever buscarei refletir criticamente sobre o racismo e sexismo como lógicas de ação, de pensamento, de exploração e de opressão, que passam a ser atuantes nos mecanismos de socialização dos diferentes sujeitos, sobretudo, de homens negros cisgêneros e transgêneros, bem como, busco discutir como os estereótipos raciais e de gênero atuam na formação de identidades sociais dos corpos de homens cisgêneros e transgêneros negros.

## 2. DESENVOLVIMENTO

### 2.1 "O corpo do homem negro a quem pertence?"

Desde o processo de escravização verificamos que a população negra enfrenta cotidianamente inúmeras dificuldades para se inserir no sistema educacional, por exemplo, negros e pardos do Brasil apresentam analfabetismo quase três vezes maior do que brancos, é o que consta na Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (Pnad) divulgada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2019).

Segundo os dados, em 2018, 8,9% de pessoas pretas e pardas com 15 anos ou mais eram analfabetas, contra 3,6% de brancos, uma diferença de 5,3 pontos. Na faixa etária de 60 anos ou mais, a taxa de analfabetismo dos brancos alcançou 9,5% e, entre as pessoas pretas ou pardas, chegou a 27,1%. O levantamento considera analfabetismo não saber ler ou escrever um texto simples, como um bilhete.

Além do analfabetismo, é possível observar outras consequências destes processos de violência no âmbito educacional, como por exemplo, a repetência, expulsão, evasão escolar, percepção de si distorcida e baixo rendimento são alguns dos fenômenos que atingem a população negra, sobretudo os homens negros. Deste modo,

o mesmo Estado que é responsável por gerar vida, saúde, e por incluir o sujeito socialmente nas instituições e espaços sociais, é também responsável pela exclusão, promoção da barbárie, e descartes de vidas que estão na margem.

Escolhi começar as reflexões a partir do tema da *violência* posto que ao pensar na minha constituição imediatamente penso quanto o meu corpo e diferentes corpos negros foram e são constituídos sob o viés da violência.

Friso que neste artigo quando me refiro a violência não estou sinalizando aos tipos mais explícitos que conhecemos como as guerras, terrorismo e a violência física que faz jorrar sangue. A violência que me refiro é um tipo de violência sutil, porém não menos gritante. Após a assinatura da Lei Áurea por mais que, mais uma vez legalmente, famílias negras ex-escravizadas fossem livres, não houve qualquer tipo de suporte por parte do governo monárquico para subsidiar uma vida de forma digna para estas pessoas. Essa omissão continuou na república. Muitos permaneceram nas mesmas fazendas ainda em condições sub-humanas e aqueles que buscaram as cidades encontraram o medo, preconceito, falta de oportunidades e a violência.

Logo, é neste cenário de violência, que o homem negro é lido como uma ameaça e, as mulheres ou são hipersexualizadas ou tratadas como mucamas. Essas representações estereotipadas carregadas de preconceito ainda hoje estão presentes na mídia no nosso país. Somos a maior parte da população carcerária 67,1% dos presos, menos 20% dos estudantes em cursos superior, e com os menores salários chegando à diferença de 57% (IBGE, 2019).

Deste modo, pensar violência institucional é pensar na autorização estatal para que determinados corpos sejam construídos sob e pela violência, e consequentemente autorizando que instituições e órgãos sociais lidem com estes corpos de maneira violenta, brutal e cruel. Assim, a partir do momento em que sou reduzido ao meu corpo, à minha pele, músculo e consequentemente ao meu órgão genital eu estou sendo violentado e automaticamente é retirado a minha possibilidade de existência e de humanidade, posto que, não sou humano e sim um objeto, um pênis ou um estímulo de gozo ou de mão de obra para o outro (branco).

Mas afinal o que isto tem a ver com masculinidades e modos de subjetivação?

Primeiro, penso que seja importante ressaltar que não há uma única forma e modo de masculinidade, e sim diferentes formas de se construir e vivenciar masculinidade(s), além disso, é perceptível que algumas sobressaem diante de outras, por exemplo, a construção de masculinidades hegemônicas (brancos) e as que aqui denominarei por dissidentes (e não-brancos). Portanto, é importante nomear que a “masculinidade hegemônica” deveria ser descrita como sendo uma categoria moldada pela cultura da supremacia branca capitalista, imperialista e patriarcal, logo se referindo a um modelo de masculinidade específico pautada numa ideia de civilização, de poder, controle e de violência.

Com isto, afirmar que a possibilidade de existir num mundo não violento ou a um lugar que esteja minimamente isento de violência é estar numa posição de extremo privilégio.

A cisão produzida pelo mundo colonial se expressa de todas as maneiras, sobretudo, na organização territorial e dos valores. Com isto, desumanizam-se,

coisificam-se e animalizam vidas, experiências e subjetividades. Para este *cis-tema*<sup>40</sup> colonial os corpos condenados da terra precisam seguir o *script* e o cumprimento de determinados papéis sociais, bem como a sua circulação é restrita a determinados espaços sociais.

Quando o colonizado sai do seu lugar, o olhar imperial tentará restituí-lo à sua posição “natural”, à zona do não-ser, por meio da violência simbólica ou física (BERNARDINO-COSTA, 2016). A zona do ser e a zona do não-ser podem ter uma conotação geográfica, contudo, esta divisão maniqueísta do mundo tem a ver sobretudo com “uma posicionalidade nas relações raciais de poder que ocorrem em escala global entre centro e periferia, porém que ocorre também em escala nacional e local contra diversos raciais inferiorizados” (GROSFOGUEL, 2013, p. 99).

Por isso é necessário que possamos sempre lembrar que: “É o racista que cria o inferiorizado” (Fanon, 2008, p. 90), ou “é o colono que fez e continua a fazer o colonizado” (Fanon, 1968, p. 26). Portanto, a racialização e maniqueísmo do mundo são um produto do cis-tema colonial, isto é, são um produto do olhar imperial. O corpo negro é objeto de observação no encontro entre o eu imperial e o outro. Paradoxalmente ao ver o corpo negro, este se torna invisível.

E assim, a corporalidade marca a população negra, e aqui em específico aos homens negros (cis/trans). Estereótipos são demarcados aos corpos negros, isto é, o corpo negro está preso à natureza, aos instintos selvagens, à sexualidade. Um negro, por exemplo, é uma ameaça em potencial, daí o medo frente a esse corpo, logo é preciso conter, medicalizar, e até mesmo assassinar de diferentes modos e formas, fazendo com que este corpo deixe de respirar.

**Figura 01:** Racismo é um vírus



**Fonte:** Criador: Victor Moriyama - Crédito: Getty Images (2021)

Aliás o ponto sobre *respirar* diz muito. “*Eu não posso respirar*”<sup>41</sup> é uma frase “resume séculos de opressão, violência, preconceito, ódio, indiferença. Condensa muitas

<sup>40</sup> Utilizo “cistema” ao invés de sistema como forma de apontar que a cisnormatividade constitui um eixo de naturalização dos modos de organização e regulação do gênero que é atravessado e regulado pelos marcadores de raça e classe que se encontram imerso nas relações de poder e saber, determinando e validando certos corpos e narrativas em detrimento de outras.

<sup>41</sup> Uma frase emblemática e simboliza inúmeras violências, tal como o assassinato de George Perry Floyd Jr. um afro-estadunidense. Assassinado em Minneapolis no dia 25 de maio de 2020, estrangulado pelo policial branco Derek Chauvin, que ajoelhou em seu pescoço durante uma abordagem.



vozes silenciadas. O joelho branco impassível sendo usado como arma também conta muitas histórias” (MATAR, 2020, p. 29).

Neste circuito de pensamento, pode-se afirmar que o corpo negro não possui individualidade e nem interioridade, por ser diferente é reduzido e caracterizado como perigo. Daí a generalização: todos são uma ameaça em potencial. Mas afinal, eu sou uma ameaça?

hooks (2022) afirma que homens negros em nossa sociedade são percebidos como sujeitos desprovidos de habilidades intelectuais, estereotipados pelo racismo e pelo machismo, que os veem mais como um corpo do que uma mente, em suas palavras “os homens negros estão mais propensos a serem recebidos pelo patriarcado supremacista branco capitalista imperialista como sujeitos que parecem idiotas ou, como lentos (p. 89)”. Sendo assim, quando um homem negro pensa demais nesse *cis-tema* ele passa a ser visto como uma ameaça pelo mundo racista. Por isso, novamente me questiono: Quando e para quem eu sou uma ameaça?

Se pautarmos na ideia da dialética da existência, isto é, para que uma pessoa seja reconhecida como humana, essa precisa ser reconhecida e visualizada pelo outro, logo como se construir enquanto um *sujeito de potência* em um meio no qual resiste em nos reconhecer como sujeitos-pessoas?

A pessoa só é humano na medida em que ela quer se impor a outra pessoa, a fim de ser reconhecida. Enquanto ela não é efetivamente reconhecida pelo outro, é este outro que permanece o tema da sua ação. É deste outro, do reconhecimento por este outro que depende seu valor e sua realidade humana [...] ‘A operação unilateral seria inútil, porque o que deve acontecer só pode se efetivar pela ação dos dois’ (FANON, 2008, p. 180-181).

Portanto, o reconhecimento supõe reciprocidade, mas no sistema colonial a reciprocidade é inviável, inexistente e impraticável. Posto que, sou um corpo negro, e, conseqüentemente passo a ser considerado mais um objeto no reino das coisas. Não possuo humanidade. Em regra, invisibilidade significa ausência, incapacidade, falta de poder. Todavia, conforme aponta Bernardino-Costa (2016) as coisas não são tão simples assim. Invisibilidade pode ser estrategicamente utilizada como uma posição de poder.

A noção de reconhecimento ou até mesmo a falta dele ocorre a partir de um contexto no qual se estrutura pela lógica da raça, por exemplo, pessoas brancas são reconhecidas em virtude da branquitude, no entanto, não pensadas em termos raciais, afinal, relações raciais é um problema do outro. Pois, o que é humano logo universal é o corpo branco.

Isto significa que dentro desta lógica construída pelos brancos haverá uma alternativa para o progresso e elevação de status para as pessoas negras: “a autonegação da sua negritude [...]. Em outras palavras, a internalização – epidermização – da inferioridade envolve o reconhecimento da pessoa como branca” (Goldberg, 1996, p. 185, apud BERNARDINO-COSTA, 2016, p. 514).

A partir desta lógica há um processo em que o corpo dos diferentes modos de ser homem e negro epidermiza o sistema de representação do(s) homens brancos(s), procurando imitá-lo.

Se o homem negro era invisibilizado pelos estereótipos e reduzido ao silêncio e à não-existência, principalmente porque internalizava estes estereótipos, cabia ao negro se afirmar. Esta afirmação, como um ato político, consistirá em tornar o invisível visível. Significa a afirmação do corpo negro como uma agência de intervenção política e intelectual (BERNARDINO-COSTA, 2016, p. 514).

É pelo olhar branco que o corpo destes homens negro(s) é esvaziado de resistência e remetido à zona do não-ser. Pelo processo de epidermização da inferioridade, o corpo negro procura embranquecer. Internalizando e “tomando consciência” de que para sobreviver e existir basta ter habilidade para o trabalho físico, por exemplo, afinal, pensar não é um trabalho valioso, uma vez que, “pensar” não ajuda a sobreviver, assim, o que vale mais é um corpo objeto do que um corpo sujeito.

E aqui a noção de corpo ganha mais sentido, uma vez que, somente a partir do corpo é que podemos nos posicionar no mundo: ouvir, falar, sentir o gosto do alimento, cheirar, sentir o tato das coisas, nos relacionar com os outros e, principalmente, pensar. O corpo, portanto, como parte de um projeto político, precisa ser afirmado, precisa tornar-se visível, precisa recuperar sua resistência ontológica (BERNARDINO-COSTA 2016).

Um corpo nunca é um corpo por si mesmo, mas um corpo vivo, um corpo que age entre coisas e outros corpos, um corpo visto pelos outros. Isto poderia parecer que um corpo visto pelos outros seria visto como um objeto, como uma coisa, mas este não é o caso. Um corpo como uma coisa, como pura corporalidade, é sem vida; é um cadáver no mundo (GORDON, 1999, p. 35).

Aimé Césaire (2020) em seu discurso sobre o colonialismo a colonização trabalha para descivilizar o colonizado. Deste modo, tendo como referência o pensamento de Vergès (2020) acredito e aponto que reescrever a nossa história desde a colônia é primordial para resistir a esses estereótipos, principalmente ao se tratar de homens negros cisgêneros. Posto que, se não estivermos conscientes destes estereótipos e destas armadilhas coloniais, isto pode ser fatal.

Como afirma, hooks (2022) ao citar Wright (1930) ninguém diz para nós homens negros “Você deve odiar-se a si mesmo”, contudo, imagens, símbolos, produtos, elementos, e dentre outros processos de modo sutil ou ostensivo nos ensina diariamente sobre supremacia branca, e consequentemente nos ensinam a nós auto odiar. Vergès (2020) ao pensar o feminismo decolonial, afirma que uma feminista não pode ambicionar possuir “a” teoria e “o” método, ela busca ser transversal. Penso que deva acontecer o mesmo quando se trata da tomada de consciência de si.

E para isto, não se deva apenas ter a consciência crítica destes estereótipos que enquadram e moldam o ser homem negro (cis/trans), bem como os efeitos do racismo, mas é necessário e preciso também construirmos uma consciência que pense o racismo conjuntamente o patriarcado, com a cisgeneridade, com o Estado centrado na supremacia branca, o capital, a justiça reprodutiva, a justiça ambiental, a indústria farmacêutica, as demais formas de violência e opressão, tais como o feminicídio, a descriminalização das drogas, e o encarceramento em massa. Em outras palavras, para que possamos ter uma consciência crítica de nós, e rompermos com estas algemas e

correntes coloniais, é necessário que tenhamos um olhar multidimensional que permite evitar que nos tornemos prisioneiros deste cis-tema.

## 2.2 Prisioneiro de si mesmo.

“Garotos negros inteligentes que buscaram ser ouvidos, antes e agora, foram frequentemente expulsos, considerados encraveiros e colocados em classes de baixo rendimento ou em classes especiais que são meros espaços de confinamento para aqueles garotos considerados delinquentes. Indivíduos pobres e jovens de classes trabalhadoras que demonstram excelência acadêmica no sistema de ensino público, que não perderam seu espírito e sua integridade, usualmente conseguem fazer isso porque contam com um defensor, um pai, um protetor ou um professor, que intervêm quando este tendencioso sistema educacional os ameaça com a destruição” (hooks, 2022, p. 97).

Quanto vale para ser escutado?

O que mais precisamos fazer para sermos escutados?

Homens negros (cis/trans) precisam morrer para que consigam ser escutados?

Como apresentei anteriormente, a esteriotipação do homem negro cisgênero é histórica, visto que desde o contato histórico com o homem cisgênero branco, o homem cisgênero negro carrega até os dias de hoje diversas representações sociais e estereótipos no qual são mantidas e atualizadas pelas sociedades ocidentais e ocidentalizadas, e assim sistematicamente o homem cisgênero negro e o homem trans negro, não raro passam a ser reduzidos aos confins do seu corpo.

Nesta perspectiva, me representar e me visualizar apenas como um objeto é corroborar para uma lógica violenta, desumana e silenciadora, em outras palavras, os significados da masculinidade racializada na modernidade são construídos em associação com a produção contestada da representação sobre o corpo negro e sobre este como fonte, matriz ou lócus da própria identidade do homem negro e dos fundamentos transcendentais de sua presumida subjetividade (PINHO, 2015), neste sentido, tais representações acabam por naturalizar e fixar-se no imaginário social. Por exemplo, a representação pornográfica do corpo do homem negro onde revela e esconde a animalidade, repulsão, mórbida, selvageria e a fascinação.

Assim animaliza o corpo do homem negro visto que por hora se refere a um objeto de prazer transgressivo (HOOKS, 2003; RIBEIRO, 2013), no entanto, este prazer é efêmero, posto que, se o pênis do homem cisgênero negro é passível de prazer, valorização e anseio, este também é visualizado e concebido como perigo-selvagem-arma-e-ameaça.

Ainda sobre o processo violento da constituição dos corpos negros a hipermasculinidade frequentemente atribuída aos homens cisgêneros negros reflete crenças sobre o seu apetite sexual excessivo. O que se pode observar em diversos canais de mídia, por exemplo, no filme Ninfomaníaca de 2013 e tantos outros que reforçam e moldam imagens de controle do que se refere ser “homem-cisgênero-negro”. Em específico no filme Ninfomaníaca a protagonista cansada de vivenciar e experienciar relações sexuais “comuns” passa a procurar por algo mais intenso, excessivo e violento, logo se procura pelo que? Corpos de homens jovens cisgêneros negros.

Quando se aciona certas imagens de pessoas negras e no caso de homens negros (cis/trans) acaba-se automaticamente ativando outras imagens e outras representações sociais e consequentemente estas imagens e representações encontram-se pautadas em relações assimétricas, de desigualdade social e repleta de preconceito e violências.

Neste sentido, na tentativa de buscar o olhar do outro, bem como, pertencer, ser amado, acolhido, escutado, e, sobretudo, visualizado não é raro, internalizarmos tais representações e estereótipos para que mesmo precariamente possamos vivenciar o sentimento de pertença. E as vezes o custo é alto. Em outras palavras, nesta dialética do apagamento de si, e da desumanização é onde o racismo e o machismo operam, logo, para que eu possa pertencer e quiçá ser visualizado não é raro o homem negro cis/trans se auto violentar, e consequentemente se torna prisioneiro das representações sociais racistas do que é ser homem negro seja cisgênero ou transgênero.

Como nos lembra, Fanon (2008) o homem negro não é um homem, uma vez que, no imaginário ocidental, o homem negro não é um homem, mas sim um negro e como tal não tem sexualidade, este negro tem sexo e que desde o processo de colonização fora descrito como algo que se assemelhava a um animal em contraste com o homem branco.

A construção da masculinidade negra enquanto sinônimo de um animal é perceptível e representada nos mais diferentes contextos, tais como no saber científico, na literatura, telejornais, jornais, rede sociais, propagandas etc. Além da animalização, do macro-falo, o homem cisgênero negro também é alvo do Estado e dos seus aparatos de controle e “bem-estar” tais como os dispositivos de segurança (Polícia) e os dispositivos da saúde (Medicina, Psicologia e Psiquiatria).

Lima Barreto em Cemitério dos vivos relata e expressa o quanto o hospício era um local no qual corpos negros se arrastavam na busca de existir, ou seja, um lugar de desumanização, de violência, um lugar onde se está morto e vivo. Nesta perspectiva, numa sociedade racista, a auto rejeição, o auto ódio é uma norma. Não podemos ver isso do ponto de vista moral e sim eticamente.

Homens negros compõem uma enorme porcentagem no universo daqueles que são analfabetos. Sendo incapazes de ler e escrever ou possuindo habilidades rudimentares, homens negros insuficientemente educados não estão preparados nem para entrar nas fileiras do desemprego, nem para permanecer nelas. Antes mesmo de encontrar uma cultura de rua genocida, garotos negros têm sido atacados na primeira infância por um genocídio cultural que se inicia nas instituições educacionais, nas quais eles simplesmente não são ensinados (hooks, 2022, p. 98).

Sendo assim, é neste processo de desumanização que somos desterritorializado de nós mesmos o tempo todo. Psicologicamente falando isso é aterrador, muitas vezes é através das violências que buscamos então “gritar”, para que possamos pertencer, mas por sua vez também é através do silêncio que muitos de nós encontramos-nos:

O silêncio  
fere  
afasta

arde  
corta  
esmaga  
oprime  
desgasta  
sangra  
grita ...  
grita ...  
ai ... o silêncio, faz um barulho imenso.

Diante do choro, das violências contra o meu corpo, contra outros corpos, sobretudo, de pessoas negras, e diante do silêncio, é que pude entender este processo, afinal, se não entendemos como funciona as amarras do racismo e machismo, não é raro, voltarmos contra nós mesmos. Ou seja, nosso corpo passa ser o foco, e o objeto do ódio, e assim, vamos nos destruindo. Mas essa destruição infelizmente não é apenas produto ou oriundo do sujeito. Com isto, na busca de que minha dor fosse escutada, afinal, há dores que precisam ser escutadas, não mais faladas através dos nossos corpos, é que pude compreender certa vez com Isildinha Baptista Nogueira que existem diferentes dores, há a dor da opressão, que pode se materializar por meio da dor da exploração da supremacia branca, e há a dor que vem da resistência e da luta.

A primeira dor nos fere.

A segunda nos força ajuda a curar as feridas.

E, é imerso nesta segunda “dor” que diariamente busco reescrever as representações que me foram impostas, bem como, me reescrever a partir do *erguer a voz* não mais como objeto, e sim como sujeito:

Fazer a transição do silêncio à fala é, para o corpo oprimido, colonizado, explorado e, para aqueles e aquelas que se levantam e lutam do lado a lado, um gesto de desafio que cura, que possibilita uma vida nova e um novo crescimento. Esse ato de fala, de erguer a voz não é um mero gesto de palavras vazias: é uma expressão de nossa transição de objeto para sujeito (hooks, 2020, p 39).

Este processo de libertação é árduo, como diz Tatiana Nascimento dos Santos em Taipa (o *big-bang* do criacionismo) curar não significa nunca mais vai doer, feliz não significa nunca mais vai chorar e ser forte não é rigidez. Mas é na busca desta reescrita e de outras rotas possíveis e que pude me ver como sujeito engajado, e apaixonado pelo meu existir. E, consequentemente foi por meio da docência, e da leitura sobretudo de autoras negras que entendi que a nossa sobrevivência e existência é testemunho de nossa força.

### 3. CONCLUSÃO

#### 3.1. Rotas invertidas para caminhos possíveis: a importância do erguer a voz

Sinto que tenho o dever de falar a verdade como a vejo e compartilhar não apenas minhas vitórias, só as coisas que foram boas, mas a dor, uma dor intensa, às vezes irremediável [...] se o que tenho a dizer está errado,



então alguma mulher se levantará e dirá: “Audre Lorde estava errada”.  
No entanto, minhas palavras estarão lá [...] (LORDE, 2020, p. 77).

Ao longo deste artigo trabalhou-se buscando discutir e refletir sobre os efeitos psicológicos, e sobretudo, como os estereótipos raciais e de gênero atuam na formação de identidades sociais dos corpos de homens cisgêneros e transgêneros negros. No entanto, para fechar este artigo, gostaria de propor uma discussão “diferente”, mas que se encontra conectada e interligada com o objetivo geral deste artigo.

*Eu não sou um fragmento.* Não sou apenas o Paulo; Negro; Professor; Psicólogo; Gay. Todos estes fragmentos por anos se concentraram mais no pensar, no explicar, no relatar, no descrever do que necessariamente no sentir, no experienciar, no viver e no amar. Cresci entendendo que amar e amor era sinônimo de dor, logo escutar que o amor cura parecia ser algo distante. É óbvio que estes fragmentos entendiam o que era o amor. Mas o amor era divergente do que era exposto e vendido. “Para amar precisa sofrer?”. Talvez esta era a cola que ligava esses fragmentos.

Foi através da ancestralidade que pude entender que intelectualizar também é sentir. E aqui, entendo ancestralidade para além do nosso percurso genealógico da história como nos ensina Katiúscia Ribeiro, uma vez que, ao falar de ancestralidade estamos dizendo sobre as histórias que nos antecederam, sobre os corpos que nos antecederam, posto que, estes corpos incidem diretamente em quem somos, e por que somos. Ancestralidade é a nossa possibilidade de nos revistar e buscar possibilidades futuras (RIBEIRO, 2021).

Em outras palavras, ancestralidade é muito mais do que reconhecer uma árvore genealógica, mas é compreender a história e realocarmos a história aos seus verdadeiros protagonistas. É entender os efeitos nefastos do Epistemicídio, e aqui, quando me refiro ao epistemicídio não estou necessariamente afirmando que o epistemicídio apaga a história, mas é uma política que sobretudo invisibiliza a história, e assim, passamos a olhar, compreender e operar a partir de uma lógica e de um fundamentalismo ocidental colonial.

Portanto, neste processo, pude entender que o corpo que agora fala, não era um corpo apenas repleto de dor, objeto ou de desgraças e falhas. Afinal, foi no encontro com os meus que pude entender que a dor é uma parte da vida e não a razão da nossa existência. Foi no tornar-se professor que pude compreender que mesmo diante do impossível é possível. Foi enquanto psicólogo, militante negro e homem negro gay cisgênero que entendi que se não externalizar a dor para alterá-la decerto morrerei por causa dela. Foi no encontro com uma outra intelectual negra, Audre Lorde que compreendi que o essencial é estabelecer quanto dessa dor sou capaz de sentir, quanto dessa verdade sou capaz de enxergar e continuar vivendo sem visualizar. E [...] quanto dessa dor sou capaz de usar, essa é a pergunta central que precisamos fazer, diz ela.

Existe um ponto em que a dor se torna um fim em si mesmo, e então precisamos nos desapegar dela. Por outro lado, não devemos temê-la, porém, por outro lado, não devemos nos sujeitar a ela. Não devemos celebrar a vitimização, por que há outras formas de ser negro (LORDE, 2020, p. 81).

Neste sentido, escrevo por mim. Para mim, e para pessoas que eventualmente possa vir aqui e ler o que eu escrevo, penso e sinto. E reitero o que Audre Lorde nos

ensinou, quando digo que escrevo por mim, não estou referindo apenas ao Paulo Vitor, ou aos fragmentos deste corpo. Mas estou me referindo aos mais diferentes corpos negros, em especial aos corpos de homens negros que num passado foram alocados na sombra da humanidade e que mesmo assim subverteram e que insistiram na vida, no afeto e no amor. É, por isso que sinto a responsabilidade de trilhar sem medo para a construção e implantação de um outro mundo permeado e estruturado na esperança.

Nossos passos veem de longe. A nossa sobrevivência e existência é testemunho de nossa força. Portanto, numa tentativa de romper com a lógica e manutenção da patologização e animalização dos homens negros cis/trans, talvez nos caiba pontuar que se faz necessário reescrever a nossa história, repensar as nossas práticas, e o nosso existir que não se paute pela e sob a violência. Como afirma Biko (1990).

Uma atitude capaz de promover o reencontro do negro consigo mesmo e de resgatá-lo como agente de sua própria liberdade, pela recuperação dos valores positivos e essenciais da cultura negra africana fundada nos pressupostos do humanismo africano e da fraternidade ( p. 6).

*Uma nova forma de ser negro no mundo.* Que falemos não apenas por meio dos nossos corpos, afinal, falar é um ato de libertação, de autonomia, e sobretudo, é um ato político.

## REFERÊNCIAS

- BERNARDINO-COSTA, Joaze. A prece de Frantz Fanon: Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona! *Civitas*, Porto Alegre, v. 16, n. 3, p. 504-521, jul.-set. 2016.
- BIKO, Steve. *Escrevo o que eu quero*. Ática, 1990.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020. 136 p.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EdUfba, 2008.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de José Laurênio de Melo. RJ: Civilização Brasileira, 1968, 275p.
- GORDON, Lewis. *Bad faith and antiblack racism*. New York: Humanity Books, 1999.
- GROSGOUEL, Ramon. Racismo/Sexismo Epistêmico, Universidades Ocidentalizadas e os quatro Genocídios/Epistemicídios ao longo do século XVI. *Tabula Rasa* [online], n.19, pp.31-58, 2013.
- HOOKS, bell. *A Gente é da Hora: Homens Negros e Masculinidade*. Tradutor: Vinicius da Silva. 1º Ed. Editora: Elefante, 2022.
- HOOKS, bell. *Ensinando pensamento crítico: sabedoria prática*. Tradução Bhuvi Libanio. São Paulo: Elefante, 2020. 288 p.
- HOOKS, bell. *We real cool: Black men and masculinity*. Nova Iorque: Routledge. 2003.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, IBGE. *Pretos e Pardos estão mais escolarizados, mas desigualdade em relação aos Brancos permanece*. Brasília (DF):IBGE; 2017.
- LORDE, Audre. *Sou sua irmã: escritos reunidos*. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Ubu Editora, 2020. 224p.

MATTAR, Cristine Monteiro. Psicologia em tempos sombrios e o despertar da belaadormecida: estudos em subjetividade e clínica. Arquivos Brasileiros de Psicologia; Rio de Janeiro, 72 (no.spe.): 18-32, 2020.

OSMUNDO, Araujo Santos Pinho. “*Putaria*”: Masculinidade, Negritude e Desejo no Pagode Baiano. vol. 29, n.º 2 (jul-dic), pp. 209-238, 2015.

RIBEIRO, Alan Augusto Moraes. Blackness: identidades, racismo e masculinidades em Bell Hooks. *Anais: 10º Fazendo Gênero: Desafios Atuais dos Feminismos*, 2013.

RIBEIRO, Katiúscia. Ancestralidade. In: XONGANI: *A importância da ancestralidade negra com a filósofa Katiúscia Ribeiro*. Youtube. 2020. Disponível em: <  
<https://www.youtube.com/watch?v=f1aaxswpsU>> Acesso em: 04 de abril 2022.

## SE AUTOESCAVANDO: CORPOS DE INDÍGENAS POTIGUARAS GAYS DO LITORAL NORTE PARAIBANO

José Marcos Nascimento Pontes<sup>42</sup>

Dayane Nascimento Sobreira<sup>43</sup>

**Resumo:** Esse trabalho tem como objetivo sinalizar as existências dos indígenas L(Gays)BTQIAPN+ aldeados e desaldeados do Litoral Norte paraibano, bem como construir novos olhares sobre o debate de sexualidades indígenas na escrita da história – e para além dela. Através disso, tornou-se de suma importância a presença da escrita de si (sendo eu, um potiguara cis gay), destacando os enfrentamentos sobre discriminação, preconceito e homofobia nos espaços do aldeamento, como também no ambiente educacional, indo ao contraponto da construção de masculinidade indígena – heterossexual – fruto de nossa colonização. Entende-se que através desse exercício de autoescrita, reverbera a presença daqueles/as que foram historicamente invisibilizados/as/es e, sobretudo, silenciados/as/es nos arcabouços teóricos-científicos. Apesar das poucas pesquisas voltadas para as “homossexualidades” indígenas, foi essencial a contribuição dos estudos de Estevão Fernandes (2017), Eliane Potiguara (2018), Gersem Luciano (2006), Isabella Alves (2021), Rafael Castro (2018), Grada Kilomba (2015), Chimamanda Adichie (2019), Guacira Louro (2000), Pierre Bourdieu (2002), entre outros. Os resultados refletem através da construção de virilidade que os corpos potiguaras tidos como “desviantes” são alvos de discursos de ódio, aflorando violências físicas, psicológicas e verbais, em vista do processo colonizador que tenta a todo o momento apagar a memória dos indígenas LGBTQIAPN+. Em suma, essa pesquisa é uma tentativa de romper o silêncio frente às poucas produções acadêmicas voltadas para dissidências sexuais indígenas, caminhando no processo de desconstruir o herdado conhecimento colonial que fora impregnado culturalmente no imaginário social, mas cujo reflexo remete-se em sociedade ainda fechadas a esses debates, enraizada historicamente na lógica colonizadora em diversos setores da sociedade, mormente na educação.

**Palavras-chave:** Sexualidades, Masculinidade Indígena, Colonização.

## SELF-DIGGING: BODIES OF POTIGUARAS GAY INDIGENOUS PEOPLE FROM THE NORTHERN COAST OF PARAIBAN

**Abstract:** This work aims to signal the existence of indigenous L(Gays)BTQIAPN+ settled and displaced from the North Coast of Paraíba, as well as building new perspectives on the debate of indigenous sexualities in the writing of history – and beyond. Through this, the presence of self-writing became extremely important (being me, a cis gay potiguara), highlighting the confrontations about discrimination, prejudice and homophobia in the village spaces, as well as in the educational environment, going to the counterpoint of the construction of indigenous masculinity – heterosexual – fruit of our colonization. It is understood that through this exercise of self-writing, the presence of those who were historically made invisible and, above all, silenced in theoretical-scientific frameworks reverberates. Despite the little research focused on indigenous “homosexualities”, the contribution of studies by Estevão Fernandes (2017), Eliane Potiguara (2018), Gersem Luciano (2006), Isabella Alves (2021), Rafael Castro (2018), Grada Kilomba (2015), Chimamanda Adichie (2019), Guacira Louro (2000), Pierre Bourdieu (2002), among others. The results reflect, through the construction of virility, that Potiguara bodies considered “deviant”

<sup>42</sup> Graduado em Licenciatura Plena em História (UEPB/CH). Membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEABI-UEPB). Integrante do Laboratório de Educação, Processos de Subjetividade e Sexualidades (ELÃ-UFPB/CNPq).

<sup>43</sup> Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo (PPGNEIM) da UFBA. É professora substituta no Centro de Humanidades da Universidade Estadual da Paraíba, campus Guarabira.

are targets of hate speech, emerging physical, psychological and verbal violence, in view of the colonizing process that tries at all times to erase the memory of LGBTQIAPN+ indigenous people. In short, this research is an attempt to break the silence in the face of the few academic productions focused on indigenous sexual dissidence, walking in the process of deconstructing the inherited colonial knowledge that had been culturally impregnated in the social imaginary, but whose reflection refers to societies that are still closed to these debates, historically rooted in the colonizing logic in various sectors of society, especially in education.

**Keywords:** Sexualities, Indigenous Masculinity, Colonization.



## 1. INTRODUÇÃO

Para acabar com os males que atormentavam a mentalidade dos europeus em meados dos séculos XVI e XVII na exploração colonial, o Tribunal do Santo Ofício pela Igreja Católica Romana, determinou o processo de busca para combater aqueles que eram vistos como errantes, hereges, nefandos e pecadores da carne. Dos comportamentos “desviantes” que mais almejavam investigar e combater estava a sodomia. É sabido (ou espera-se), que antes do processo colonizador não existia práticas vistas como “homossexuais” entre os povos originários. Essa categoria partiu, sobretudo, dos colonizadores que nomeavam as práticas sexuais ilegítimas do amor divino, quanto das escrituras sagradas.

Segundo o antropólogo Luiz Mott (1994), com o objetivo de purificar os males que pairavam sobre a terra: “[...] por ordem dos invasores franceses, instigados pelos missionários capuchinhos, um índio Tupinambá, publicamente infamado e reconhecido como Tibira, foi amarrado na boca de um canhão sendo seu corpo esfaqueado com o estourar do morteiro” (MOTT, 1994, p. 07). Nesse sentido, a fundação das missões inquisitoriais, principalmente imposta pelas violências cometidas pelos franceses e holandeses, temos como exemplo o Tibira do Maranhão, indígena Tupinambá que foi o primeiro mártir caso de “homofobia”<sup>44</sup> no Brasil Colonial.

Refletindo em tantos tibiras do tempo presente (sendo eu, um Potiguara gay), que esse trabalho nasceu de minhas inquietações sobre as questões de sexualidades indígenas, em específico da etnia potiguara localizada no estado da Paraíba. Para isso, buscou-se a necessidade de discutir e visibilizar as sexualidades dos povos originários na produção do saber – o arcabouço acadêmico-científico; observa-se que ainda permanece sendo um espaço hegemônico, movido por bases economicamente dominantes, e por visões colonizadoras.

Ainda são escassos os estudos no campo da historiografia sobre sexualidades indígenas. Os corpos indígenas estiveram ocultos na escrita da história por décadas, mas com as transformações pela Nova História – corrente historiográfica que emergiu após a década de 1970 – possibilitou que novas objetividades pudessem apresentar os povos originários como protagonistas nessas tessituras da escrita, assim nos últimos anos estamos avançando na produção do saber, haja vista os diálogos mantidos por pesquisadores das humanidades com outras áreas do conhecimento. Diante disso, se fazem importantes as produções do antropólogo Estevão Rafael Fernandes (2017), por ampliar a discussão sobre “homossexualidade” indígena, apontando o processo de colonização das sexualidades. Acerto contribui fortemente para que neste cânone científico, indígenas pudessem atuar na produção do saber discutindo as subjetividades, desejos e epistemologias, em vista de que, para o autor: “[...] são ainda raros os textos escritos pelos próprios indígenas sobre sua (homos)sexualidade” (FERNANDES, 2017, p. 117).

<sup>44</sup> Sabemos que não é o termo apropriado e reforçamos o jus histórico, em vista que poderíamos estar reproduzindo anacronismo, por outro lado, concordamos com Estevão Rafael Fernandes ao dizer que: “o uso da expressão guarda, em si, um aspecto político. Gay e “homossexual” são categorias que surgem em contextos não indígenas, ocidentais e modernos. Quando um indígena é visto por outro, ou pela sociedade envolvente, como “gay”, isso significa que toda a carga estigmatizante e preconceituosa do termo é também empregada. Assumi-la é enfrentá-la” (FERNANDES, 2017, p. 114).

Há também os estudos de Isabelle Alves (2021), que são fundamentais para o entendimento sobre a “heterossexualização da nação” como meios de oprimir a diversidade dos povos originários. Na perspectiva da autora, existe a “pedagogia da sexualidade” que promove nos espaços escolares a negação das discussões sobre corpos, gêneros e sexualidades, de modo que: “[...] essa pedagogia, ao nosso ver, também pode ser chamada de pedagogia da sexualidade silenciada, pois falar do corpo, do desejo, do erotismo e suas práticas não é aceitável no ambiente escolar” (ALVES, 2021, p. 12). Além disso, partimos também da concepção de que esse silenciamento sobre sexualidades indígenas parte de diferentes espaços, sejam nos pilares da sociedade, casa, família e escola.

Além disso, temos os estudos de Ricardo Castro (2018), trazendo novos olhares sobre as masculinidades indígenas, apresentando as violências cometidas pela colonização quanto pelas relações de poder nos povos originários. Temos também os estudos primordiais de Guacira Louro (2000) e Pierre Bourdieu (2002), trazendo fortes discussões sobre sexualidades e virilidades, enfatizando os olhares de negação para os corpos tidos como “diferentes”.

No procedimento metodológico, buscou-se através de minha narrativa enquanto homem cis, indígena, gay, desaldeado e interiorano; sinalizar para as existências dos corpos de indígenas Potiguaras, LGBTQIAPN+, paraibanos/as/es<sup>45</sup> e racializados/as/es do Litoral Norte Paraibano; bem como trazendo à tona os preconceitos que sofremos afeitos sob diversas maneiras, seja discriminação, homofobia, racismo e xenofobia nos espaços dos aldeamento, no espaço urbano – e também nas Instituições de Ensino do Brasil.

Porquanto, a relevância desse trabalho está no exercício da escrita, uma vez que não parte dos moldes da branquitude, da heterossexualidade sobre o teor. Ainda mais, é um Potiguara assumidamente gay que reverberou no campo acadêmico o seu lugar de voz e espaço – fazendo dessa pesquisa uma tentativa de desconstrução de tantas bagagens, de tantos lugares. Há também, o sentido de contribuir para novos olhares sobre (nossos) corpos de indígenas LGBTQIAPN+ indo contra os estereótipos que foram construídos sobre nossas existências.

Em razão disso, visibilizar essas vozes indígenas de indígenas gays é um caminho para desconstruir o herdado conhecimento colonial que fora impregnado culturalmente em nosso imaginário, de tal modo que a pesquisadora nigeriana Chimamanda Adichie disserta: “a história única cria estereótipos, e o problema com os estereótipos não é que sejam mentira, mas que são incompletos. Eles fazem com que uma história se torne a única história” (ADICHIE, 2019, p. 10). Nessa lógica, identificar a existência desses corpos indígenas gays é fortalecer a desconstrução de uma história colonial, enraizada por olhares repletos de significação histórica.

“Então, despertar o senso crítico é tudo o que a gente pode fazer de melhor para a gente defender as nossas possibilidades, os nossos pontos de vistas, dos lugares onde nós vivemos como sujeitos coletivos, não como sujeitos individualistas” (KRENAK, 2018, p. 16). Ainda nessa perspectiva, Chimamanda Adichie (2019) nos toca sobre os perigos da história única, já que pensarmos nas contribuições das cosmo percepções indígenas (indo para além da visão, mas também incluindo o tato, sentido e sensações), seriam maneiras de desconstruir erroneamente os fenótipos caracterizados nos corpos

<sup>45</sup> Preferiu-se usar os pronomes neutros para acolhermos nesta discussão, pessoas não binárias.

originários, promovendo reflexões a partir de nossas visões, como Ailton Krenak (2018) enfatizou.

## 2. MINANDO A BASE, CRIANDO RUÍDOS

A utilização compulsória da mão de obra sempre fora um dos traços marcantes nos corpos dos indígenas potiguaras. O que ocorre muito é a atuação de potiguaras em seus terreiros (quintais) na plantação de batata doce, feijão, macaxeira e afins, quanto na atuação do trabalho braçal nas usinas industriais nos municípios arredores. No entanto, paira a preocupação na vida dos potiguaras da aldeia Monte-Mór em Rio Tinto-PB, em vista de que a territorialidade ainda não é demarcada, sendo alvo de tentativas de destruição. Conforme Potiguara (2018), vemos que isso é fruto (também) das disparidades governamentais, tendo em mente que “o sistema político, que deveria garantir o direito territorial dos povos indígenas, a preservação cultural e sua dignidade, nada faz. Entra governo e sai governo e as terras indígenas não são priorizadas, tampouco os direitos constitucionais e imemoriais” (POTIGUARA, 2018, p. 31).

Explorando esse campo do trabalho, provooco, destacando que as sexualidades tidas como “errantes” dos potiguaras LGBTQIAPN+ é um dos maiores problemas no espaço TI (terra indígena). Segundo o antropólogo Estevão Rafael Fernandes (2016), o processo de colonização das sexualidades indígenas não pode ser compreendido fora das relações de trabalho e do modelo de moral e de família impostos ao longo da colonização (FERNANDES, 2016), de modo que, dentro dessas famílias, ter um/a potiguara LGBTQIAPN+ é motivo de gerar conflitos, pois o sujeito/a/e pode estar “envergonhando” estas patentes familiares, reproduzindo discursos violentos aos que não seguem o “modelo” a ser seguido da heterossexualidade.

De acordo com a autora, os conflitos entre povos e o poder, no mundo inteiro, têm causado migrações, deslocamentos (esses povos são obrigados a se deslocar e a fugir por diversos motivos, sejam guerras locais, sejam internacionais, conflitos de raça, etnia ou religião) (POTIGUARA, 2018, p. 29). Além disso, as evasões nas aldeias Potiguaras vêm crescendo gradativamente por conta da busca de melhorias de vida nas cidades vizinhas ou nas capitais do país.

No que diz respeito às realidades de muitos Potiguaras, o pesquisador indígena Gersem Luciano (2006) define que: “hoje existem muitos jovens indígenas que estão saindo de suas comunidades e aldeias para estudar, principalmente no âmbito da formação universitária, o que é muito salutar para seus locais de origem” (LUCIANO, 2006, p. 25). E não só isso, percebe-se que esse movimento pendular também se dá por serem formas de viver plenamente suas sexualidades, o que torna sendo muito comum para quem é dos interiores e sertões, por exemplo.

Os discursos discriminatórios dentro das aldeias são recorrentes, com alvo nos potiguaras gays. Entre as quais estão falas corriqueiras entre vizinhos indígenas e não indígenas: “esse daí tem jeito de gay”. Entretanto, dentro desses espaços conflituosos que emanam julgamentos frente ao modo como os sujeitos/as/es identificam-se, a mira está sob apontaria para os indígenas potiguaras gays que não têm “trejeitos másculos”. Para Santos et al. (2021, p. 81), talvez o que incomoda a massa ‘normativa’ não é necessariamente o fato de um homem se sentir atraído por outro homem, e sim o fato de que, talvez, esse homem não aja ‘feito homem’.

Segundo Guacira Louro (2000), cada vez que: “quando uma figura de destaque assume, publicamente, sua condição de gay ou de lésbica também é frequente que seja vista como protagonizando uma fraude; como se esse sujeito tivesse induzido os demais a um erro, a um engano” (LOURO, 2000, p. 07). Pensando assim, se estabelece limites em que esse corpo possa vivenciar sua sexualidade. Usa-se o discurso vestido de preconceito de que: “é para que as pessoas não falem de você”, para manipular os trejeitos.

“A admissão de uma nova identidade sexual ou de uma nova identidade de gênero é considerada uma alteração essencial, uma alteração que atinge a ‘essência’ do sujeito” (LOURO, 2000, p. 07). Para a autora, esta “essência” do sujeito marca determinadas características que são definidoras dos sujeitos tidos que fogem dessas identidades, tornando-os “diferentes”. São essas particularidades dentro do quebra-cabeça que montamos as peças para formarmos o ser diferente, aquele que é exclusivo, que trilha outros caminhos, outras vivências, outras experiências; outras identidades sexuais.

A determinação de afirmar o poder se dá, sobretudo, através do processo de construção do binarismo heteronormativo no aldeamento, e procede nessa colonização o entendimento da dominação aos corpos “errantes”. Conforme Potiguara (2018), “esse tipo de violência e racismo e a migração dos povos indígenas de suas áreas tradicionais merecem estudos, pois essas situações não têm visibilidade no país, assim com a situação das mulheres indígenas que sofrem abuso, assédio, violência sexual [...]” (POTIGUARA, 2018, p. 29), sendo também, preciso os estudos de gêneros e sexualidades voltados para a “homossexualidade” dos povos indígenas.

“O simples fato de um indígena se assumir como ‘gay’ e ‘indígena’ significa um duplo ato de resistência, tanto do ponto de vista de sua sexualidade quanto de sua etnicidade [...]” (FERNANDES, 2017, p. 115). Essa duplicidade que o autor apresenta é de fato recorrente, todavia trazendo para o contexto dos indígenas Potiguaras as disparidades estruturais é afeito perante múltiplas formas, sejam elas: racismo, homofobia, discriminação racial e xenofobia. No contexto do aldeamento, a virilidade que fora construída historicamente é traço marcante nos corpos tidos como “ másculos”. Pierre Bourdieu (2002) aponta que

A virilidade, em seu aspecto ético mesmo, isto é, enquanto quiddidade do vir, virtus, questão de horna (nif), princípio da conservação e do aumento da honra, mantém-se indissociável, pelo menos tacitamente, da virilidade física, através, sobretudo, das provas de potência sexual – defloração da noiva, progenitura masculina abundante etc. – que são esperadas de um homem que seja realmente um homem (BOURDIEU, 2002, p. 10).

Nesse ínterim, a partir do momento em que um potiguara gay<sup>46</sup> transita nesse espaço do aldeamento, os apontamentos são mirados perante suas existências. A hierarquização do poder parte, em primeira instância, na construção do que seria uma família. Este corpo que não é viril é o causador de problemas; é o motivo de envergonhar o nome da patente familiar. Desvia, em especial, o modelo do potiguara valente. Isso

<sup>46</sup> A isto, devemos explicitar também que, o bombardeio de discriminações sobre o meu corpo é de fato “inferior” aos corpos de indígenas transexuais e transgêneros nas aldeias, quanto na sociedade de modo geral – por exemplo. O impacto que sofrem dessas violências é muito mais forte, com cargas de pontarias de ódio. É preciso ir para além da cisgeneridade.

reflete muito a cultura do preconceito que costura nossos corpos por gerações, modificando nossos trejeitos e maneiras de pensar e agir, uma vez que fugir dos moldes impostos pela sociedade patriarcal é caminhar contra a produção de identidades culturais e sociais (LOURO 2000), em conformidade de que:

Em nossa sociedade, a norma que se estabelece, historicamente, remete ao homem branco, heterossexual, de classe média urbana e cristão e essa passa a ser a referência que não precisa mais ser nomeada. Serão os "outros" sujeitos sociais que se tornarão "marcados", que se definirão e serão denominados a partir dessa referência. Desta forma, a mulher é representada como "o segundo sexo" e gays e lésbicas são descritos como desviantes da norma heterossexual (LOURO, 2000, p. 09).

Percebo que tanto na cidade quanto na aldeia é impregnado fortemente que os modos de se impor, vestir, calçar, pentear, gesticular, andar, falar e expressar caracterizam manifestações dessa “diferença” que cada sujeito/a/e possui dentro da aldeia e fora dela. De modo que, segundo o teólogo Ricardo Castro: “o plural “masculinidades” nos remete tanto às concepções variadas dos grupos étnicos da Amazônia indígena, como ao modo subjetivo de viver em cada contexto” (CASTRO, 2018, p. 57).

“Talvez o que incomoda a massa ‘normativa’ não é necessariamente o fato de um homem se sentir atraído por outro homem, e sim o fato de que, talvez, esse homem não aja ‘feito homem’” (SANTOS et al., 2021, p. 81). E não somente isso, se constrói os padrões de masculinidades que Castro (2018) descreve, para que a padronização seja o modelo ideal, aquele que deve ser seguido, haja vista que esse entendimento é perpetuado diante dos “padrões de masculinidade elaborado no arcabouço cultural de cada grupo e dentro de contextos históricos são úteis para estruturar a identidade do ser homem, oferecendo e modelando atitudes, modo de se comportar e até as emoções [...]” (CASTRO, 2018, p. 57).

Nesse entendimento, explora-se que ir contra esses mandamentos é ferir as “condutas corretas” de um potiguara. Claro, que não podemos generalizar, visto que em cada contexto são as variáveis socioculturais, portanto o enfoque a todo o momento aos Potiguaras por ser a etnia do autor deste trabalho. Então, vejamos que lidar com essa diferença no contexto da aldeia emerge outra discussão que parte do que se entende sobre masculinidade nesse meio, visto que a ocorrência dos apontamentos sobre os trejeitos e modos é tida como comuns em um ambiente hostil em que todo mundo é “macho”, logo precede a virilidade – é o fator da colonização sobre esses corpos – “progenitura masculina”, conforme Pierre Bourdieu (2002).

Desconstruir essas visões errôneas perante a idealização de que: “todo índio é preguiçoso” é mais que importante. Frisa-se que na memorização de masculinidade no espaço TI que se mostrar ser “homem” e não “vagabundo” é está na labuta precocemente, onde os meninos desde crianças estão na divisão do trabalho com os pais, tido que os homens são responsáveis pelo maior esforço físico, atuando na roça, plantando e colhendo em seus quintais; principalmente nas aldeias potiguaras em que a principal mercadoria cultivada é a mandioca, partindo das relações de gêneros.

Nas aldeias, observa-se que a patente familiar é formada pelo homem (marido) e pela mulher (esposa) e que essa configuração familiar é normalizada abarcando a idealização “correta” de uma união familiar, mas por outro lado, a (des)construção dessa



moralidade é tida como pecaminosa e errada dos caminhos “naturais”. Para o antropólogo Estevão Fernandes (2017, p. 15) “[...] é a imposição de um casamento hétero, com um casal formado por um par de genitálias diferentes que possa ter filhos devidamente batizados”.

Em face disso, a demarcação da heteronormatividade na sociedade impõe preceitos frente o que se espera de um modelo de família tradicional, fincadas por bases estruturais e históricas, como também no contexto do aldeamento, essa autodeterminação também; acarreta conflitos às novas possibilidades de se construir uma família que é nomeada como relações homoafetivas. Desse modo, “não há identidade possível fora do padrão de poder imposto ao longo do processo de colonização e, uma vez que tais relações de colonialidade persistem, perduram tais identidades” (FERNANDES, 2017, p. 209).

“As masculinidades colonizadas se destituem de seus próprios padrões culturais e religiosos para assumir os do colonizador: sua religião, sua compreensão de masculinidade, relações de poder com a mulher, com a natureza e com as diversidades de seu contexto” (CASTRO, 2018, p. 70). A isto, identificar-se enquanto gay nas aldeias, nos interiores ou sertões do Nordeste, por exemplo, são inúmeros os desafios que impossibilitam a existência digna, plena e segura desses sujeitos. Conquanto, os indígenas potiguaras são o alvo da pontaria dos preconceitos e discriminações, dado que os constrangimentos vivenciados se afloram nesses ambientes conservadores.

Em virtude de que permear a discussão indo para além das representatividades errôneas que o sujeito branco construiu, repleto de alusões, estereotípicos e fenótipos sobre as relações étnico-raciais, e sim, construir conhecimento acerca da saúde indígena, das sexualidades e diversidade; são caminhos contra todas as mazelas que conturbaram no apagamento do protagonismo nesses espaços, assim como o medo de afirmarem suas identidades, por exemplo.

Apesar disso, estamos avançando nessas discussões nas redes sociais (em passos lentos, mas memoráveis), com o surgimento de coletivos, a exemplo do Tibira<sup>47</sup>. Segundo Grada Kilomba (2019): “nós nos tornamos visíveis através do olhar e do vocabulário do sujeito branco que nos descreve: não são nossas palavras nem nossas vozes subjetivas impressas nas páginas das revistas, mas sim o que representamos fantasmagoricamente para a nação branca” (KILOMBA, 2019, p. 73). Por conseguinte, atuar nesse meio tecnológico é uma maneira de construir discursos de autenticidades de corpos indígenas LGBTQIAPN+, reverberando suas vozes, testemunhando o árduo combate da LGBTFOBIA, bem como tecendo uma nova história a partir de suas existências.

Sendo dessa maneira, parte de visões preconceituosas dos não indígenas aos povos originários ao afirmarem que esta população é preguiçosa devida à sua maneira de viver no Brasil. E claro, “o índio civilizado como um ideal era católico, monogâmico, bom pagador de tributos e incorporado ao sistema econômico e à mentalidade liberal – e, claro, heterossexual” (FERNANDES, 2017, p. 150). Aflora-se nesse cenário em que o processo da “aceitação” é dificilmente proposto, retirar-se da expressão “sair do armário” é um processo cauteloso e bastante doloroso, que acarreta inúmeras inseguranças enquanto sua existência, primordialmente, agrave ainda mais ao refletir sobre as violências simbólicas que sofrerá nestes espaços e, do quão sua orientação e

<sup>47</sup> Ver: <https://www.instagram.com/indigenaslgbtq/?hl=pt-br>.

sexualidade tornara-se sua identificação enquanto sujeitos/as/es LGBTQIAPN+ nesses ambientes conflituosos que são as aldeias, centros urbanos e a própria Academia.

“Consequentemente, exclui e afasta indígenas de seus povos, de suas aldeias e parentes, pois suas comunidades também foram invadidas por essas práticas excludentes das identidades de gênero que impõe a heterossexualização” (ALVES, 2021, p. 127). Essa imposição atua no exercício do controle sobre as identidades sexuais e dos trejeitos, uma vez que, para a autora, “muitos são os desafios para superar a descolonização do pensamento imposto pelo poder hegemônico [...]” (ALVES, 2021, p. 12). E são discursos cegos da própria construção de “heteronormatividade” em que a todo o momento está disciplinando a mentalidade dos potiguaras para haver interdições sobre os corpos tidos como importantes e não importantes, levando em conta de que nessa hierarquia os não inclusos são os LGBTQIAPN+.

Logo, estejamos esperançosos que indígenas LGBTQIAPN+, quanto os Potiguaras, Tabajaras, como também dos viveres dos sertões: os Tapuias, Kariris e Bultrins; e as diversas etnias do Brasil possam fazer de suas existências nos espaços acadêmicos – e para além do mesmo, levantar suas vozes, apresentando uma nova história. Uma nova escrita. Recontando a história através de nossas vozes que tradicionalmente encurraladas no silêncio, apagamento e exclusão, indo ao contraponto das construções colonizadoras. Afinal, como nos lembra Chimamanda Adichie (2019): “Muitas histórias importam. As histórias foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar. Elas podem despedaçar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade despedaçada” (ADICHIE, 2019, p. 32).

Mesmo relatando essa contextualização de tantos indígenas gays potiguaras e de outras etnias – por exemplo, que sofrem as diversas violências, vejo-me na espreita escrevendo sobre o meu viver como mais um indígena gay sendo alvo desse horrível preconceito. O processo de criar ruídos nas bases estruturais brancas e colonizadoras começa a partir do momento em que sujeitos/as/es silenciados/as/es historicamente e politicamente, estão reverberando nos espaços propriamente dominantes, tornando seus discursos de autenticidade para não nos esquecermos do passado-presente. Afinal, como Grada Kilomba (2019) enfoca: “a ideia de “esquecer” o passado torna-se, de fato, inatingível; pois cotidiana e abruptamente, como um choque alarmante, ficamos presas/os a cenas que evocam o passado, mas que, na verdade, são parte de um presente irracional” (KILOMBA, 2019, p. 213).

## 2.1 DE NÓS PARA VÓS

Começo afirmando que escrevo para mostrar que nós indígenas gays existimos. Escrevo sobre esse olhar de dentro – se auto escavando – botando de dentro para fora, às amarguras que é ser ora indígena LGBTQIAPN+. Escrevo sobre nós. Escrevo para aqueles/as que sequer não foram ouvidos, sobretudo silenciadas pelo processo colonizador, infelizmente sendo seus corpos ainda hoje, na atualidade, apresentados como estatísticas de mortes nos portais de notícias. Escrevo para tratar da história de corpos marginalizados ao longo dos séculos.

Nesse exercício de auto escavação, estou falando sobre nós – não brancos – indígenas LGBTQIAPN+, reverberando nosso pertencimento; de nós para nós. E também para vós. De nós que somos mortos/as a cada 24 horas no Brasil. De nós que

é invisibilizados/as/es até mesmo pela comunidade LGBTQIAPN+ que não levanta pautas sobre as relações étnico-raciais. De nós que sofremos preconceito, discriminação e às diversas violências físicas, verbais e psicológicas dentro da aldeia e fora dela. Assim, como Grada Kilomba (2015), estamos incrustados “numa história de silêncios impostos, de vozes torturadas, de línguas interrompidas por idiomas forçados e interrompidas falas, e eu estou rodeada por espaços brancos, onde dificilmente eu posso adentrar e permanecer. Então, por que eu escrevo?” (KILOMBA, 2015, online).

Quando o branco fala sobre nós – por nós – estereotipam nossos corpos, e ainda nos trás como seres místicos e inexistentes, como uma cultura distante do real, por exemplo. “E quando eu digo que os nossos textos, é..., ele tenta borrar essa imagem, nós não escrevemos pra adormecer os da casa-grande, pelo contrário, pra acordá-los dos seus sonos injustos” (EVARISTO, 2017, online). A isto, ecoam também às vozes daqueles que não puderam sequer ter a oportunidade de ocupar esse espaço de produção teórico-científico, todavia fazem de suas existências pilares de resistências nos diversos espaços sociais. Portanto, sabemos que: “sair disso é contrapor boa parte do senso-comum douto e a estrutura de poder da própria academia, contrapondo as clássicas divisões disciplinares e hierárquicas entre esses campos” (FERNANDES, 2017, p. 117).

Em concordância com a visão da pesquisadora Guacira Louro (2000), vê-se que

Os grupos sociais que ocupam as posições centrais, "normais" (de gênero, de sexualidade, de raça, de classe, de religião etc) têm possibilidade não apenas de representar a si mesmos, mas também de representar os outros. Eles falam por si e também falam pelos "outros" (e sobre os outros); apresentam como padrão sua própria estética, sua ética ou sua ciência e arrogam-se o direito de representar (pela negação ou pela subordinação) às manifestações dos demais grupos (LOURO, 2000, p. 09-10).

Evocamos aqui as vozes daqueles sujeitos/as/es que historicamente foram mortos, apedrejados/as/es, apontados/as/es, caçados/as/es, abusados/as/es, destrozado/as/es, apagados/as/es, silenciados/as/es, excluídos/as/es e, sobretudo; invisibilizados/as/es. Faço jus dessa produção não apenas para demonstrar a existência do meu corpo indígena, mas para trazer à tona a memória dos meus parentes que devido à desigualdade social impregnada no país, não podem estar transcrevendo suas histórias. “E essa escrevivência, ela vai partir, ela toma como mote de criação justamente a vivência. Ou a vivência do ponto de vista pessoal mesmo, ou a vivência do ponto de vista coletivo” (EVARISTO, 2017, online).

Ocupa-se aqui nesta escrita, o nós que assim como Tibira do Maranhão fora condenado à morte no século XVII, sendo também aqueles que são mortos todos os dias dentro das aldeias em pleno século XXI. A isto, que – nós e vós – não nos esqueçamos dos genocídios, a exemplo de: “Marçal Tupã-y, em 1983; ao caso dos 14 índios Tikuna assassinados, em 1988; ao caso do assassinato dos 16 índios Yanomami, em 1993 e ao caso do índio Galdino, do povo Pataxó, queimado em Brasília, um exemplo clássico de racismo urbano e violento, em 1997” (POTIGUARA, 2018, p. 44). Estejamos conscientes também das mortes de parentes<sup>48</sup> indígenas LGBTQIAPN+, cabendo

<sup>48</sup> Para Gersem Luciano (2006), o termo parente não significa que todos os índios sejam iguais e nem semelhantes. Significa apenas que compartilham de alguns interesses comuns, como os direitos coletivos,

lembrar-se do assassinato de Cleijomar Rodrigues Vasques, 16 anos, Indígena LGBTI+ do povo Guarani Kaiowá, que foi golpeado na cabeça até a morte, no dia 12 de Novembro de 2022, na Comunidade Indígena Limão Verde, no município de Amambai, Mato Grosso do Sul (APIB, 2022).

Desses infelizes episódios, gitemos: **Basta de Violências! Basta de LGBTFOBIA!** (APIB, 2022). Traçando a linha desses impasses, enquanto indígena potiguara assumidamente gay dentro das aldeias e fora dela, vejo-me no dever de ecoar nossas vozes. Não objetiva-se nesses olhares de dentro o exercício narcísico, nem tampouco mostrar-se um contador de história. Desejo com a escrita tecer em cada linha a existência de nós – indígenas LGBTQIAPN+ sejam aldeados e desaldeados devido aos contrastes sociais.

Esse texto ganhando estrutura e corpo, refleti sobre a partir de quais maneiras poderia começar esse exercício. Sendo assim, recordo-me do clássico “*dia do índio*” em 19 de Abril que sempre me assustou, até hoje mesmo enquanto professor. Pintavam-me, faziam-me rodopiar e fazer barulhos com a boca. Era assustador. Como pode? Eu, um potiguara de oito anos de idade, sentir-se indígena apenas em uma data “comemorativa” do ano? Conforme Luciano (2006, p. 34), dessa visão limitada e discriminatória, que pautou a relação entre índios e brancos no Brasil desde 1500, resultou uma série de ambiguidades e contradições ainda hoje presentes no imaginário da sociedade brasileira e dos próprios povos indígenas.

Retornando para a escola após quatorze anos vejo que nada mudou, sendo recebido com surpresas por ser o único professor indígena na escola. Enquanto criança, ao ganhar os livros didáticos era incansável folheá-los por completo. Passando por todas as páginas, observava algumas imagens de “índio” no “Descobrimento” (Invasão) do Brasil, mas não me identificava com as mesmas. Ao chegar à casa de minha avó, corria pra tomar banho de açude em pindobal, todavia, olhando meu reflexo nas águas, notava que o único traço que marcava “igual” eram os meus cabelos lisos. Mas cadê os olhos puxados? Cadê as pinturas? Cadê a oca? Eram indagações que iam surgindo em meu imaginário – sabendo que hoje a miscigenação é fruto da nossa colonização.

Os meus questionamentos se fazem presentes também nas experiências da nigeriana Chimamanda, diante de que: “Como eu só tinha lido livros nos quais os personagens eram estrangeiros tinha ficado convencida de que os livros, por sua natureza, precisavam ter estrangeiros e ser sobre coisas com as quais eu não podia me identificar” (ADICHIE, 2019, p. 13), e observamos do quanto que as histórias se repetem. Ademais, não me via representado, acolhido, nem tampouco respeitado na escola. O não-lugar sempre esteve impregnado na minha existência nesses espaços sociais de saberes, desde a escola à universidade, martela-se constantemente que esses lugares não me pertencem.

Mais do que pensar a presença dos índios na universidade, tomara que a presença de algumas pessoas desses povos originários possa implicar com os ambientes das universidades no Brasil, ao ponto de a ideia de universidade ser transformada por um pensamento crítico, acerca do que essa instituição privilegiada da sociedade ocidental elege como um lugar do pensamento culto, das ideias complexas e do planejamento que é devolvido, depois, para a

a história de colonização e a luta pela autonomia sociocultural de seus povos diante da sociedade global (LUCIANO, 2006, p. 31).



sociedade como uma espécie de norma para a boa existência de uma comunidade civilizada, contemporânea e que reproduz o sistema capitalista do mundo do trabalho (KRENAK, 2018, p. 14).

Não somente nas complexidades que a universidade reproduz, vejamos que minha avó – cabocla dona Marilene – sempre descreverá em nossas conversas os traços marcantes de virilidade e valentia do meu bisavô (pai dela). De modo que constrói no imaginário a masculinidade indígena – heterossexual, pois sempre fui visto como “diferente” nas aldeias: Três Rios e Ybykuara em Marcação, como também nas aldeias São Francisco e Camurupim na Baía da Traição-PB; ao visitar amigos e parentes, quanto nos centros urbanos (região litoral e brejo paraibano), principalmente na Academia. É o espanto ao perceberem que exista um corpo indígena transitando por dentro das salas de aula, criando curiosidades ao saberem que esse mesmo corpo potiguara também é dissidente, indo ao contraponto do que se espera dos potiguaras “ másculos ” – como vovó apresenta.

Através da participação de movimentos indígenas e estudantis, foi que comecei a construir discursos de autenticidade, se reconhecendo e afirmando enquanto potiguara gay. Anteriormente, enquanto criança negava a minha identidade para que não me vissem como inferior ou exótico – a vergonha é o resultado do estigma (POTIGUARA, 2018). Isso reflete a negação das expressões culturais que me foram ensinadas, é a vergonha, receio e medo de usar os adereços – cocares, colares, pinturas – para evitar ser motivo de chacota, como acontece, ainda hoje, em grande parte das escolas de centros urbanos a qual alunos/as/es indígenas sofrem esse tipo de racismo, como eu sofri.

Antes de afirmar que sou gay, me afirmo enquanto indígena, apesar de já saber que infelizmente viver plenamente a sexualidade no contexto do aldeamento potiguara é conflituoso e difícil, fincado pelas raízes de normatividade que fora impregnada em meus parentes, por exemplo. Segundo Estevão Fernandes (2017), “[...] vamos lhe ensinar a abrir mão da sua cultura, mas não vamos lhe acolher em nossa sociedade, pois, por mais que queiramos obrigá-lo a ser como nós, somos completamente diferentes”... (FERNANDES, 2017, p. 16). Ou seja, a partir do momento em que meu corpo visto como “desviante” e “menos originário”, atua nesse espaço científico, é um passo considerável para romper generalizações, combatendo os discursos colonizadores, atuando na edificação de repensar a história na perspectiva indígena.

Criam-se confusões quando me afirmo enquanto homem cis indígena gay nas aldeias e nas cidades. Ouço em conversas informais que nunca imaginaria que existisse um “índio gay”, e que essa “característica” me torna menos “originário”. São visões etnocêntricas, nos fragmentando ainda na imagem do índio selvagem e passivo de 1500. Rotulam-nos de preguiçosos, exóticos e inferiores, mas também na visão romântica de “que concebe o índio como ligado à natureza, protetor das florestas, ingênuo, pouco capaz ou incapaz de compreender o mundo branco com suas regras e valores” (LUCIANO, 2006, p. 35).

O fato é que essa construção parte da exclusão de nossos corpos em espaços sociais, como na mídia – por exemplo, não há representatividade de indígenas transexuais e transgêneros; repetindo a memória colonizadora sobre essas vivências e transvivências. Por observar essas exclusões que sofremos nos espaços de mídia, política, educação, saúde entre tantos outros, pude compreender que dissertar sobre



esses sujeitos/as/es indígenas LGBTQIAPN+ é um passo fundamental para mudanças na visibilidade no arcabouço científico, rompendo tabus que fora historicamente enraizados através da colonização das sexualidades (FERNANDES, 2017).

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para que se possa existir o respeito frente à diversidade no espaço TI e para além dele, é mais que necessária a existência de projetos voltados para diversidade de gênero e sexualidades indígenas, quanto às questões da saúde mental e violências, sejam abusos, preconceito, homofobia e discriminações. Dos poucos eventos (quase nunca) que ocorrem nas aldeias potiguaras propostos pelos órgãos superiores da Secretaria de Saúde Indígena (SESAI) e DSEI (Distrito Sanitário Especial Indígena), não há pautas voltadas para questões de sexualidades e ações preventivas.

Essa forte lacuna reproduz constantemente os olhares colonizadores sobre esses corpos. Coopera nesses espaços a construção de “heterossexualização indígena”, fruto do processo colonizador que Fernandes (2017) denomina. Graças aos crescimentos dos movimentos indígenas e coletivos de indígenas LGBTQIAPN+ nas redes sociais, quanto dentro do ambiente acadêmico, podemos observar em passos lentos, mas com grandes significados, o processo de engajamento e quebras de tabus sobre pautas que até então eram excluídas dos entornos de debates.

Não há como negar. A presença da fé cristã nos espaços das terras indígenas é um fator determinante para às transformações de visões, práticas e modos. Desde o processo de “conquista” no século XVI até agora no século XXI, apesar da roupagem ser outra, o discurso ainda parte do ideal catequizador: “aceite Jesus para se libertar”. Devido à colonização quase em todas as aldeias potiguaras estejam presente os estúbulos da igreja Protestante que acrescenta discursos de abandonar as práticas “pecaminosas”, “macumbeiras” para salvar-se dos males que atormentam os “filhos de Cristo”.

O Toré que é uma dança ritualística, momento à qual, liga os potiguaras com a ancestralidade (encantados da natureza), mas não somente isso é também a ocasião para vivenciar as tradições originárias, tendo em vista o apagamento dessas práticas culturais, torna-se infelizmente, momento também da reprodução do preconceito e de olhares discriminatórios. Apesar de toda a romantização que gira em torno dessas práticas, muitos potiguaras sequer respeitam, ou valorizam a tradição, fruto da colonização.

Diante dessas consequências, os corpos de indígenas potiguaras L(gay)BTQIAPN+ acabam evitando esse momento ímpar com suas ancestralidades para evitar ser motivo de apontamentos preconceituosos. Os apontam por estarem com colares mais colorido, por estarem com pinturas corporais mais “chamativas”, por usarem adereços definidos como “femininos”, ou seja, são inúmeras munções que aportam sobre suas vivências e transvivências. Não bastava esses enfrentamentos, ainda lidam com o racismo, LGBTFOBIA e xenofobia, entre tantas outras mazelas dos contrastes sociais em suas cidades e aldeias. Trata-se de bombardeamento a todo o momento, seja do preconceito com a região, cultura, saberes, sexualidade e discriminação étnica racial.

Portanto, faço dessa produção de saber, espaço para discutir sobre esses afeitos na Academia, apesar de compreender que as estruturas colonizadoras do binarismo, cisgênero e bases economicamente dominantes atuam cotidianamente nesses espaços

de institucionalização. Tendo em conta, de que “[...] a academia não é um espaço neutro nem tampouco simplesmente um espaço de conhecimento e sabedoria, de ciência e erudição, é também um espaço de v-i-o-l-ê-n-c-i-a” (KILOMBA, 2019, p. 51). Bem como, devemos reconhecer que se constrói nessa escrita o privilégio de estar nesse espaço educacional, ao contrário, de tantos e tantas que sequer têm uma base escolar, mas que fazem de suas memórias, resistências.

Direcionamos essa tentativa de considerações finais para aqueles/as que estão nas periferias, interiores, sertões, comunidades quilombolas, aldeias e no campo, a qual não puderam tecer suas histórias no arcabouço científico, nem tampouco vivenciar de maneira plena suas sexualidades, mas lutam por suas existências para além das bases erguidas em torno do acesso à educação. Sendo assim, não nos esqueçamos de que: “ontem, era crime ser homossexual. Hoje o crime é discriminar o homossexual” (MOTT, 1994, p. 13).

## REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Tradução: Júlia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. 64 p.

ALVES, Isabella Nara Costa. A colonização das sexualidades indígenas e a história da educação (sexual) no Brasil. **Web Revista Linguagem, Educação e Memória**, [S. l.], v.1 n.20, p. 10 –132, [s.d], 2021.

APIB OFICIAL. Jovem indígena LGBTI+ do povo Guarani Kaiowá é assassinado com golpes nas cabeça. Disponível em: <https://apiboficial.org/2022/11/25/jovem-indigena-lgbti-da-etnia-guarani-kaiowa-e-assassinado-com-golpes-nas-cabeca/>. Acesso em 04 de mar. 2023.

BOURDIEU, Pierre. **A Dominação Masculina**. Tradução: Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro, Editora: Bertrand Brasil, 2ª edição, 2002, 160p.

CASTRO, Ricardo Gonçalves. **Redimindo Masculinidades**: Representações e significados de masculinidades e violência na perspectiva de uma teologia pastoral Amazônica. p. 13-258. (Doutorado em Teologia), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Fevereiro de 2018.

EVARISTO, Conceição. Escritora Conceição Evaristo no Estação Plural (programa completo), Estação Plural, 2017. Disponível em: <https://tvbrasil.ebc.com.br/estacao-plural/2017/06/escritora-conceicao-evaristo-e-convidada-do-estacao-plural>. Acesso em 28 de mar. 2023.

FERNANDES, Estevão. O QUE A HOMOSSEXUALIDADE INDÍGENA PODE ENSINAR SOBRE COLONIALISMO – E COMO RESISTIR A ELE. **Somanlu**, [S. l.], n. 01, p. 104-118, jan./jun. 2017.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução: Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KILOMBA, Grada. “WHILE I WRITE”. Youtube, 2015. Disponível em: <https://youtu.be/UKUaOwfmA9w>. Acesso em 16 de mar. 2023.

KRENAK, Ailton. A presença indígena na universidade. **Maloca Revista de estudos indígenas**. Campinas, SP | n. 1 | v. 1 | pp. 9 - 16 | jul. - dez. de 2018

LOURO, Guacira Lopes. Pedagogia das Sexualidades. In: LOURO, Guacira Lopes (Orgs). **O Corpo Educado**. Belo Horizonte: Autêntica, 2ª edição, 2000. (p. 04-24).

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, (Coleção Educação Para Todos. Série Vias dos Saberes n. 1), 2006. Disponível em: [http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/indio\\_brasileiro.pdf](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/indio_brasileiro.pdf). Acesso em 20 de jan. 2023.

MOTT, Luiz. Etno-história da homossexualidade na América Latina. In: SEMINÁRIO - TALLER DE HISTÓRIA DE LAS MENTALIDADES Y LOS IMAGINARIOS, 1994, Bogotá. **Comunicação**. Bogotá: Universidad Javerina de Bogotá, p. 1-15, 1994.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, Metade Máscara**. Rio de Janeiro: Editora: Grumin, 2018.

SANTOS, E. E. F.; SANTOS, S. E. de B.; MELO, J. B.; SILVA, J. R. P. da. “Contra a maré”: um olhar para os modos de ser homem gay. **Revista Periódicus**, [S. l.], v. 2, n. 14, p. 79–102, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/31882>. Acesso em: 28 fev. 2023.

## MASCULINIDADES AMARELAS, REPRESENTAÇÕES E DISCURSOS: RASGAR OLHARES PARA AS PEDAGOGIAS PORNOGRÁFICAS

Samilo Takara<sup>49</sup>

**Resumo:** A proposta deste texto é problematizar os efeitos pedagógicos das representações de masculinidades amarelas nas pornografia gays. Desse modo, o problema de pesquisa que orienta esta discussão é: de que modo as representações de homens asiáticos nas pornografia gays educam as sexualidades? Essa provocação é discutida com embasamento nos estudos culturais, na baixa teoria, nas teorizações foucaultianas e nos estudos *queer*. Ampara-se metodologicamente em uma abordagem qualitativa e de perspectiva exploratória que utiliza de método bibliográfico e documental para analisar a produção discursiva sobre as masculinidades amarelas e analisar efeitos desses discursos na educação das sexualidades. A partir dos debates sobre as pedagogias pornográficas, amplia-se essa formulação com uma proposta inventiva de rasgar olhares, ou seja, de analisar por outras perspectivas as existências amarelas representadas nas produções audiovisuais e de desestabilizar estereótipos formulados que tratam os corpos e as subjetividades de masculinidades amarelas em posições de subserviência, emasculação, objetificação e desvinculam essas existências de posições atuantes e produtoras de sentidos nas pornografia. Desse modo, opta por materialidade a postagem de Hanry OnlyJapa, ator pornô, produtor de conteúdo adulto e que foi indicado para categorias em uma premiação europeia da área de audiovisuais adultos. Compreender os efeitos das pedagogias pornográficas na educação dos desejos e das subjetividades corrobora a discussão de uma outra interpretação da educação contemporânea ofertada pelos artefatos midiáticos e oferece leituras em diferentes perspectivas para problematizar a relação entre gênero, sexualidade, racialidades e pedagogias culturais.

**Palavras-chave:** Educação, Mídias, Estudos Culturais, Sexualidade.

## YELLOW MASCULINITIES, REPRESENTATIONS AND DISCOURSES: TORNED LOOKS AT PORNOGRAPHIC PEDAGOGIES

**Abstract:** The purpose of this text is to problematize the pedagogical effects of representations of yellow masculinities in gay pornography. Thus, the research problem that guides this discussion is: how do representations of Asian men in gay pornography educate sexualities? This provocation is discussed based on cultural studies, low theory, Foucauldian theorizations and queer studies. It is methodologically supported by a qualitative approach and an exploratory perspective that uses a bibliographic and documental method to analyze the discursive production on yellow masculinities and analyze the effects of these discourses on the education of sexualities. From the debates on pornographic pedagogies, this formulation is expanded with an inventive proposal to tear up looks, that is, to analyze from other perspectives the yellow existences represented in audiovisual productions and to destabilize formulated stereotypes that deal with the bodies and subjectivities of yellow masculinities in positions of subservience, emasculation, objectification and disconnect these existences from active positions that produce meanings in pornography. Thus, the post by Hanry OnlyJapa, porn actor, producer of adult content and who was nominated for categories in a European award in the area of adult audiovisuals, opts for materiality. Understanding the effects of pornographic pedagogies on the education of desires and subjectivities corroborates the discussion of another interpretation of contemporary education offered by media artifacts and offers readings from different perspectives to problematize the relationship between gender, sexuality, racialities and cultural pedagogies.

**Keywords:** Education, Media, Cultural Studies, Sexuality.

<sup>49</sup> Professor Adjunto no Departamento Acadêmico de Comunicação (DACOM) e Professor Permanente na linha de Formação Docente do Mestrado Acadêmico em Educação (PPGE/MEDUC/UNIR) - Campus José Ribeiro Filho

## 1. INTRODUÇÃO

Esta discussão é uma provocação inicial para problematizar as violências estruturais que são perpetuadas pelas perspectivas brancas, cisgêneras, masculinas e heterocentradas que localizam corpos e subjetividades não compreendidas pelas leituras como sujeitos e deslocam as existências que são situadas como negritudes, identidades originárias, pardas e amarelidades em diferentes estratégias de inferiorização.

A localização das masculinidades não-brancas não iguala as opressões e o racismo estrutural que é genocida e sustenta uma necropolítica contra corpos e subjetividades negras. Mbembe (2018) trata da necropolítica ao discutir sobre as dinâmicas políticas e tecnológicas que subjetivaram e localizaram existências em condições de quais vidas são dignas e quais são passíveis de morrer pela violência sistêmica que define as passíveis de luto (BUTLER, 2015).

O racismo que é praticado contra pessoas negras não está nas mesmas instâncias do que é a opressão e o massacre das comunidades dos povos originários – que sofreram e sofrem ataques incessantes aos seus modos de ser e estar no mundo – e as assimetrias que localizam os corpos amarelos nas sociedades brasileiras.

Assim, o foco deste texto é problematizar as táticas de localização e atribuição de sentidos e valores sobre corpos de homens amarelos na pornografia e as pedagogias midiáticas da sexualidade que são acionadas nas presenças e ausências dessas masculinidades nas telas que projetam uma noção de desejo em uma sociedade atravessada pela lógica farmacopornopolítica (PRECIADO, 2018; TAKARA, 2022).

Amparamos esta pesquisa nas perspectivas de um estudo qualitativo, de abordagem exploratória e utilizamos os métodos bibliográfico e documental para a discussão acerca das masculinidades amarelas representadas nas pornografias gays. No sentido de tentar contribuir com estas provocações, embasamo-nos nas perspectivas dos estudos culturais, da baixa teoria, da teoria *queer* e das problematizações foucaultianas acerca do discurso, do poder e da subjetivação dos corpos nas sociedades ocidentais.

Desse modo, são três as analíticas que destacamos para orientar esta discussão: as questões de gênero que localizam as masculinidades, as questões raciais que oportunizam o debate sobre as existências amarelas e as problematizações de sexualidades que oferecem leituras para pensarmos sobre as produções pornográficas. Os alinhavos entre esses campos conceituais amparam-se nas perspectivas das analíticas sobre as pedagogias midiáticas, ou seja, nos modos como as mídias educam corpos e subjetividades por meio das inscrições tecnológicas, culturais e sociais que produzem sentidos e significados nas malhas discursivas.

Assim, a questão que orienta este estudo é: de que modo as representações de homens asiáticos nas pornografias gays educam as sexualidades? Essa problematização indica como objetivo geral problematizar os efeitos pedagógicos das representações de masculinidades amarelas nas pornografias gays. Nessa perspectiva, apresentamos no texto uma discussão sobre masculinidades e suas lógicas de hegemonia e subalternidades, discutimos as representações constituídas pelos discursos discriminatórios sobre masculinidades amarelas e analisamos a representação



do ator pornô Hanry que se autodenomina como Hanry OnlyJapa em uma publicação no Twitter<sup>50</sup>.

Optamos por esta materialidade discursiva no intuito de problematizar um incômodo que vêm de diferentes perspectivas nas relações de gênero, raça e sexualidade. Ainda que problematizemos as homofobias e seus processos de localização de corpos e subjetividades, as masculinidades homossexuais ainda seguem vinculadas à uma posição de submissão e, as lógicas pornográficas ainda educam os corpos homossexuais a uma relação de passividade nas práticas e nas interações sexuais (KIMMEL, 1998, 2016).

Outro estudo é necessário para aprofundar esta temática a partir da evidência das quantidades e qualidades que os vídeos e materiais pornográficos utilizam para localizar os homens ativos nas representações pornográficas como heterossexuais ou, ainda, como é desejável uma postura lida socialmente como hetero e hegemônica de masculinidade na função de ativo nas práticas sexuais. Entretanto, esta discussão perpassa o texto, mas não é central nesta provocação. Destacamos a necessidade de outros estudos para avançar nesta analítica.

O ponto racial que coloca debates é que os corpos amarelos são lidos como emasculados em diferentes contornos da construção racista das lógicas de hegemonias da branquitude. Assim, em oposição aos homens negros, os homens asiáticos são destituídos de características de uma sexualidade entendida como exercício e localizados como assexualizados, desinteressantes ou, em outra chave, fetichizados nas posições de corpos a serem penetrados. Inclusive, essa característica é devido ao mito reforçado de que homens amarelos têm pênis pequenos e esta é outra oposição a leitura dos corpos de homens negros que são identificados como quem têm pênis grandes e são viris e hipersexuais.

Acerca dos atravessamentos das masculinidades, as leituras são complexas porque os homens amarelos são lidos como conservadores, organizados, disciplinados e inteligentes. Seus corpos e subjetividades são indicadas para funções intelectualizadas ou ainda para estereótipos e posições em lugares que trabalham com o comércio de frutas, de pasteis ou que estejam nas funções intelectuais como dentistas e gestores de informação e comunicação. Essa localização faz parte da diferença entre corpos amarelos e outras existências como as masculinidades negras e de povos originários. Os corpos amarelos não estão na mira de um projeto genocida e este é um privilégio que precisa ser destacado. Homens orientais são lidos como úteis para a lógica branca e a partir da perspectiva de uma leitura que identifica asiáticos como trabalhadores dedicados que não oferecem riscos a masculinidade branca hegemônica.

Esses são pontos que auxiliam para a localização da materialidade selecionada para a discussão empreendida neste texto: Hanry OnlyJapa é um descendente de orientais, de 24 anos, produtor de conteúdos adultos, ator pornô e identificado em diferentes postagens, comentários e por uma produtora que trabalha – a Meninos Online – como japa, japinha, japonês. Em sua conta no Twitter, em 28 de fevereiro de 2023, ele faz uma postagem pedindo votos para o prêmio *Grabbys Europe Nominations* para concorrer nas categorias: melhor ativo, melhor atleta, melhor *twink*, estrela pornô do ano, revelação do ano e criador de conteúdos do ano.

<sup>50</sup> A postagem realizada pelo ator está disponível no link:  
[https://twitter.com/TheOnlyJapax/status/1637557420623888385?t=AAvZ\\_jE0DsWfoJKedcCspw&s=19](https://twitter.com/TheOnlyJapax/status/1637557420623888385?t=AAvZ_jE0DsWfoJKedcCspw&s=19)

Em diferentes comentários por seguidores da página do ator, há menções de sua ascendência como “japa” e do orgulho de ter um “brasileiro” nessa premiação. Uma das lógicas da discriminação que localiza os corpos amarelos é a referência de que asiáticos e seus descendentes são denominados pela branquitude por países asiáticos: japoneses, chineses, coreano etc. O primeiro ponto da lógica colonialista que localiza corpos não brancos é a redução de diferentes povos, grupos, etnias e culturas a denominações das regiões. Negras e negros são lidos como descendentes de africanos, diferentes etnias, grupos, países e culturas são retiradas do discurso como referências possíveis, porque a branquitude lê o que não é Europa e Estados Unidos da América como semelhantes, mesmo que existem inúmeras diferenças. As inúmeras existências amarelas são reduzidas no Brasil ao termo japoneses.

A escolha da materialidade se dá pelas possibilidades analíticas que os discursos nos oferecem ao pensarmos os estereótipos das masculinidades amarelas em oposição a existência de um corpo que se identifica como amarelo, ator pornô e destaque em uma premiação europeia de melhor ativo, tendo em vista que diferentes problemáticas podem ser analisadas entre os estereótipos e os discursos que localizam as masculinidades homossexuais amarelas nas pornografias.

Desse modo, organizamos o texto em três seções: aspectos das masculinidades hegemônica e subalternas, raça, gênero e sexualidades orientam a primeira parte do texto. Na sequência problematizamos as pedagogias midiáticas, as leituras culturais e as condições das produções farmacopornopolíticas e, por fim, analisamos a publicação de *Harry OnlyJapa* e os diálogos e comentários que constituem uma localização de um corpo amarelo na produção pornográfica contemporânea e os efeitos pedagógicos dos discursos acionados.

## 2. DESENVOLVIMENTO

No intuito de subsidiar as discussões empreendidas, apresentamos os conceitos que são das perspectivas teóricas assinaladas no início do texto. Problematizar os efeitos pedagógicos dos artefatos midiáticos é uma perspectiva que pode ser ancorada em diferentes vertentes teórico-políticas. Neste texto, assumimos as perspectivas dos Estudos Culturais em diálogo com a baixa teoria, a teoria *queer* e as teorizações foucaultianas. Essas articulações são possíveis, tendo em vista que os Estudos Culturais se localizam como uma vertente teórico-política que “[...] os Estudos Culturais são um processo, uma espécie de alquimia para produzir conhecimento útil: qualquer tentativa de codificá-los pode paralisar suas reações” (JOHNSON, 2006, p. 10).

Nelson, Treichler e Grossberg (2013, p. 8-9) explicam que esta alquimia aproveita de diferentes campos e teorias desenvolvidas no final do Século XX e no início do Século XXI: “[...] desde o marxismo e o feminismo até a psicanálise, o pós-estruturalismo e o pós-modernismo”. Ainda que não haja uma definição única, Johnson (2006, p. 19-20) localiza os Estudos Culturais como “[...] uma tradição intelectual e política; ou em suas relações com as disciplinas acadêmicas; ou em termos de paradigmas teóricos; ou, ainda, por seus objetos característicos de estudo (JOHNSON, 2006, p. 19-20).

Assim, esse processo de bricolagem, tal como discutem Nelson, Treichler e Grossberg (2013) oportunizam uma leitura antidisciplinar e que mobiliza diferentes saberes e conhecimentos. Nesta perspectiva, as articulações possíveis com outras

leituras e interpretações teóricas são coordenadas nas potencialidades desta leitura que oferecem condições para pensarmos as subjetividades e os corpos na cultura.

[...] os Estudos Culturais dizem respeito às formas históricas da consciência ou da subjetividade, ou às formas históricas da consciência ou da subjetividade, ou às formas subjetivas pelas quais nós vivemos ou, ainda, em uma síntese bastante perigosa, talvez uma redução, os Estudos Culturais dizem respeito ao lado subjetivo das relações sociais. Estas definições adotam algumas das abstrações simples de Marx, mas também as utilizam de acordo com sua ressonância contemporânea. Penso na consciência, em primeiro lugar, no sentido que ela aparece em **A ideologia alemã**. (JOHNSON, 2006, p. 25).

Assim, é possível retomarmos as contribuições de Hall (2003) para analisarmos os efeitos culturais que produzem as identidades e os sentidos. Desse modo, articular com a baixa teoria e a analítica empreendida por Halberstam (2020) em sua estratégia para sair de sistematizações binárias que localizam experiências em leituras de oposição. O autor explica que:

A baixa teoria tenta localizar todos os **espaços entre** que nos protegem para não sermos capturados pelos anzóis da hegemonia e golpeados pelos arpões da sedução das lojas de presentes. Mas também restabelece a relação com a possibilidade de que alternativas habitam as águas lúgubres de uma esfera contraintuitiva, com frequência sombria e negativa, da crítica e da recusa (HALBERSTAM, 2020, p. 20, grifos do autor).

Articulamos, desse modo, as inscrições dos Estudos Culturais e da baixa teoria para pensar os discursos que são engendrados nas pornografias que retratam masculinidades amarelas para problematizar os efeitos pedagógicos que localizam esses sujeitos. Por discurso, compreendemos conceitualmente a partir da leitura foucaultiana como resultado e produção das relações de saber e poder que localizam, orientam, conduzem e constituem modos de ser e agir no mundo.

Como processo e prática de significação, as mídias circulam discursos que não surgem espontaneamente ou são localizadas como expressões únicas e singulares. Na ordem do discurso, podemos compreender que a sexualidade é também resultado desses sistemas de significação, bem como as identidades que são produzidas nas consistências das relações de poder e que subjagam corpos e orientam subjetividades a partir do par produção/coerção. Assim, todo discurso – e o de sexualidade pode ser tomado na analítica de Foucault (1988) – é atravessado por uma dinâmica repressiva e produtiva que conduz uma leitura do que foi historicamente ganhando consistência de verdade e sendo reverberado e as rarefações que vão se dando nas relações de saber/poder.

Discursivas, culturais, subjetivas e comunitárias, as sexualidades e seus discursos são orientados por pedagogias que ensinam o que se compreende de determinado modo como naturalizado e os modos como os desvios constituem lógicas de significação. Pedagogicamente, as subjetividades são orientadas e corpos são localizados nos sistemas de representação que são acionados nas relações. Assim, a

pornografia é um dos sistemas de significação que participa desses processos de subjetivação das sexualidades e apresentam narrativas de gênero, racialidades e sexualidades que estão situadas nos discursos que constituem e são resultados das relações culturais.

## 2.1 MASCULINIDADES AMARELAS: RELAÇÕES ENTRE GÊNERO, RAÇAS E SEXUALIDADES

São múltiplas as possibilidades de abordagem para problematizar a representação de homens amarelos homossexuais na pornografia. Optamos por iniciar pela perspectiva dos estudos de gênero, problematizando as constituições das masculinidades como uma oportunidade de problematizar os efeitos que localizam as identidades de homens no intuito de explicitar que diferente do que se concebe como uma naturalização das práticas masculinas, as masculinidades seriam complexas, plurais e performativas, para alinhar análises ancoradas nos estudos *queer*.

Kimmel (2016, p. 99) explica que essas noções de homem em uma cultura estão vinculadas às “[...] definições em oposição aos grupos considerados como os *outros* – as minorias raciais, as minorias sexuais e, sobretudo, as mulheres” (KIMMEL, 2016, p. 99). Em outra discussão, sobre a produção hegemônica e subalterna das masculinidades, o autor explica que parte dessa discussão está vinculada ao privilégio da invisibilidade.

A invisibilidade é um privilégio em dois sentidos – tanto descrevendo as relações de poder que são mantidas pela própria dinâmica da invisibilidade, quanto no sentido de privilégio como um luxo. É um luxo que somente pessoas brancas em nossa sociedade não pensem sobre raça a cada minuto de suas vidas. É um luxo que somente homens em nossa sociedade façam de conta que o gênero não importa (KIMMEL, 1998, p. 106).

Esta leitura é o que nos permite analisar que pensar as dinâmicas das discriminações inicia por reconhecermos as diferenças e assimetrias que a branquitude colonialista inscreve sobre diferentes corpos. É necessário discutir que as subalternidades e suas possibilidades de existência se dão de formas diferentes no genocídio contra comunidades negras e de povos originários e a discriminação e os processos de objetificação que vivem as pessoas amarelas. É recente historicamente uma articulação que reconhece corpos amarelos como racializados, porque os privilégios que atravessam o mito da minoria modelo e as táticas que localizam as pessoas asiáticas como o perigo amarelo não desapareceram nas dinâmicas que são engendradas pela branquitude colonialista.

Essa problematização articula-se ao movimento misógino, sexista e machista que localiza os corpos e as subjetividades lidas como masculinas que são privilegiados em relação às outras existências que não estejam na representação das masculinidades, brancas, cisgêneras, heterossexuais e que sejam abastadas economicamente. A oposição que Kimmel (1998, p. 116) expressa nitidamente é que a subalternidade das

masculinidades está inscrita em figuras que representam os outros da masculinidade, assim: “[a]s mulheres emasculam os homens representando o lar, a vida doméstica, a obrigação familiar, assim como uma carnalidade insaciável. Os homens gays são bichinhas passivas e efeminadas assim como são sexualmente insaciáveis e predatórios” (KIMMEL, 1998, p. 116).

As contribuições dos movimentos feministas e das perspectivas dos estudos de gênero para problematizar a localização da masculinidade hegemônica, também desestabilizou as dinâmicas que as diferentes possibilidades de existência localizavam como possíveis. É um exemplo marcante a contribuição das discussões que as intelectuais feministas fizeram para os Estudos Culturais e, ao mesmo tempo, a nitidez que Hall (2003) compreende como o enfrentamento das perspectivas de gênero mudaram chaves de olhares progressistas como desejavam os estudos culturais.

Dada a importância crescente no trabalho intelectual feminista bem como dos primórdios do movimento feminista no início da década de 70, muitos de nós no Centro – na maioria homens, é claro – pensamos que fosse o momento de introduzir trabalho feminista de qualidade nos estudos culturais. E tentamos realmente atraí-lo, importá-lo, fazendo boas propostas a intelectuais feministas de peso. Como seria de esperar, muitas das mulheres nos estudos culturais não estavam interessadas neste projeto “magnânimo”. Abríamos a porta aos estudos feministas, como bons homens transformados. E, mesmo assim, quando o feminismo arrombou a janela, todas as resistências, por mais insuspeitas que fossem, vieram à tona – o poder patriarcal plenamente instalado, que acreditara ter-se desautorizado a si próprio. [...] E, todavia, quando se chegava à questão da leitura curricular... Foi precisamente aí que descobri a natureza sexuada do poder. Muito, mas muito tempo depois de conseguir pronunciar essas palavras, confrontei-me com a realidade do profundo discernimento foucaultiano quanto à reciprocidade individual do conhecimento e do poder. Falar de abrir mão do poder é uma experiência radicalmente diferente de ser silenciado. Eis aqui outra forma de pensar, outra metáfora para a teoria: **o modo como o feminismo rompeu e interrompeu os estudos culturais** (HALL, 2003, 197, grifos meus).

A honestidade do autor em encarar que as discussões sobre os feminismos e os estudos de gênero são desconfortáveis mesmo para leituras que se autodenominam progressistas é uma contribuição para problematizarmos que as dimensões sobre as dinâmicas das masculinidades são resultado de múltiplas interpretações e precisam envolver questões de racialidades, localidades, políticas e identidades que são constituídas nas culturas e nos discursos.

É este desconforto que nos auxilia a pensarmos a complexidade das relações das masculinidades em problematizar as homossexualidades como constituições de identidades masculinas. Assim, as ações homofóbicas mostram a necessidade de fortalecer uma imagem de hegemonia e poder que deve garantir distância das figuras hegemônicas das representações de homens com qualquer experiência, vivência, gestual ou desejos homossexuais.



A homofobia é um princípio organizador central de nossas definições culturais de masculinidade. A homofobia é mais do que um medo irracional de homens gays, mais do que o medo de que possamos ser percebidos como gay [...] A homofobia é um medo que outros homens nos desmascarem nos emascularem, e revelem a nós próprios e ao mundo que não conseguimos estar à altura, que não somos homens de verdade. Temos medo de deixar os outros homens enxergarem esse medo. [...] Nosso medo é o medo de humilhação. Sentimos vergonha de ter medo (KIMMEL, 2016, p. 112).

Assim, as masculinidades subalternas – raciais e desviantes das expressões de sexualidade e de gênero que são centradas em um ideal do homem hegemônico – existem em outras direções e possibilitam problematizarmos diferentes sentidos. Okabayashi (2019) e Baltar e Katsuo (2022) discutem os corpos amarelos na pornografia gay e analisam as discussões sobre as interrelações entre masculinidades, sexualidades e corpos amarelos. Na análise desenvolvida por Okabayashi (2019, p. 7), corpos de homens amarelos nas dinâmicas de desejo e desejabilidade nas comunidades gay são localizadas entre “da total rejeição e a da fetichização”.

No caso específico de homens cisgêneros amarelos, tais processos [de racialização] se colocam de forma a construir o estereótipo de que esses corpos são emasculados – em outras palavras, que são isentos de masculinidade, tendo como referência a branca ocidental. Nesse contexto, é importante destacar dois processos de construção de estereótipos ao longo do século XX que, a despeito de singularidades conjunturais em localidades específicas, se espalharam ao longo do século XX: a criação do mito da minoria modelo (WU, 2014) e o imaginário orientalista (SAID, 2018 *apud* BALTAR, KATSUO, 2022, p. 164-165).

As discussões empreendidas localizam os corpos asiáticos, desse modo, em oposição as representações de corpos negros nas produções pornográficas. Enquanto a branquitude localiza os corpos brancos como “neutros”, pela análise feita por Okabayashi (2019), os corpos negro e amarelo são postos em extremos opostos. Esse movimento de localização dos homens cisgêneros amarelos localizou uma posição de emasculação em relação às masculinidades brancas. Baltar e Katsuo (2022, p. 167) explicam que os processos como o mito da minoria modelo localizaram as existências de homens cisgêneros amarelos na leitura de “politicamente inofensivos e não se impõem, representando-se muitas vezes como nerd desajustados se opondo às características de um herói branco desejável e masculino”.

Amarelidades em corpos masculinos são registros dos processos sociais e políticos que localizaram determinadas existências que vão ser lidas como subalternas e subservientes aos sistemas de representação e significação. Os materiais pornográficos têm representado existências para lógicas de subjetivação e objetivação que produzem uma localização para as experiências de pessoas que são inscritas pelos atravessamentos raciais.

## 2.2 PEDAGOGIAS CULTURAIS E ATRAVESSAMENTOS MIDIÁTICOS: AS PEDAGOGIAS PORNOGRÁFICAS

As mídias são artefatos contemporâneos que educam os modos de ser, estar e agir no mundo. Esses ensinamentos são constituídos por diferentes conhecimentos, saberes, práticas e procedimentos que formulam representações que nos conduzem, orientam e inscrevem nos corpos e nas subjetividades contemporâneas. A perspectiva de que “[...] a mídia institui uma ética pedagógica através da linguagem dos seus produtos” (WAGNER; SOMMER, 2007, p. 3) permite compreendermos a educação das sexualidades e, desse modo, uma inscrição que formula as relações como uma conduta que orienta e produz sentidos sobre o mundo e sobre as subjetividades a partir dos dispositivos midiáticos.

Mas o que é um dispositivo? Em primeiro lugar, é uma espécie de novelo ou meada, um conjunto multilinear. É composto por linhas de natureza diferente e essas linhas do dispositivo não abarcam nem delimitam sistemas homogêneos por sua própria conta (o objeto, o sujeito, a linguagem), mas seguem direções diferentes, formam processos sempre em desequilíbrio, e essas linhas tanto se aproximam como se afastam uma das outras. Cada está quebrada e submetida a variações de direção (bifurcada, enforquilhada), submetida a derivações. Os objetos visíveis, as enunciações formuláveis, as forças em exercício, os sujeitos numa determinada posição, são como que vetores ou tensores. Dessa maneira, as três grandes instâncias que Foucault distingue sucessivamente (Saber, Poder e Subjetividade) não possuem, de modo definitivo, contornos definitivos; são antes cadeias de variáveis relacionadas entre si (DELEUZE, 1990, p. 155).

As mídias como dispositivos funcionam como um processo de produção de pedagogias culturais, que como explicam Wagner e Sommer (2007, p. 2), seriam aquelas que “[...] nos ensinam determinadas formas de ser, de se ver, de pensar e agir sobre as coisas e sobre os outros”. Desse modo, poderíamos retomar o conceito de dispositivo na compreensão dada por Agamben (2005, p.13):

[...] chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o panóptico, as escolas, as confissões, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc, cuja conexão com o poder é em um certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – porque não – a linguagem mesma, que é talvez o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem dar-se conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar

Assim, as pedagogias culturais que são produzidas em dispositivos pedagógicos – como as mídias e outros artefatos que educam os corpos e as subjetividades contemporâneas – capturam e conduzem as ações, os gestos e as significações. Chamamos de pedagogias midiáticas os conhecimentos e ensinamentos que são constituídos e que produzem os artefatos que mediam as relações de comunicação, orientam, conduzem e ensinam as pessoas. Desse modo, ao pensarmos nas pedagogias midiáticas que atravessam as sexualidades, as pedagogias pornográficas são um tipo, uma qualidade ou uma elaboração entre os conteúdos e as formas das mídias que educam corpos e sexualidades acerca das noções de desejo e de prazer (TAKARA, 2022).

Esses conhecimentos que inscrevem os corpos e orientam as práticas, os significados e as relações são constituídos por representações, valores, perspectivas e orientações das mídias. Os corpos amarelos ocupam papéis estereotipados em diferentes produções audiovisuais. Suas representações são atravessadas por preconceitos que localizam essas existências em figuras exóticas, intelectualizadas, fetichizadas e jocosas.

Ao problematizarmos as pedagogias pornográficas, vemos que a leitura de masculinidades lidas como subalternas e ocupando a lógica de fetiche que é imposta aos corpos racializados para compor e sustentar a lógica de normalidade dos corpos brancos, homens cis gays amarelos são produzidos pela pornografia por meio de pressupostos que são alinhados as noções de um corpo emasculado, submisso e que é capturado na lógica em posição distante da produção destes conteúdos que apresentam corpos negros.

Kimmel (1998, 2016) localiza essas masculinidades subalternas na lógica homofóbica que impele sobre essas existências uma noção de subserviência aos corpos brancos. Além dessas perspectivas, diferentes pessoas amarelas são atravessadas por uma lógica estética branca, europeia e/ou estadunidense em que os corpos racializados são significados e valorados em uma posição de inferioridade e lidos como corpos para consumo e/ou o descarte.

É comum para pessoas amarelas ter suas existências atravessadas por falas discriminatórias que são significadas na lógica racial branca como piadas e/ou brincadeiras que se referem aos olhos, aos formatos e desenhos dos corpos de orientais em uma posição que localiza essas existências em uma estética estranha, exótica, curiosa, feia, monstruosa e/ou fetichizada, como uma objetificação que formula a ideia de se envolver sexual e/ou afetivamente com uma pessoa amarela posicionando essa existência de forma estereotipada em uma posição de objeto.

Cabelo, formato do rosto, do corpo e as representações de seriedade, intelectualidade, subserviência e os olhos são características que são lidas em uma cultura branca como marcas que expressam o exotismo das existências amarelas. Olhos rasgados é uma das inúmeras referências que as pessoas orientais e/ou suas descendentes já ouviram como uma marca corporal. É nesta chave que este texto propõe a perversão que é feita no próximo tópico como uma possibilidade de profanação do estereótipo e de discutir a complexidade das narrativas que atravessam os campos de gênero, sexualidade, raça e etnia que produzem representações sobre orientais na pornografia.

### 2.3 UM OBJETO PARA RASGAR OLHARES: OUTRAS LEITURAS DAS PEDAGOGIAS PORNOGRÁFICAS

Ao invés de evocar os olhos rasgados como uma característica pejorativa que é utilizada para localizar aspectos fenotípicos de orientais e seus descendentes, propomos ao trabalho de rasgar olhares. Esse exercício analítico se vale das discussões realizadas por Okabayashi (2019), Baltar e Katsuo (2022), Kimmel (1998, 2016), Halberstam (2020) e Takara (2022) como uma tentativa de reconhecer o estereótipo racializado que é expresso nas representações de corpos amarelos e destituir um lugar de significação único. Rasgar olhares no sentido de provocar o desconforto com existências outras e representações dissidentes das normas que localizam existências amarelas em diferentes perspectivas.

Optamos por essa leitura e selecionamos uma materialidade com a intencionalidade de instabilizar as categorias prontas. Ao invés de optar por um procedimento metodológico de seleção de corpos orientais representados nas plataformas de produtos pornográficos, optamos por trazer a publicação do Twitter de um ator/produtor de conteúdo adulto que é identificado e se identifica como amarelo, Hanry OnlyJapa. O ator foi indicado para um prêmio europeu de produção audiovisual pornográfica para as seguintes categorias: melhor ativo, melhor atleta, melhor *twink*, estrela pornô do ano, revelação do ano e criador de conteúdos do ano.

Sublinhamos que as posições ativo, atleta e estrela pornô não parecem se adequar a visão estereotipada que localiza os corpos amarelos no audiovisual – e, principalmente, na pornografia – como lugares que são ocupados por essas existências. Desse modo, trazer essa perspectiva para o diálogo acerca da produção de pedagogias culturais que educam corpos e subjetividades e problematizar os ensinamentos que são constituídos e produzem as relações e representações acerca de corpos amarelos parecem desestabilizadas.

Aproveitamo-nos das ações empreendidas por Halberstam (2020, p. 45) em que ele afirma que procura “[...] provocar, chatear, incomodar, irritar e divertir; estou atrás de projetos pequenos, micropolíticas, palpites, caprichos, desejos” (HALBERSTAM, 2020, p. 45). Em sua proposição por uma baixa teoria, o autor nos fornece uma “[...] espécie de modelo teórico que voa fora do alcance do radar, que é formulada a partir de textos e exemplos excêntricos e que se recusa a confirmar as hierarquias do saber que mantém o *alto* em alta teoria” (HALBERSTAM, 2020, p. 39).

Queremos um movimento de incômodo como o autor nos ensina. Ao invés de ocidentalizar os olhos como se promete em cirurgias estéticas para pessoas orientais na promessa de uma beleza branca, eurocentrada e capitalística, queremos rasgar os olhares, amarelá-los, fazer possível que essas existências não estejam no lugar que sempre foram atribuídas pela branquidade em uma posição de subserviência a lógica dessa dinâmica racial que atua de forma genocida contra pessoas negras e que utiliza das existências amarelas com uma posição de trabalhadoras/es submissas/os ao sistema.

Dialogar com esse evento da indicação de um ator pornô e produtor de conteúdos adultos que é significado e se reconhece como “japa” já é uma dissidência da localização de corpos amarelos e suas subjetividades no imaginário social, que como explica

Okabayashi (2019) estão entre o desprezo e a fetichização nas lógicas das comunidades gays. Ainda que fetichizadas, as pessoas amarelas não são compreendidas pela imaginação branca como pessoas sexuais ou que poderiam estar no mercado de produtos audiovisuais pornográficos.

Além dessa perspectiva, Baltar e Katsuo (2022) tratam de como essa localização dos corpos amarelos gera a significação de homens amarelos gays em uma posição emasculada – lida como menos viril e que seria passivo, submisso e pelo estereótipo estaria a disposição de um homem branco. Ao verificarmos que uma das categorias que Hanry OnlyJapa é indicado é a de melhor ativo, temos uma posição desconfortável para essa leitura preconceituosa e estereotipada. Assim, problematizar essa representação nos gera um outro modo de pensar o incômodo.

“Aberto” aqui significa questionador, aberto a resultados imprevisíveis, não fixo em uma teleologia, incerto, adaptável, mutável, flexível e ajustável. Uma pedagogia “aberta”, no espírito de Rancière e Freire, também se desassocia de métodos prescritivos, lógicas fixas e epistemes, e nos orienta na direção de um saber da solução de problemas ou visões sociais de justiça radical (HALBERSTAM, 2020, p. 40).

Ter outras representações e diferentes posições nas produções audiovisuais permite também que diferentes corpos e subjetividades localizem possibilidades outras de ser e estar no mundo. As pedagogias pornográficas atravessam as dimensões de sexualidade e desejo, porque são artefatos que orientam, produzem, instigam e indicam modos de incitar e excitar as relações afetivas e/ou sexuais. Um corpo amarelo como ativo, produtor de conteúdos adultos e ator pornô não finaliza os debates sobre as discriminações que a branquitude realiza contra corpos racializados, mas a incomoda. Rasgar o olhar é uma outra forma de pensar também que representações são usadas para capturar e ensinar sobre que estéticas e existências são dignas de desejo.

Pessoas amarelas em outras posições de representações não encerram a fetichização e a necessidade de problematizarmos os estereótipos que reproduzem posições de subalternidade para corpos racializados em uma lógica de consumo que a branquitude localiza para outras existências. Entretanto, posições que destoam da lógica que hegemônica nos auxiliam a abrir brechas, rasgar olhares e destituir posições que são lidas como únicas ou as preferenciais.

A publicação, em 19 de março de 2023, feita por Hanry OnlyJapa apresenta uma chamada para votação das categorias em que ele está indicado. Solicita das/os seguidoras/es dele um mutirão de votos e apresenta as categorias em que ele está concorrendo. Abaixo, após o link para a votação há uma foto do ator com uma regata branca do estúdio Meninos Online e com o pênis ereto. Diferente do estereótipo, o ator tem um tamanho que parece superior a ideia do pênis pequeno atribuído para asiáticos pelo discurso preconceituoso.

Hanry tem os cabelos pretos, cortados com os lados raspados e que remete a uma estética da masculinidade contemporânea, olhos que marcam a ascendência oriental e um corpo magro e definido. Pelas redes sociais, vemos que o ator tem 24 anos e atualmente mora fora do Brasil. Entre os comentários, várias são as comemorações que indicam o fato de que é um orgulho ter um brasileiro competindo nas categorias do



prêmio. Entretanto, tanto Hanry quanto a empresa e em outras postagens temos os comentários de seguidoras/es que retomam a referência racial amarela do “japa”, “japinha” que fazem referência à uma ascendência japonesa.

As referências aos corpos amarelos não colocam posições de sexualidade como potência criativa e produtiva a não ser na posição de fetichização dessas existências. Outras referências, inclusive na pornografia, também acionam outras formas de compreender o desejo como ensinado nas sociedades contemporâneas pelos artefatos midiáticos.

Os estereótipos não deixam de existir e não são simplesmente aceitos ou rejeitados, mas problematizar as pedagogias midiáticas – e seus efeitos pedagógicos – que ensinam sobre que existências, corpos e representações devem ser desejados e quais são as formas de ser e agir que são desinteressantes – desloca e ao mesmo tempo, abre espaços para problematizações. Ainda que existam complexos problemas na pornografia como uma produção capitalista que alimenta uma lógica de consumo de imagens e faça a manutenção de uma dimensão de violência e exploração dos corpos, outras existências representadas também destituem objetificações e discriminações.

“Baixa teoria talvez seja o nome de uma forma contra-hegemônica de teorizar, a teorização de alternativas dentro de uma zona não disciplinar de produção de conhecimento” (HALBERSTAM, 2020, p. 41). As pedagogias pornográficas estariam entre esses objetos que são de interesse das discussões das baixas teorias e dos estudos culturais, tal como explica Johnson (2006). Analisar esses artefatos e suas produções e acionamentos de pedagogias que educam corpos e subjetividades a localizarem referências de gênero, de racialidade, de expressão e de produção de sentidos, pode auxiliar para que problematizemos os efeitos que essas produções têm na vida contemporânea e nas complexidades das relações que envolvem desejo e sexualidades.

As imagens midiáticas que atravessam e educam os corpos e as subjetividades estão presentes em diferentes espaços da vida. Os discursos que são acionados e os modos como o consumo afeta os corpos e as subjetividades são variáveis, múltiplos e possibilitam reflexões acerca das maneiras como esses elementos ensinam posições de sujeito, produzem referências e localizam existências por meio de suas políticas que ainda são inscritas em leituras estruturalmente machistas, sexistas, racistas e LGBTfóbicas.

O olhar educa e é educado pelas imagens. Produzir percepções, sensações e perceber a excitação das imagens publicitárias e pornográficas são modos de perceber como sujeitos que os entrelaçamentos entre prazer e visualidade provocam percepções estéticas do mundo. Estética como forma de apreciação e também como forma de tessitura (TAKARA, 2022, p. 17).

Em busca de outras alternativas, rasgar olhares é também uma forma de abrir mão das leituras centradas na branquidade. Conhecer referências mais complexas de pessoas amarelas, retirar estereótipos de um centro de simplificação da complexidade das existências e das possibilidades de ser e agir no mundo. Entender que a sexualidade deriva para diferentes campos e problematizar os efeitos pedagógicos que localizam existências amarelas – assim como as representações de homens gays amarelos nas

pornografias – entre o abjeto e o fetiche (OKABAYASHI, 2019; BALTAR, KATSUO, 2022).

Posições sexuais como ativo, passivo e versátil são fluidas. Hanry aparece em diferentes papéis nas produções que realiza para seu site privado e para os filmes da produtora em que atua. A lógica de uma expectativa de medidas e formatos corporais como são localizados os homens amarelos como passivos e de pênis pequeno são fabulações do estereótipo discriminatório produzido pela branquidade na manutenção de uma relação que localiza homens amarelos em uma dimensão de subservientes e que não colocam em risco a masculinidade branca entendida como naturalizada e que alimenta o medo de homens negros que são hipersexualizados pelo mesmo mercado midiático pornográfico.

Em outras direções, rasgar olhares é também conceber que as racialidades precisam ser consideradas nos campos dos afetos e dos desejos. Problematizar como são colonizadas as expectativas acerca das identidades e expressões de gênero e dos papéis, funções e posições sexuais por meio de estereótipos reproduzidos por uma dinâmica racista e discriminatória.

Pessoas amarelas na pornografia, bem como outras existências que são racializadas pela lógica da branquidade, homens negros, homens de povos originários, homens árabes que são produzidos em diferentes dinâmicas de interpretação de uma posição fixa de masculinidade geram desconfortos se saem da lógica do fetiche e passam a povoar diferentes produções e posições. Hanry OnlyJapa é representado pelo discurso da produtora e pelas/os seguidoras/es no Twitter como um brasileiro representando na premiação, ao mesmo tempo, diferentes referências para uma identificação dos traços amarelos é acionada quando interessa para o consumo.

Dubiedade e ambivalência que nos interessam em uma baixa teoria para sairmos da lógica de que todos os corpos racializados são fetichizados do mesmo modo ou rejeitados em mesma perspectiva. Essa materialidade quebra estereótipos que são fixados para as masculinidades amarelas, entretanto, não problematiza que características físicas, sociais, políticas, econômicas, estéticas e éticas não deveriam estar orientadas pelo preconceito que estereotipa corpos, mas nas possibilidades múltiplas e complexas das existências representadas nas produções audiovisuais.

### 3. CONCLUSÃO

A discussão empreendida tem como problema de pesquisa: de que modo a presença de homens asiáticos nas pornografias gays educam as sexualidades? Deslocados por esse questionamento, o objetivo deste estudo é: problematizar os efeitos pedagógicos das representações de masculinidades amarelas nas pornografias gays. Consideramos que a presença desses corpos e subjetividades contribuem para um movimento de complexidade dos estereótipos atribuídos pela discriminação racial que localiza homens amarelos em posições como emasculado, rejeitado ou fetichizado e que ocupa posições de subserviência e passividade em relação a uma cultura sexual centrada na expectativa da branquidade.

Assim, amparados pelas perspectivas dos estudos culturais, da baixa teoria, das teorizações foucaultianas e dos estudos *queer*, compreendemos que são necessárias discussões que ampliem a analítica de como diferentes representações destituem a ideia do estereótipo e ensinam que outras possibilidades de existência e posições-de-sujeito

constituem também uma outra forma de interpretar as dinâmicas de desejo que são alimentadas pela produção pornográfica.

São necessárias diferentes pesquisas e estudos que façam outras provocações para essa relação entre educação, cultura, mídia, sexualidade, raça e pornografia. É relevante discutirmos como as narrativas hegemônicas dos estereótipos da branquidade são alimentadas com diferentes sujeitos que se posicionam em acordo com as normas. Assim, entendemos a necessidade de se estudar produções pornográficas em que homens amarelos sejam passivos, afeminados, emasculados, delicados, intelectualizados e tenham pênis pequenos.

Também é relevante que possamos estudar as narrativas pornográficas que produzem outros lugares e que destituem esse estereótipo do lugar de naturalização que o pensamento colonial branco localiza as identidades e masculinidades amarelas. Outras discussões e atravessamentos são necessárias como a ideia de homens amarelos assumindo a posição de ativos, mesmo quando são lidos com pênis pequeno ou, ainda, quando homens amarelos têm pênis grande, mas ocupam uma posição passiva.

É relevante também que problematizemos a produção pornográfica racializada e busquemos outras formas de representações de histórias e cenas sexuais que não se localizem em estereótipos racistas e discriminatórios. Existirem diferentes expressões de gênero e sexualidade, diferentes posições para diferentes corpos lidos como racializados e outras formas de prazer que saiam de uma lógica de atividade/passividade como oposição e complementação das performances sexuais também são necessárias.

Assim, compreendemos que este exercício conceitual proposto de rasgar olhares é necessário para as produções pornográficas na tentativa de buscarmos conhecer os estereótipos e suas desarticulações de também nas possibilidades de aprendemos que as masculinidades amarelas podem ocupar diferentes lugares, posições, performances e representações sem estarem sob o julgo da branquidade que lastra, localiza e orienta uma sexualidade centrada em uma perspectiva eurocentrada.

Também são necessários e relevantes estudos que abram possibilidades para interpretarmos diferentes existências que ocupam as posições identitárias de gênero e sexualidade em outras produções audiovisuais para compreendermos como este dispositivo é alimentado e sustenta uma leitura estereotipada de corpos amarelos. Outras formas de ser amarelo e diferentes questões para problematizar uma sociedade centrada na branquitude corroboram a uma outra estética.

São necessárias pesquisas sobre a produção pornográfica realizada por pessoas racializadas, com outras identidades de gênero e em diferentes posições das lógicas da cis-hetero-norma para verificarmos atravessamentos, reinterpretações, desestabilizações de outras narrativas ao retirar pessoas racializadas do olhar da branquidade. Rasgar olhares precisa ser uma ação para compreendermos o efeito da naturalização da branquitude sobre corpos amarelos, mas também é um trabalho de localizar a dimensão das amarelitudes em um papel de enfrentamento ativo ao racismo e na tarefa de desestruturar estereótipos e agir em uma dimensão antirracista que possibilite compreender os corpos e as subjetividades em diferentes posições de desejo, de prazer e de sexualidades como expressões que produzem outras formas de ser no mundo. Rasgar olhares para desestereotipar corpos e subjetividades é uma tarefa cotidiana e as sexualidades precisam sentir também isso.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? Trad. Nilcéia Valdati. **Outra travessia**. Ilha de Santa Catarina, 2005 (9-16).
- BALTAR, Mariana; KATSUO, Hugo. O corpo amarelo e a imagem pornográfica. In: SANTANA, Léa Menezes de; SOUZA, Luana; CASTRO, Thais Faria (Orgs.). **Discussões feministas sobre pornografia**. Salvador/BA: Devires, 2022. (161-174).
- BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**: Quando a vida é passível de luto? Trad. Sérgio Tadeu Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. 1. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- DELEUZE, Gilles. O que é um dispositivo?
- DELEUZE, Gilles. ¿Que és un dispositivo? In: Michel Foucault, filósofo. Barcelona: Gedisa, 1990, pp. 155-161. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <<http://escolanomade.org/pensadores-textos-e-videos/deleuze-gilles/o-que-e-um-dispositivo>>. Acesso em: 13/11/2013.
- FISCHER, Rosa Maria Bueno. Mídia e Educação da mulher: Uma discussão teórica sobre modos de enunciar o feminino na TV. **Estudos Feministas**. n. 2. 2001. Acesso em: 24 de abril de 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v9n2/8642.pdf>. (586-599).
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos IX**: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- HALBERSTAM, Jack. **A arte queer do fracasso**. Trad. Bhuvi Libanio. Recife: CEPE, 2020.
- HALL, Stuart. **Da Diáspora**: Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte/MG: Editora UFMG, 2003.
- JOHNSON, Richard. O que é, afinal, Estudos Culturais? In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). **O que é, afinal, Estudos Culturais?** 3. ed. 1. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. (7-131).
- KIMMEL, Michael S. A Produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas. **Horizontes Antropológicos**. Ano 4. n. 9. Porto Alegre/RS, 1998. p.103-117.
- KIMMEL, Michael Scott. Masculinidade como homofobia. Medo, vergonha e silêncio na construção de identidade de gênero. **Equatorial**. v. 3, n. 04. 2016. (97-124). Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/download/14910/pdf/>. Acesso em: 27 mar. 2023.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- NELSON, Cary; TREICHLER, Paula A.; GROSSBERG, Lawrence. Estudos Culturais: uma introdução. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Alienígenas na sala de aula** – uma introdução aos estudos culturais em educação. 11. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2013. (7-37).
- OKABAYASHI, Hugo Katsuo Othuki. **Pornografia gay e racismo**: a representação e o consumo do corpo amarelo na pornografia gay ocidental. Monografia (Cinema & Audiovisual). Universidade Federal Fluminense, 2019.
- PRECIADO, Paul. **Testo Junkie**. Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2018.

PRECIADO, Paul B. **Pornotopia**: PLAYBOY e a invenção da sexualidade multimídia. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: N-1 edições, 2020.

TAKARA, Samilo. **Pedagogias Pornográficas**: sexualidades e representações midiáticas. Porto Velho: EDUFRO, 2022.

WAGNER, Irmo; SOMMER, Luis Henrique. **Mídias e Pedagogias culturais**. ULBRA, 2007. Disponível em: <http://guaiba.ulbra.br/seminario/eventos/2007/artigos/pedagogia/262.pdf>. Acesso em: 30/03/2014.



## O HOMEM NÃO BRANCO E A POSSIBILIDADE DA MANUTENÇÃO DA BRANCURA COMO PARADIGMA

Rodrigo Pedro Casteleira<sup>51</sup>

**Resumo:** Parece assentado e lugar comum usar a expressão 'não branco' para referir-se a alguém fora da categoria de branco, contudo, urge problematizar tanto ela como seus desdobramentos. Assim, o presente trabalho objetiva discutir a questão da expressão somada a outras utilizadas socialmente no Brasil como, por exemplo, moreno, especificamente voltadas para o homem. O conceito de homem vale-se do trabalho de Souza (2009) que, entre outras coisas, discute a masculinidade, contemporaneidade e o 'novo homem' em um trânsito entre os universos binários, embora o enfoque de nossa argumentação seja mais a questão de racialidade do que das masculinidades. Para isso, a discussão esteia-se na abordagem de método sócio-histórico da formação do Estado Brasileiro, especificamente em autorias que discorreram sobre a formação do povo brasileiro e a presença negra nesse mesmo processo, tais como Gilberto Freyre (1966), Guerreiro Ramos (1995), Guimarães (2001), Hasenbalg (1996) e Oracy Nogueira (2006). Dentre essas autorias, os escritos freyreanos e suas reverberações ajudaram a gestar, também, não apenas o mito da democracia racial, mas a categoria de morenidade. É na esteira dela, junto da noção de homens que se reconhecem como não brancos, o mote para analisar esse enunciado, ou melhor, um desenunciado. Ademais, a desenunciação, um exercício dentro do enunciado com vias para os apagamentos das camadas que envolvem e caracterizam um sujeito, na perspectiva trazida por Casteleira e Maio (2021), serve como chave analítica para questionar se o termo não branco não seria um esforço de apagamento da negritude de um sujeito ao tempo em que evidencia a manutenção do branco demarcado como paradigma, herança fornecida pelo sistema de colonização português.

**Palavras-chave:** não branco, desenunciação, moreno.

## EL HOMBRE NO BLANCO Y LA POSIBILIDAD DE MANTENER LA BLANCURA COMO PARADIGMA

**Abstract:** Parece asentado y lugar común utilizar la expresión 'no blanco' para referirse a alguien fuera de la categoría blanca, sin embargo, urge problematizar tanto ésta como sus desarrollos. Así, el presente trabajo tiene como objetivo discutir la cuestión de la expresión añadida a otras socialmente utilizadas en Brasil, como, por ejemplo, moreno, específicamente dirigida a los hombres. El concepto de hombre se inspira en el trabajo de Souza (2009) quien, entre otras cosas, discute la masculinidad, la contemporaneidad y el 'hombre nuevo' en un tránsito entre universos binarios, aunque el foco de nuestro argumento es más sobre la cuestión de la racialidad que masculinidades. Para ello, la discusión se basa en el abordaje del método sociohistórico de la formación del Estado brasileño, específicamente en autores que hablaron sobre la formación del pueblo brasileño y la presencia negra en ese mismo proceso, como Gilberto Freyre (1966), Guerreiro Ramos (1995), Guimarães (2001), Hasenbalg (1996) y Oracy Nogueira (2006). Entre estas autorías, los escritos de Freyre y sus reverberaciones también ayudaron a generar no solo el mito de la democracia racial, sino la categoría de lo moreno. Es en su estela, junto con la noción de hombres que se reconocen como no blancos, el lema para analizar esta declaración, o más bien, una no anunciada. Además, el descargo de responsabilidad, un ejercicio dentro del enunciado con formas de borrar las capas que envuelven y caracterizan a un sujeto, en la perspectiva aportada por Casteleira y Maio (2021), sirve como clave analítica para cuestionar si el término non-white no sería ser un esfuerzo desde borrar la negrura de un sujeto hasta el momento en que se destaca el mantenimiento del blanco demarcado como paradigma, herencia provista por el sistema de colonización portugués.

**Keywords:** no blanco, desenunciación, moreno.

<sup>51</sup> Doutor em Educação pela Universidade Estadual de Maringá (2018). Atualmente é professor da Universidade Federal de Rondônia, no Departamento Acadêmico de Ciências da Educação, campus de Vilhena.

## 1. INTRODUÇÃO

A pretensa provocação aqui versa sobre a possibilidade de que a alcunha de homem não branco (NB) acabe por ser utilizada deliberadamente por alguns homens de modo a permitir um trânsito menos racializado, pensando aqui no caso brasileiro, tanto sob a ótica do preconceito de marca, discutida por Oracy Nogueira (2006), como pela patologia social do branco, com Guerreiro Ramos (1995), somadas à posição de desenunciação (CASTELEIRA; MAIO, 2021). Objetivo não apontar qualquer resposta para a questão, mas promover uma breve digressão histórica desde Gilberto Freyre (1966) para discutir um pouco sobre a noção de sujeito moreno (talvez também um NB), e como essa morenidade pode representar um limiar nessa fronteira do embaçamento de determinadas identidades que não se reconhecem como amarela, branca, indígena ou negra.

Utilizo a categoria homem sob um recorte do cotidiano ao mesmo tempo em que vinculo aos estudos de gênero para não limitar-me apenas ao universo cis, ou seja, homem como um sujeito que participa de um autorreconhecimento dadas as questões culturais, econômicas, sociais e corporais, para citar algumas. Karen Giffin (2005) e Souza (2009) desenham de modo pontual a inserção dos homens nos estudos de gênero, herdada dos movimentos feministas, e chamam a atenção para a necessidade de avançar mais nesses estudos, a fim de superar o paradigma de explicação evolutiva das diferenças culturais “entre homens e mulheres e da constatação abstrata da construção social das relações de gênero, para as investigar como elementos da política econômica atual, implicadas numa dinâmica global de dominação de nações e classes sociais e de mercantilização da vida” (GIFFIN, 2005, p. 56). As autorias concordam acerca das modificações das noções de masculinidades ao longo da história, contudo, é Souza (2009) quem discute o caso brasileiro e o emergir de um “novo homem” dotado de outros padrões de comportamento social, de novas aquisições de valores somadas à flexibilidade das representações do feminino e masculino. A especificidade do homem NB, no entanto, carece de mais problematização para discutirmos algumas implicações dessa categoria.

De início, vale apontar que Gilberto Freyre, ao inventariar o Brasil, o fez também construindo possíveis arquétipos do que seriam as pessoas encontradas pelo território, desenhando posições hierárquicas, escrutinando a dualidade entre o rural e urbano, apontando os modos de homens e modas de mulheres. Soma-se a isso, a marca da racialidade. Embora atribuído a ele o uso do termo democracia racial, conforme Guimarães (2001), em 1952 Charles Wagley já havia a utilizado e propagado pelo ocidente. Não por acaso, a ideia era a de que o Brasil “era uma sociedade sem “linha de cor”, ou seja, uma sociedade sem barreiras legais que impedissem a ascensão social de pessoas de cor a cargos oficiais ou a posições de riqueza ou prestígio” (GUIMARÃES, 2001, p. 02).

Esse paradigma gesta um arcabouço mítico, ainda nas palavras de Guimarães (2001), de existência de uma sociedade livre de preconceitos e/ou discriminações raciais. O paraíso tropical conhecido pela Europa e Estados Unidos seria uma espécie de oásis sem coloração em que qualquer pessoa ascenderia socialmente, indiferente de sua melanina ou ancestralidade. No entanto, nesse mesmo paraíso ficcionado como sem uma linearidade de cor, temos os apontamentos de Oracy Nogueira (2006, p. 292) sobre com um preconceito fenotípico opera, ao que ele chama de preconceito de marca. Este,

por sua vez, refere-se ao “preconceito de raça se exerce em relação à aparência, isto é, quando toma por pretexto para as suas manifestações os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, o sotaque [...]”.

O paradoxo de o Brasil ser um país sem ‘linha de cor’ ao mesmo tempo em que é racista parecer seguir até o momento. Talvez em decorrência de um processo de desenunciação das cores da população brasileira é que essa ideia tenha sido propagada, ainda que as cores existam e reflitam questões pungentes no cotidiano. Pensemos no seguinte caso hipotético: ‘um homem negro é visto na rua fazendo atividades físicas na orla de alguma praia’. Esse homem é negro. Esse negro é homem. Enuncio duas posições identitárias para me referir a ele. Todavia, se o enunciado fosse: ‘um homem não branco é visto na rua fazendo atividades físicas na orla de alguma praia’, não infiro uma posicionalidade racializada para pensar sobre esse mesmo homem. Parece uma solução pretenciosa para caminharmos para condutas menos ancoradas na racialidade ao mesmo tempo de uma também pretensa universalidade, afinal, seria apenas um homem, e nada mais. Não obstante, o homem universal já não fora anunciado como branco?

Ao pensar no caminho, talvez mais acadêmico do que de materialidade da realidade, de uma posição de NB, penso em estruturas desenunciativas, capazes de despregar as camadas da interseccionalidade desse homem negro, por exemplo e, para não citar sua negritude, citaria sua não brancura. A desenunciação faria “parte do jogo comunicativo dos dispositivos de modo a elaborar e ecoar saberes sobre os corpos-enunciados não aceitos” (CASTELEIRA; MAIO, 2021, p. 06), como os corpos-enunciados de homens negros. Resta investigar se a categoria de homem NB faria parte de uma estrutura de desenunciação do fenótipo do sujeito e quais possíveis desdobramentos.

## 2. NÃO BRANCO COMO POSSÍVEL ARTEFATO DESENUNCIATIVO

Antes de problematizar um pouco sobre o homem NB, neste caso mais pensando dentro do conjunto de negritude, gostaria de discutir o termo *moreno*, ainda propagado socialmente no Brasil. Pertinente resgatar, conduzido pela escrita de Guerreiro Ramos (1995), a historicidade dos estudos antropológicos e sociológicos brasileiros tentando apontar as problemáticas investigativas sobre o negro. O autor traça essa historicidade cindida em três correntes.

A primeira sob o postulado crítico-assimilativa da formação de uma teoria capaz de delinear o modelo étnico brasileiro, ao mesmo tempo em que conduziram suas pesquisas para que o negro não fosse exotificado. Nela encontram-se Sylvio Romero (1851-1914), Euclides da Cunha (1866-1909), Alberto Torres (1865-1917) e Oliveira Viana (1883-1951).

A segunda corrente, gestada por Nina Rodrigues (1862-1906) e sequenciada por Arthur Ramos (1903-1949), Gilberto Freyre (1900-1987) e seus seguidores, o negro passa a ser um tema, daí sua característica de corrente ‘monográfica’. Nesta corrente a preocupação era a de narrar o presente do sujeito negro no passado, quase em um sentido estático de mirada para o objeto de pesquisa. A terceira corrente, e mais recente, está imbricada na própria existência do Teatro Experimental do Negro, criado por Abdias Nascimento (1914-2011) somado ao movimento de discutir, de modo amadurecido, as ideias construídas dentro das agremiações, associações e grupos de pessoas negras.

Seu início remonta o século XVIII, em Minas Gerais, na figura do africano Chico Reis, que “organizou um movimento para alforriar negros escravos” (GUERREIRO RAMOS, 1995, p. 30), mas podemos citar Joaquim Nabuco (1849-1910) e Álvaro Bomilcar (1874-1957), embora brancos, como participantes intelectuais alinhados a essa nova posição.

Esse breve recorte talvez sirva para compreendermos o (des)compasso dos processos formativos e investigativos da negritude no Brasil dentro de uma perspectiva científica para cunhar a identidade, ou mesmo explicá-la. Par e passo, também nos ajuda a problematizar a questão da afeição à europeização atrelada à investigação do negro, uma vez que os ditames culturais desde antes da República eram oriundos do Ocidente, especificamente do chamado Velho Mundo.

A superioridade prática e material da cultura ocidental face às culturas não europeias promove, nestas últimas, manifestações patológicas. Existe uma patologia cultural que consiste, precisamente, sobretudo no campo da estética social, na adoção pelos indivíduos de uma determinada sociedade de um padrão estético exógeno, não induzido diretamente da circunstância natural e historicamente vivida. É, por exemplo, esse fenômeno patológico o responsável pela ambivalência de certos nativos na avaliação estética. O desejo de ser branco afeta, fortemente, os nativos governados por europeus (GUERREIRO RAMOS, 1995, p. 24).

A afetação causada pelo processo de colonização, indicada pelo pesquisador como padrão estético exógeno, implica na propagação endêmica de distorção especular de si, no caso dos colonizados. O fenótipo indígena, primeiro, choca-se no branco, posteriormente o negro. A brancura, munida de uma ciência ocidental, de uma escrita sagrada e de pólvora, opera na conquista do território não apenas físico, mas também, de subjetividades. O negro europeizado, nessa empreitada, passa a odiar qualquer referencial aproximativo de sua própria racialidade forjando uma lente psicológica de estética europeia como referência “ao brasileiro de cor como ao claro” (GUEIRREIRO RAMOS, 1995, p. 25). Esse brasileiro claro, costumeiramente alcunhado de moreno, parece servir como mote para pensarmos os riscos do NB e, para tanto, retomo Freyre (1966), pois penso que ele sintetiza sobremaneira, e infelizmente, esse paradigma.

Esse termo, conduzido também pela escrita científica de Gilberto Freyre (1966), parece refletir uma mítica ideia de pessoas ancoradas entre as zonas raciais, fruto de processos miscigenados das mais variadas combinações. Ele pode conduzir à ideia de que a totalidade brasileira fosse fruto exclusivo da fusão romântica de pessoas indígenas, negras e caucasianas, o que já representa um perigo histórico tamanho apagamento étnicorracial ou epistemicídio (SANTOS, 1998). Dos produtos possíveis, resultantes dos cruzamentos também possíveis entre as três ‘raças’ listadas, cunhou-se o ‘moreno’, segundo esse mesmo autor.

Não é difícil entender por que, no Brasil, o emprego, atualmente muito flexível ou elástico, da palavra moreno veio a ser um dos eventos semântico-sociológicos que mais caracterizaram o desenvolvimento da América Portuguesa como de uma sociedade cuja composição multirracial cada vez mais vem a ser aquilo que um inventor de neologismos talvez se atrevesse a descrever como meta-racial. Isto é,

uma sociedade na qual em vez da preocupação sociológica com a caracterização minuciosa de tipos intermediários ou de matizes entre branco e preto, branco e vermelho, branco e amarelo, a tendência é, ou começa a ser, para aqueles que, sendo membros da sociedade ou comunidade brasileira, não são completamente brancos, ou completamente pretos, ou completamente vermelhos, ou completamente amarelos, de serem descritos, ou de considerarem-se a si mesmos quase sem discriminação, como "morenos" (FREYRE, 1966, p. 14).

Parece haver, nas análises de Freyre (1966), uma manifestação bio-sócio-semântica de produção de novos sujeitos apartados das purezas raciais. O homem moreno, nosso alvo aqui de discussão, passaria a se reconhecer “quase sem discriminação” na categoria de morenidade por falta de um referencial de si mais próximo à completude de uma racialidade negra, por exemplo. Se, como defende o autor, todas as pessoas fora de um espectro de pureza de raça se reconhecessem como morenas, e se isso, penso eu, se seguisse até o presente – conjecturando a hipótese de uma constante interracialidade entre as pessoas no Brasil –, hoje teríamos um contingente esmagador dessa categoria, aliás, ela seria uma categoria social, política, cultural etc., o que não parece ser o caso.

Via de regra, tanto o branco evita ser aproximado fenotipicamente ao homem de cor, nas reflexões de Oracy Nogueira (2006), como o próprio negro envolto por uma patologia cultural e estética de alhures em Europa, segundo Guerreiro Ramos (1995). O desejo de ser branco conduz à afetação dos “nativos governados pelos europeus” (GUERREIRO RAMOS, 1995, p. 24), próximo do que Fanon, conforme sintetiza Faustino (2017, p. 127), afirma quanto à racialização da autopercepção humana. Esse movimento de branqueamento, à esteira dos projetos de colonização espanhola e portuguesa, não por acaso, é compreendido como um projeto nacional nos países da América Latina ao mesmo tempo em que propicia a ascensão de homens menos pigmentados ou não brancos.

O branqueamento, como projeto nacional dos países da região, configurou-se claramente no final do século XIX. Contudo, seus fundamentos mais longínquos podem ser encontrados no funcionamento dos sistemas coloniais português e espanhol. Nesses sistemas, caracterizados pela ausência de distinções raciais dicotômicas e regras de hipodescendência racial, foi possível a um certo número de não brancos a ascensão paulatina em uma sociedade altamente hierárquica e pigmentocrática. O primeiro degrau dessa longa trajetória era sair da condição de escravo mediante alforria ou fuga; o último, só plausível para uns poucos mestiços claros, consistia em ter aceitação no seio do grupo branco dominante. Fora do Brasil, e a partir de 1795, foi possível tornar-se legalmente branco por meio de *cédulas de gracias ai sacar*, vendidas pela Coroa espanhola (HASENBALG, 1996, p. 236, grifo do autor).

Notemos o recorte supracitado de Hasenbalg (1996) quanto a quais corpos conseguiram mobilidade social nos séculos XVIII e XIX. Tal mobilidade revela a tônica do paradigma do fenótipo caucasiano, ensejada pela aversão do seu extremo oposto, o negro, mas também poderia ser o indígena. O autor aponta a existência de uma prática de parte da população negra ou mestiça estar rendida ao espectro de branco, orquestrando a dissimulação de seus traços e/ou origens negroides com a finalidade de passabilidade não branca ou de apagamento da historicidade vinculada a uma ancestralidade negra. Mas, talvez, o mais emblemático seja localizar que essas



discussões todas estão mais no campo sociológico do que biológico, implicando em uma fragmentação das identidades raciais que, por sua vez, se relaciona com as “dificuldades notadas na construção de identidades coletivas baseadas no critério racial e o baixo grau de politização do conflito racial nos países da região” (HASENBALG, 1996, p. 237).

No caso brasileiro, especificamente, o próprio Estado encampou orientações de democracia racial e subsidiou o desenho oficial da identidade por décadas. Embora Hasenbalg (1996) aponte para um movimento crescente de investigações científicas mais honestas sobre a questão da negritude no Brasil, ele também chama a atenção para “o fascínio e a atração de muitos brancos por manifestações da cultura negra os leva a participar dessas práticas culturais (escolas de samba, carnaval, pagode, capoeira, umbanda e candomblé, para citar apenas algumas dessas práticas)” (HASENBALG, 1996, p. 242).

Esse fascínio, a meu ver, reflete a segurança da branquitude em transitar pelas culturas todas sem ser aproximada de seu oposto. Somo a isso, de modo especulativo por ausências epistemológicas para um posicionamento mais contundente, como parte dessa mesma branquitude pode invocar uma não branquitude de si atrelada mais a uma perspectiva biológica (consanguinidade de bisavós, avós etc.) do que pelo fenótipo, abrindo precedente, inclusive, para esses sujeitos se reconhecerem como NB.

Sinteticamente, poderíamos pensar em um paradoxo, ou desserviço, gerado pela propagação da categoria de pessoas não brancas, como já discutido, no campo das identidades. A partir daqui, provoço a repensar esse mesmo termo no campo da linguagem sob a leitura de uma desenunciação (CASTELEIRA; MAIO, 2021). Grosso modo, a desenunciação foi um termo utilizado por Ouellet (2002) para discutir apagamentos propositais no campo científico e que Casteleira e Maio (2021) retomam como modo de problematizar questões identitárias. Não está longe das discussões foucaultianas quanto ao enunciado, tanto que a desenunciação poderia ser enquadrada como parte enunciativa, haja visto que desenunciar é partícipe de um conjunto ou série nada neutros (FOUCAULT, 2008).

Se de um lado o enunciar diz sobre, desenunciar intenta apagar o máximo possível das camadas interseccionadas de um sujeito, por exemplo, deixando apenas uma espécie de núcleo ‘duro’. Configura-se como jogo possível para o sujeito que se desenuncia e para os demais sujeitos, ou instituições, que desenunciam alguém.

A desenunciação seria um desnudamento tácito dentro e partindo dos sistemas todos, mas podem partir de si ou de outrem. A pessoa pode desenunciar-se de modo estratégico a fins diversos: sobrevivência, empregabilidade, sexualidades etc., objetivando deixar um núcleo palatável ao sistema englobante (CASTELEIRA; MAIO, 2021, p. 06).

Firmado isso, aproximo a desenunciação à racialidade no que tange ao movimento de dizer-se ou ser anunciado como NB. Embora pareça uma articulação de sobrevivência para determinadas pessoas, ela pode ocultar axiomas pungentes no campo da identidade coletiva.

Se é uma estratégia quando um homem negro se desenuncia, parece óbvio que ele o faria na tentativa de ocultar sua cor para deixar palatável sua existência, mas a população negra é o outro absoluto da população branca (RIBEIRO; FAUSTINO, 2017), desse modo, ao dizer-se NB, em que lugar social estaria? A negritude desse homem poderia não ser dita por ele ou pelas pessoas próximas a ele, no entanto, lá ela estaria. A fragilidade identitária, nesse interim, pelas vias da categoria de mestiço, moreno ou

NB parecem deixar apenas a branquitude na zona de conforto, par e passo, ela cria problemáticas para a sociedade compreender, minimamente, o que seriam pessoas dentro da categoria de negro.

Ribeiro e Faustino (2017), ao discutirem a masculinidade negra sob uma posição fanoniana, afirmam sobre o desejo de o homem negro em tentar ser sujeito, em ser humano e, para tanto, passa a ansiar em ser branco, gerando uma autonegação, constante vigilância e punição de si. Essa autonegação poderia, dadas as proporções, ser uma desenunciação estratégica para que esse homem negro possa sobreviver em determinados espaços, e não excludo isso da equação, contudo, o mote para isso é exógeno. Essa patologia social do branco, e incorro em repetição ao afirmar, entremeou-se no imaginário coletivo da sociedade brasileira ao ponto de desenunciarmos a racialidade de um homem negro, mesmo sabendo da pigmentocracia hierárquica brasileira, segundo Hasenbalg (1996). Esse novo homem contemporâneo brasileiro dotado de potencialidades de borrar um pouco as fronteiras entre os gêneros e articular novos valores para si (SOUZA, 2009) gradativamente pode adotar a desenunciação da racialidade, indiferente se seja negro ou branco. No cômputo geral, infiro a possibilidade de ganho para, mais uma vez, o branco. Ele pode se anunciar como branco, pode se desenunciar como branco ao dizer-se NB, pode chamar-se de moreno, tamanha a mobilidade estratégica social e fenotípica do sujeito. Em contrapartida, um homem negro ao tentar fazer o mesmo movimento terá sua mobilidade social estrangulada exatamente por causa de seu fenótipo.

### 3. CONCLUSÃO

Embora de modo especulativo, a provocação proposta intentou articular algumas posições sociais da negritude frente à terminologia de não branco. Carece, talvez, de uma investigação de campo para pinçar como esse termo, após tantas décadas, circula e sob quais usos. Todavia, parece patente inferir a existência de uma narrativa social de apagamento de identidades que não sejam brancas, além, obviamente, da própria posição da brancura como referência para dizer o que dela não é. Dentro dos termos diversos para referir-se a um homem de cor, expressão utilizada por alguns pesquisadores negros à época de suas pesquisas, trouxe o moreno e o não branco para problematizar como eles pasteurizam social e caucasianamente os sujeitos.

O reflexo contemporâneo de uma falta de reconhecimento enquanto uma identidade coletiva negra, por exemplo, bebeu dessa fonte histórica e deu origem a uma apatia política racial para uma parte dos corpos melanizados, conforme as autorias trazidas aqui. Soma-se a essa apatia uma hierarquização desde a pigmentação dos corpos junto dos acessos todos no país, mesmo antes do fim da escravização negra, afinal, alguns morenos tiveram mais acessos do que os corpos mais melanizados, inclusive para a alforria.

Embora morenos, ou não brancos, no Brasil estejam em um sistema social de 'entre' cores dotado de possível conforto, isso não os afasta de qualquer demarcação racializada ao menor sinal de abalo da sistema branco centrado, o que gera também uma questão para um desdobramento futuro: o sujeito que se reconhece como racializado, mas não negro ou branco, propiciaria à manutenção do *status quo* racista ou mesmo de estrutura de poder?

## REFERÊNCIAS

- CASTELEIRA, Rodrigo Pedro; MAIO, Eliane Rose. de corpos: educação, corpo-enunciado e resistências. **Educação e Pesquisa**, v. 47, p. 1-14, jul., 2021.
- FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- FREYRE, Gilberto. **The racial factor in contemporary politics**. Sussex: Research Unit for the Study of Multi-Racial Societies, University of Sussex, 1966.
- GIFFIN, Karen. A inserção dos homens nos estudos de gênero: contribuições de um sujeito histórico. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 10, n. 1, p. 47-57, mar., 2005.
- GUERREIRO RAMOS, Alberto. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito. **Novos Estudos Cebrap**, n. 61, p. 147-162, 2001.
- HASENBALG, Carlos. Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil. In: MAIO, M.C.; SANTOS, R.V. (orgs.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996, p. 235-249.
- NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. **Tempo Social, Revista de Sociologia da USP**, v. 19, n. 1, p. 287-308, 2006.
- OUELLET, Pierre. Une esthétique de l'énonciation. La communauté des singularités. **Perceptions**, Quebec, n. 69, p. 10-26, Été 2002.
- RIBEIRO, Alan Augusto Moraes; FAUSTINO, Deivison Mendes. Negro tema, negro vida, negro drama: estudos sobre masculinidades negras na diáspora. **Transversos: Revista de História**. Rio de Janeiro, n. 10, p. 163-182, ago., 2017.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **La Globalización del derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación**. Bogotá, Colombia: ILSA; Universidad Nacional de Colombia, 1998.
- SOUZA, Márcio Ferreira de. As análises de gênero e a formação do campo de estudos sobre a(s) masculinidade(s). **Mediações**, Londrina, v. 14, n. 2, p. 123-144, jul/dez., 2009.

## O HOMEM NEGRO VIRIL: EMBATES RACIAIS E DE GÊNERO COMO UM DISCURSO SOBRE VIRILIDADE

Henrique Restier da Costa Souza<sup>52</sup>

**Resumo:** O presente artigo de forma introdutória pretende investigar as possíveis conexões entre masculinidade, raça, virilidade e humanidade (em seu sentido de humanização). Nossa hipótese é de que a virilidade é não só um elemento importante na construção das estereotipias em torno dos homens negros como uma possibilidade de enfrentamento destes mesmos estereótipos, e, portanto, não pode meramente ser descartada como sinônimo de violência e opressão. Nesse sentido, nosso principal objetivo é apontar a relevância da virilidade para pensarmos a construção da masculinidade do homem negro no Brasil. O secundário é indicar e desenvolver os mecanismos de valorização e depreciação que cercam o uso da virilidade em torno deste homem, que podem ser sintetizados em três: *desvirilização*, *virilização* e *hipervirilização*. O desenho teórico-metodológico para isto é baseado em pesquisa bibliográfica qualitativa onde serão apresentadas algumas elaborações teóricas relevantes sobre os conceitos em questão.

**Palavras-Chave:** Homem Negro, virilidade, masculinidade, estereótipos.

## THE VIRILE BLACK MAN: RACIAL AND GENDER CLASHES AS A DISCOURSE ON VIRILITY

**Abstract:** This introductory article intends to investigate the possible connections between masculinity, race, virility and humanity (in its sense of humanization). Our hypothesis is that virility is not only an important element in the construction of stereotypes around black men, but also a possibility of confronting these same stereotypes, and, therefore, cannot merely be discarded as a synonym of violence and oppression. In this sense, our main objective is to point out the relevance of virility to think about the construction of the black man's masculinity in Brazil. The secondary is to indicate and develop the mechanisms of valorization and depreciation that surround the use of virility around this man, which can be synthesized in three: *devirilization*, *virilization* and *hypervirilization*. The theoretical-methodological design for this is based on qualitative bibliographical research where some relevant theoretical elaborations on the concepts in question will be presented.

**Keywords:** Black Man, virility, masculinity, stereotypes.

<sup>52</sup> Doutor em Sociologia pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP/UERJ). É professor de sociologia do bacharelado de Línguas Estrangeiras Aplicadas às Negociações Internacionais (LEANI/CEFET-RJ)

## 1. INTRODUÇÃO

As discussões sobre homens e masculinidades se tornam efetivamente um campo acadêmico por volta dos anos 80 e 90 como um desdobramento das críticas e agendas políticas empreendidas pelo feminismo e os movimentos de libertação gay. Parte significativa de seus aportes teóricos é oriunda da Antropologia, Sociologia, História, Psicanálise e da Psicologia Social.

Esse debate ganha volume nos países anglo-saxões a partir dos anos 70 e consolida-se nos anos 80, com críticas sobre os papéis sexuais, desnaturalização do gênero masculino, discussões sobre os privilégios dos homens, dentre outros assuntos.

Segundo pesquisa da antropóloga colombiana Mara Viveiros Vigoya (2018) realizada entre 1990 e 2016, o Brasil aparece em primeiro lugar em volume de produção de conhecimento sobre esse campo na América Latina, seguido por México, Colômbia, Chile e Argentina. Essa produção é seguida de um maior espaço no debate público, com campanhas sobre cuidados com a saúde do homem, violência doméstica, paternidade, grupos de homens, entre outros.

Não obstante, o crescimento e dinamismo do campo das masculinidades nos últimos anos, ainda é possível constatar uma lacuna sobre análises sócio-históricas que se debrucem sobre os processos de constituição das masculinidades dos homens negros, sobretudo no Sul Global, como o Brasil. Em geral, essas masculinidades são tratadas como “recortes”, isto é, compartimentos específicos e racializados com um pequeno espaço de discussão. Assim, ao mesmo tempo que o avanço da temática traz importantes contribuições para o campo, seu alcance ainda é muito limitado e particularizado.

Desse modo, malgrado os estudos de masculinidades generificarem os homens, outros marcadores, como o racial, ainda precisam de desenvolvimento teórico e empírico. Por outro lado, também ainda não é comum nos estudos sobre relações raciais, o homem negro como categoria de análise central, via de regra ele aparece diluído na categoria negro, ou pessoas negras, logo, não generificado, com isso suas questões específicas ficam invisibilizadas. Ao contrário das mulheres negras, que trazem a raça e o gênero para o centro das análises, o que contribuiu para a constituição de um vasto e consistente campo de reflexão.

Os cientistas sociais Alan Ribeiro e Deivison Faustino no artigo Negro Tema, Negro Vida, Negro Drama: Estudos sobre Masculinidades Negras na Diáspora (2017) fazem uma revisão e sistematização de alguns estudos publicados em língua portuguesa e inglesa sobre a temática das masculinidades negras, organizando-os em três grandes abordagens. A primeira privilegiaria a raça em detrimento do gênero, evocando o que eles chamam de “status sócio-antropológico da subordinação” (RIBEIRO; FAUSTINO, 2017, p. 175), na qual as mazelas e infortúnios pelos quais passam os homens negros ganhariam relevo, já a segunda sublinha o gênero em detrimento da raça, enfatizando um “status sócio-antropológico do privilégio” (RIBEIRO; FAUSTINO, 2017, p. 176), de benefícios patriarcais e mágoas machistas, e a terceira tende a mesclar as duas outras abordagens ao trabalhar com estereótipos de virilidade e experiências sociais complexas.

Ao final, os autores propõem pesquisas que produzam “(...) narrativas rigorosas e não autoindulgentes sobre como nos tornamos homens e negros, e, simultaneamente,



pensar sobre nós mesmos como múltiplos, instáveis, multifacetados, conflitivos, tensos e, certas vezes, paradoxais e com interesses politicamente contraditórios e díspares” (RIBEIRO; FAUSTINO, 2017, p. 176-7). O estudo de Ribeiro e Faustino nos apresenta uma diversidade de abordagens, perspectivas e métodos sobre a masculinidade dos homens negros. O que aponta para um campo com diferentes desdobramentos entre o masculino e as relações raciais que podem evidenciar práticas, discursos, dentre outras configurações, de acordo com os interesses do pesquisador e/ou sua área de atuação. É nessa chave interpretativa que este artigo se movimenta.

Destarte, nosso objetivo é trazer o homem negro, racializado e generificado, para o centro do debate.

## 2. OS SENTIDOS DA VIRILIDADE

Nas últimas décadas, a virilidade tem adquirido uma conotação pejorativa nos estudos de gênero, e em certas esferas do debate público, devido a uma crítica que tende a enxergá-la como uma fonte de opressão ao gênero feminino, masculino, e até mesmo à toda a sociedade. É comum que intelectuais, sobretudo aqueles de matriz feminista, tenham uma séria desconfiança em relação à virilidade. A historiadora Christine Bard entende que a busca pela equidade de gênero teria produzido essa desaprovação:

O impulso da igualdade entre os sexos que marca o século XX não se faz sem um profundo questionamento da virilidade. Aos olhos das feministas, a virilidade expressa a dominação masculina que elas chamam, de acordo com os momentos e as suas sensibilidades, de “masculinismo”, “patriarcado”, às vezes também de “virilismo”. O espetáculo que remete a seu espelho é aquele da violência, da guerra entre nações e da guerra entre os sexos (BARD, 2013, p. 128).

Dito de outro modo, a virilidade ao ser entendida, preferencialmente, como brutalidade e tirania, se torna forçosamente incompatível com a equidade. Mesmo Pierre Bourdieu (2016), distante teoricamente do feminismo, mas questionador da “dominação masculina”, fez críticas à virilidade, não só pelo viés da violência, com também pelo sentido de fardo para os homens. Para o sociólogo o ideal viril seria inalcançável, assim, grande parte dos homens se sentiu obrigados a correspondê-lo, devido à pressão social, demandariam uma grande energia para alcançar algo que, na maior parte dos casos, produziria somente frustração. Ademais, ele também salienta que a virilidade teria como contraste interno, uma espécie de duas faces da mesma moeda, a vulnerabilidade, e pergunta: “o que é, apesar de tudo, a virilidade senão uma não feminilidade?” (BOURDIEU, 2016, p. 92). Similarmente à Bourdieu, essa questão da vulnerabilidade aparece em Courtine ao tratar das instabilidades das identidades masculinas ao longo do século XX e XXI, e localiza as prescrições viris no âmbito físico e moral, abrindo a possibilidade do receio de uma “dupla vulnerabilidade”:

O modelo, de fato, se fundou como natureza no corpo, baseado numa imagem de força física e de potência sexual, por um lado; num ideal de autodomínio e de coragem, por outro lado. Isto significa dizer que ele sempre foi acompanhado, como sendo a sua face oculta, pelo temor da vulnerabilidade corporal, pela

apreensão diante do enfraquecimento sexual, pela sombra da falência moral (COURTINE, 2013, p. 11, grifo nosso).

Arquétipos e ideais, viris ou não, são de fato construções paradigmáticas que podem causar frustrações, mas simultaneamente, no campo moral, servem de guias para práticas socialmente valorizadas, e a dificuldade em correspondê-las só a fazem, em certo sentido, serem mais desejados. Mesmo que grande parte das críticas sejam pertinentes, sofisticadas e encontrem boas razões para serem feitas, também há um forte componente moral, e no limite moralista, que não se configura adequado para nossa empreitada, sob pena de desqualificar, de saída um conceito multifacetado. Aliás, é preciso dizer, “(...) violência e virilidade não são sinônimas: é possível ser violento sem ser viril, e vice-versa” (FARGE, 2013, p. 511).

Entretanto, nossa intenção também não é reabilitar ou adotar um tom apologético do conceito, mas desvendar sua relevância sociológica para compreender alguns elementos das masculinidades dos homens negros nos marcos estabelecidos por este artigo, porque a ausência, a presença ou a seletividade dos elementos viris para compor a masculinidade acaba por modificá-la.

Como já sugerido anteriormente Jean Jacques Courtine entende que a virilidade não se restringe ao físico. Na verdade, para o autor abrange códigos e fundamentos ideológicos entendidos como virtuosos oriundos da antiguidade clássica greco-romana e frequentemente assentados “num ideal de força física, firmeza moral e potência sexual” (COURTINE, 2013, p. 8). Segundo o sociólogo e historiador Georges Vigarello “... o termo latino vir estabelecerá por longo tempo em inúmeras línguas ocidentais, virilita, “virilidade”, virility: princípios de comportamentos e de ações designando, no Ocidente, as qualidades do homem concluído, dito outramente, o mais perfeito do masculino” (VIGARELLO, 2013, p. 11, grifos do autor). Esses princípios podem ser: coragem, vigor, controle (sobre si e o outro), espírito de competição, dominância, força etc. Vigarello traz uma substantiva definição etimológica e histórica do termo:

A virilidade é marcada por uma tradição imemoral: não simplesmente o masculino, mas sua natureza mesma, e sua parte mais “nobre”, senão a mais perfeita. A virilidade seria virtude, cumprimento. A *virilitas* romana, da qual o termo é oriundo, permanece um modelo, com suas qualidades claramente enunciadas: sexuais, aquelas do marido “ativo”, poderosamente constituído, procriador, mas também ponderado, vigoroso e contido, corajoso e comedido. **O vir não é simplesmente homo; viril não é simplesmente o homem: ele é um ideal de força de virtude, segurança e maturidade, certeza e dominação.** Daí esta situação tradicional de desafio: buscar o “perfeito”, a excelência, bem como o “autocontrole”. Qualidades numerosas enfim, entrecruzadas: ascendência sexual misturada à ascendência psicológica, força física à força moral, coragem e “grandeza” acompanhando força e vigor (VIGARELLO; COURTINE; CORBIN, 2013, p. 7, grifo nosso).

Percebe-se não só uma antiguidade histórica do conceito de virilidade sobre o de masculinidade, como somos capazes de identificar uma gama de atributos que constituem o ideal de homem viril, que a despeito de determinados padrões subsistirem ao longo do tempo, no mais das vezes, se dinamizam, reatualizam, são descartados e retornam. Em todo caso, as definições, de Vigarello, Courtine e Corbin disponibilizariam uma concepção mais complexa sobre o conceito, uma vez que abarcariam atributos físicos, intelectuais e morais. Assim, seria possível modular alguns entendimentos do

senso comum, inclusive acadêmico, sobre a virilidade, propondo reflexões que possibilitem uma melhor compreensão sobre seus atributos e sentidos para os homens negros.

Em relação a certos padrões de características do homem viril, a socióloga e antropóloga Claudine Haroche nos faculta a seguinte reflexão:

Qualquer que seja o momento histórico, a virilidade é sinônimo de força, ou pelo menos ela a supõe: força física, simbólica, mas também moral – fala-se de força de caráter –, considerada e valorizada como um traço essencial do masculino. Isto se traduziria por algumas capacidades: a aptidão para o comando e a aptidão para a decisão racional vista como necessária para o exercício do poder. A virilidade se revelaria também por algumas disposições: autodomínio, firmeza, resistência (HAROCHE, 2013, p. 16).

Haroche nos oferece a força em três aspectos: física (que também engloba a sexual), simbólica e moral. Representadas por capacidades e disposições consideradas basilares do masculino. Nesse sentido, a cientista social menos do que tornar a virilidade um conceito a-histórico e essencialista, mira sua análise nos significados tidos como mais vitais do conceito.

Outrossim, os valores viris têm a tendência de serem manuseados discursivamente pelos homens, mas também pelas mulheres, como elementos de valorização e desqualificação dos homens. Postulamos três estratégias fundamentais que os homens, e grupos de homens, procuram utilizar visando a manutenção ou a busca de prestígio: a desvirilização, a hipervirilização e a virilização. Sobre as duas primeiras, a despeito de cada uma delas possuírem suas particularidades e até mesmo em um primeiro momento suscitarem dinâmicas totalmente diferentes, suas ações são complementares porque, de maneira geral, visam a desqualificação. Em outras palavras, enquanto a primeira tem por objetivo subtrair certos valores viris socialmente reconhecidos e admirados em um determinado contexto social por mulheres e homens, a segunda inverte essa lógica impondo uma série de atributos viris hiperbólicos e desmedidos usualmente vinculados ao corpo, mas também ao caráter. Já a virilização teria em seu cerne a valorização, ao atribuir ao indivíduo características estimadas pelo grupo e época ao qual pertencesse.

É aqui que os estereótipos sobre os homens negros se revelam com mais intensidade, pois essas estratégias de desvirilização, hipervirilização e virilização acomodam disputas de sentidos onde são acionados tanto os lugares comuns em torno dos homens negros, como sua pretensa superação. Enquanto um homem desvirilizado remeteria aos significados de apatia, fraqueza e sujeição, e o hipervirilizado à violência, brutalidade e ignorância, o virilizado seria o enérgico e valoroso. Esse quadro analítico é relevante para pensarmos a forma que os estereótipos raciais e de gênero jogam com esses sentidos da virilidade. O importante é verificar a aplicabilidade destes aspectos nas considerações teóricas de alguns pesquisadores do campo de homens e masculinidades negras buscando, dessa forma, fornecer materialidade histórica e sociológica ao conceito.

Em síntese, entendemos a masculinidade e a virilidade como construções sociais, informadas por uma série de valores, princípios, normas e sistemas de representação que definem certos atributos identificados socialmente como de um homem. Essa dinâmica não só é relacional (envolvendo homens/homens e homens/mulheres), mas

varia, também, de acordo com o contexto sócio-histórico e dos marcadores sociais de diferença (raça, classe, etnia, região, crenças, sexualidade etc.) que compõem o indivíduo.

A busca por status e reconhecimento, sobretudo entre seus pares, parece ser algo que compõe com grande relevância o universo masculino (SOUZA, 2013). Assim, ao almejar atender e/ou transgredir às normas masculinas de uma determinada sociedade ou segmento, esses homens colocam em jogo: prestígio, poder, influência, deveres e respeito.

Partimos do pressuposto de que os homens negros teriam maiores dificuldades de corresponder ao imaginário corrente das responsabilidades e distinções que um homem deveria apresentar (por exemplo, o provimento, status social e sucesso profissional), devido, em grande medida, aos obstáculos que a discriminação, os estereótipos raciais e sexuais estabelecem. Não obstante esses empecilhos, tais homens criaram estratégias para lidar com as discriminações, negando e/ou manipulando os estereótipos sobre si mesmos, e ao fazê-los criaram dinâmicas de enfrentamento, endosso e negociação com a realidade ao seu redor. Assim, tais construções sobre si e sobre o outro, sobretudo com o homem branco, envolveriam determinadas rivalidades e acordos que se refletiriam nos seus lugares sociais, valores e, finalmente, apropriações dos ideais viris.

### 3. O HOMEM NEGRO VIRIL: ESTEREÓTIPOS E POTENCIALIDADES

O antropólogo Osmundo Pinho (2004) endossa a perspectiva tensa e relacional da qual esse texto parte, e propõe que as dinâmicas de poder e dominação, em especial entre homens negros e brancos, ocorreriam “em contextos sociais estruturados, porém abertos à inovação” (PINHO, 2004, p. 65). Essa tensão entre estrutura e agência é parte intrínseca da dinâmica social, e que se desdobraria também no âmbito simbólico. Osmundo Pinho argumenta que o homem negro tem sido hiper-representado, como um corpo negro, “corpo-para-o-trabalho e corpo sexuado” para o outro, “o branco dominante” (PINHO, 2004, p. 67). O antropólogo, então, defende a necessidade de “desrepresentá-lo como um modo prático de desalienação e reconstrução de possibilidades políticas e culturais” (PINHO, 2005, p. 66). Logo de partida, o autor aponta a ênfase no corpo do homem negro, um corpo rebaixado hierarquicamente em relação ao seu outro masculino (e/ou feminino) branco, visto que seria um corpo para servi-lo, tanto do ponto de vista produtivo quanto sexual. Veja, que são representações assentadas na fisicalidade, mais especificamente no seu excesso, e que esse transbordamento deveria ser usufruído pelo seu “superior racial”. Ora, do ponto de vista das virtudes viris, esta seria uma representação degradada, pois as forças física e sexual estariam confinadas à rudeza e servidão, ou seja, hipervirilizado.

O sociólogo Deivison Faustino, no seu artigo O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo (2014), possui um ponto de vista similar quando trata das relações, muitas vezes dramáticas, entre homens negros e brancos, ao enfatizar, baseando-se em Lacan, Edricle Cleaver e Fanon, a diferença entre o falo (poder) e o pênis (órgão genital). Em termos mais claros, o homem negro teria sido aprisionado simbolicamente em seu corpo, relegado a realizar trabalhos braçais e brutalizado em sua sexualidade, executando o trabalho pesado, através de uma virilidade domesticada em um corpo varonil, enquanto os homens brancos

administrariam a sociedade com um corpo débil e sexo fragilizado. Haveria uma cisão entre corpo (homens negros) e mente (homens brancos), onde seus respectivos atributos seriam racialmente distribuídos.

Esta estereotipia, segundo Faustino, traria consigo um efeito colateral, pois ao mesmo tempo em que privaria o homem negro das qualidades mentais indispensáveis para as posições de comando, tolhia o homem branco dos traços físicos viris, mormente a potência sexual. Cleaver (1971) tem uma passagem reveladora dessa possível “troca”:

O Administrador Onipotente concedeu ao Criado Supermasculino todos os atributos da masculinidade associados com o Corpo: vigor, força bruta, músculos, e até mesmo a beleza do corpo bruto. Exceto um. Havia um único atributo da masculinidade ao qual ele não desejava renunciar, *embora este predicado particular fosse a essência e a sede da masculinidade: o sexo. O pênis*. O pênis do homem negro era a chave-inglesa perdida nas engrenagens da máquina perfeita do homem branco. *O pênis, virilidade, é do Corpo*. Não é do Cérebro: o Cérebro é neutro, HOMO, MÁQUINA. Mas na partilha que o homem branco impôs ao homem negro, este recebeu o Corpo como seu domínio, enquanto ele se apropriava antecipadamente do Cérebro (CLEAVER, 1971, p. 154, grifo nosso).

Cleaver endossa uma visão recorrente do significado da virilidade, que é o seu vínculo com o corpo, e, por conseguinte, com o pênis, o membro viril. Esse ponto de vista faz com que necessariamente a perda do corpo leve à perda da virilidade física e consigo não só a força física, mas a potência sexual. Então simbolicamente, podemos dizer que os homens brancos passam por um processo de desvirilização, enquanto os homens negros de hipervirilização. O que demonstra o caráter relacional na composição destas masculinidades.

Este elemento também aparece de maneira significativa no trabalho de Vigoya, em especial no imaginário de erotismo, sexualidade e raça que atravessam o corpo masculino negro, que, em suas palavras, são vistos como “seres dionisíacos” (VIGOYA, 2018, p. 102). Segundo a antropóloga, o homem negro tenderia a introjetar parte dos estereótipos sobre si (do musical, dançarino, sexual e fisicamente potente) na tentativa de transformá-lo em algo positivo, ainda que isso não fosse o suficiente para escapar de seu aprisionamento simbólico.

Vigoya trata também da branquitude, que integrada à masculinidade, à classe, à região e à Nação forjariam a figura de Álvaro Uribe (ex-presidente colombiano) a personificação do país. Se aos homens negros seria conferida uma fisicalidade épica, ou seja, hipervirilizados, Uribe, ao representar a Colômbia, é virilizado em seus aspectos morais e intelectuais, possuindo um “caráter vigoroso” (VIGOYA, 2018, p. 146), ligado à autoridade, obstinação, coragem, disciplina, austeridade e controle. Características da virilidade moderna porque vinculadas ao senso de economia, progresso, atitude pragmática e racionalidade empreendedora (VIGOYA, 2018, p. 148), construindo, assim, “uma robusta figura heróica e viril” (VIGOYA, 2018, p. 152).

Um movimento social brasileiro que procurou com empenho virilizar o homem negro foi a Frente Negra Brasileira (FNB). Nela a masculinidade assumiu características militarizadas, moralizadoras e nacionalistas (RESTIER, 2021). Por exemplo, no jornal A Voz da raça, a partir de um texto de autoria de Raul J. Amaral no nº 33 do periódico sob o título: Que destino, afinal nos aguarda? Amaral inicia seu texto comentando o desbravamento do Brasil pelos negros africanos e sua participação nas batalhas que,



em conjunto com portugueses e espanhóis, expulsaram os invasores estrangeiros. Refere-se ao nascimento do Quilombo de Palmares e seu líder Zumbi como “... um exemplo, imortal, de disciplina, de ordem, com o nascer do primeiro reduto defensivo nosso, o de Palmares, chefiados por Zumbi”. Repare que Amaral emprega um vocabulário militar para descrever Palmares, um artifício bastante recorrente no periódico. (RESTIER, 2021, p. 107).

Esse tipo de virilização procurou incorporar os homens negros à pátria com a intenção de retirá-los de sua posição subalterna. Virilidade essa que abarcaria uma educação moral e física, passando pelo amor à pátria, firmeza de caráter e virtudes cívicas. Em suma, ao se apropriarem de um determinado repertório masculino desejável pelas elites da época (anos 30) para um projeto de nação em gestação na primeira metade do século XX, buscavam sua regeneração simbólica e empírica diante de um imaginário de preconceito e discriminação contra os homens negros.

Portanto, homens negros e brancos procuram manusear os estereótipos sobre si de maneira a angariar recursos simbólicos e materiais. É claro que os segundos de maneira mais sistemática e abrangente tendem a ser mais bem sucedidos devido à dinâmica entre branquitude e masculinidade que acabam convergindo para compor um quadro de referência hegemônica de ser homem.

O historiador David Friedman, em seu livro *Uma mente própria: a história cultural do pênis* (2002), aborda as variadas concepções pela qual o pênis atravessou ao longo da história humana, sobretudo na Ocidental. Para o historiador “Desde o começo da civilização ocidental, o pênis foi mais do que uma parte do corpo. Foi uma idéia, uma medida-padrão conceitual, ainda que real, do lugar do homem no mundo.” Friedman percorre séculos e culturas, revelando como o órgão definidor do homem (FRIEDMAN, 2002, p. 53) era compreendido. O historiador elabora, então, um modelo de interpretação calcado em uma tipologia de fases, onde a forma de abordagem definia os termos nos quais o pênis era compreendido. Nesse modelo, o pênis teria sido tratado de três formas: teológica, biológica e política.

No entanto, o mais relevante para nossas reflexões é a questão da racialização do pênis construída pelos europeus, especialmente o medo e a ansiedade que isso geraria nos homens brancos (maiores criadores dos mitos sexuais sobre os homens negros), em que o tamanho, volume e potência do pênis negro seriam inversamente proporcionais à sua capacidade intelectual e controle emocional, o que justificaria inúmeros tipos de violência. Segundo o autor, essa “tradição” remontaria ao período clássico ocidental até o mundo moderno, onde um conjunto de estereótipos baseados no fenótipo e no pênis do homem negro o associaria à bestialidade. Sobre os pensadores modernos segue o seguinte trecho

Apesar de pontos de partidas diferentes, a maioria dos pensadores raciais baseou muitas de suas conclusões mais importantes no mesmo critério – o pênis do africano. Ele foi olhado, temido (e, em alguns casos, desejado), pesado, interpretado segundo as Escrituras, meditado por zoólogos e antropólogos, preservado em frascos de amostragem e, acima de tudo, calibrado. *E, praticamente em todos os exemplos, o seu tamanho foi considerado prova de que o negro era mais um animal do que um homem* (FRIEDMAN, 2002, p. 98, grifo nosso).

Essa leitura dialoga com as reflexões de Faustino e Pinho (2014, 2004) porque parte dos embates masculinos entre esses homens passa justamente pelos estereótipos

que aproximam os homens brancos à racionalidade, lucidez e equilíbrio, e os homens negros à natureza, devassidão, degenerescência moral e, portanto, incompatíveis com a civilização, “visto que estar mais próximo da natureza era estar mais próximo do sexo – e mais distante da civilização” (FRIEDMAN, 2002, p. 104). Assim como Freud relacionou civilização com repressão sexual, um homem considerado atavicamente um desregrado sexual, com um pênis, supostamente descomunal, seria incapaz, ou teria pouca probabilidade, de civilizar-se. Essa discussão é importante porque historicamente a virilidade teria ligações com os ideários da civilização, inclusive no Brasil.

Por exemplo, as autoras Maria Aparecida Pinto Flores e Cristiane Bereta da Silva (2010) avaliam que a masculinidade e a virilidade, nos anos 20, ocupariam um lugar de destaque na ideologia do nacionalismo e da noção de civilização: “O viril era tomado como um valor universal que media o grau de civilização” (BERETA DA SILVA; RAMOS FLORES, 2010, p. 83). O bom cidadão seria aquele que possuísse um caráter viril, ou seja, “[v]iver virilmente significava viver na plenitude do vigor físico, da energia mental, do preceito das ciências, da vontade de lutar, do governo democrático e consciente dos problemas da nação. Viver virilmente era o dever do cidadão” (BERETA DA SILVA; RAMOS FLORES, 2010, p. 83). Não é gratuito que como apontamos acima, a FNB investiu nesta perspectiva de virilizar seus homens, pois a adoção de seus traços, era sinônimo de cidadania, civilização e progresso.

O filósofo e psiquiatra Frantz Fanon (2008) é outro autor que, ao se engajar em compreender a construção da subjetividade negra, e em certo grau masculina, não descarta os nexos entre os mitos corpóreos e intelectuais. Conforme aponta Fanon, “o negro foi eclipsado. Virado membro. Ele é pênis.” (FANON, 2008, p. 146). A mitologia colonial sobre o negro teria o transformado no símbolo fálico por excelência, referência absoluta da virilidade sexual, fruto de inveja e fascínio pelos brancos, mas como a virilidade não se esgota no plano sexual ele continuaria sua busca pela “autêntica virilidade”. É como se a virilidade perdida, fruto da derrota no confronto colonial, e seus desdobramentos insidiosos provocassem uma sensação de falta no homem negro que só poderia ser adquirida no mundo branco. Por certo, este homem procuraria mostrar aos outros, e a ele mesmo, que é um homem, em seu sentido lato. E o que isso quer dizer? A suspeita é de uma estreita relação entre masculinidade, virilidade e humanidade.

Segundo Fanon, o homem negro “[q]ueria ser um homem entre outros homens” (FANON, 2008, p. 106). Isto é, em pé de igualdade, principalmente com os homens brancos. Ou seja, o homem racializado, e, portanto, particularizado (negro), buscando a universalização atribuída aos homens brancos. Nesse caso, ser homem, pode ser entendido como ter seu status de humano reconhecido, seus atributos masculinos e viris admitidos e respeitados. Assim, humanidade, masculinidade e virilidade tendem a se confundirem e se retroalimentarem quando pensamos na construção do “ser homem”.

O antropólogo Rolf de Souza (2013) trata da formação da nação brasileira e de como os homens negros foram representados pejorativamente nesse processo e suas masculinidades tratadas como deficitárias. O antropólogo se debruça nas representações de ambos os grupos, servindo-se da literatura nacional, do pensamento social brasileiro, de novelas, revistas e jornais. A questão do falo e do pênis emerge como “um ponto de referência das interações estabelecidas entre homens negros e brancos” (SOUZA, 2013, p. 37). Para Rolf, o homem negro configuraria uma ameaça à masculinidade hegemônica do homem branco, entendemos essa perspectiva no sentido

de sua concorrência aos bens simbólicos e materiais disponibilizados e apropriados de forma desigual pelos homens brancos. Desse modo que a disputa é sublinhada pelo antropólogo. A título de exemplo, podemos citar: poder, recursos, consideração e mulheres. Esse confronto de masculinidades tem repercussões importantes no pós-abolição, um momento fundamental na construção identitária do país.

Desta maneira, o incentivo à imigração europeia, sobretudo de homens, a miscigenação com a ausência simbólica do homem negro (vide a pintura *A redenção de Cam*), a hiperviolência focada no homem negro, seu encarceramento massivo e as representações estigmatizantes construídas em torno dele, poderiam ser consideradas estratégias de manutenção do status quo masculino do homem branco. Inclusive Rolf explora na literatura representações do homem negro desvirilizado. Segundo o antropólogo o livro *Cortiço* retraria de forma paradigmática os personagens a partir do repertório racial do imaginário Tupiniquim da época. Em particular, Firmo (negro capoeirista) e Jerônimo (português) ambos rivais em disputa pelo amor de Rita Baiana (mulata e namorada de firmo). Firmo é descrito como “um garoto, um moleque que almeja ser homem” (SOUZA, 2013, p. 7). Infantilizado, de corpo magro e esguio, sem barba robusta e de caráter duvidoso. Enquanto Jerônimo é retratado com uma força colossal, trabalhador sério, de costumes sóbrios. Firmo é depreciado física e moralmente já Jerônimo é enaltecido nestes dois quesitos.

Esta dinâmica está inserida naquilo que o autor denomina de Falomaquia: “Esta disputa (maquia) pelo poder (phallus) e prestígio conferidos pela masculinidade entre homens negros e brancos” (SOUZA, 2013, p. 40). E apoiado nos materiais examinados de sua pesquisa, segue com a seguinte reflexão:

Com isso, os homens negros se tornaram um obstáculo ao projeto de embranquecimento da nação, sonhado pela elite nacional. Eles eram o obstáculo que teria que ser removido e, para isso, se construiu um aparato eficaz que ecoa até hoje em vários segmentos de nossa sociedade. As representações de homens negros e brancos fazem com que estes dois grupos se coloquem em posição antagônica pela disputa pelo prestígio da masculinidade. Cabe lembrar que as interações entre homens, de qualquer grupo étnico são marcadas pela disputa entre homens de origem africana e europeia que têm características próprias, subjazendo, neste pugilato, *todos os mitos criados em torno do pênis africano, a sombra que o homem branco criou e que se voltou sobre ele mesmo(...)* (SOUZA, 2013, p. 40, grifo nosso).

De novo a figura fantasmagórica do pênis negro surge acompanhada de todas as ansiedades e tensões entre esses dois grupos. O problema é que do ponto de vista das forças (física, sexual, moral e simbólica) que compõem a virilidade, um pênis sem falo, ou seja, sem poder econômico, social, político e de autorrepresentação, inclina-se à desumanização. Porque, em maior ou menor grau, ele será caracterizado pelo seu outro (o homem branco) o que incidirá em uma virilidade degradada (quase sem virtudes), uma masculinidade deficitária e/ou degenerada, e por conseguinte, um homem incompleto.

Evidentemente o estereótipo não esgota as inúmeras possibilidades de exercício das masculinidades. Nem mesmo o poder hegemônico está livre de conflitos simbólicos e subversões variadas. Desse modo, não haveria uma vitória final no jogo discursivo e empírico. Com efeito, tais embates seriam inerentes e perenes às interações entre os grupos sociais, o que mudaria seriam as correlações de forças, influenciando nos estratégias de disputas, conciliação e cooperação.

#### 4. CONCLUSÃO

Decerto, não é somente através do conflito que as relações entre homens negros e brancos se deram, e se dão, há também cordialidade, amizades fraternas e de admiração no tratamento entre esses dois grupos, nuançando um olhar muito conflitivo sobre essas masculinidades. Não obstante, nossa proposta foi desenvolver um olhar relacional sobre o “tornar-se homem negro”, buscando, dessa maneira, subsídios históricos e sociológicos para entendermos tal construção. Nesse sentido, o argumento foi de que a virilidade pode ser um caminho produtivo para tal compreensão visto que a seletividade nos valores viris para a composição da masculinidade tende a modificá-la sobremaneira. Assim, os estereótipos têm a capacidade de tornar inteligível certas estratégias que homens negros e brancos elaboram, e que aparecem nas reflexões teóricas dos autores apresentados, mas que geralmente não são pontuadas de maneira explícita, que sintetizei como hipervirilização, virilização e desvirilização.

Para homens negros e brancos tais processos são atravessados por dinâmicas de valorização e depreciação. Para os primeiros a virilização procura resgatar sua humanidade corroída pelos estereótipos raciais, recorrendo aos códigos de virilidade, entendidos como virtuosos, que durante o empreendimento colonial e posteriormente pelo preconceito e discriminação foram (e são) depreciados e/ou subtraídos, justamente pela hipervirilização e desvirilização. Para os segundos seria a afirmação de sua superioridade ontológica, em razão de já existir estereótipos favoráveis ao seu grupo, frutos também do colonialismo e seus desdobramentos.

Desse modo, a virilidade vinculada à generificação e racialização dos homens negros, nesse artigo, procurou abrir novos horizontes de abordagem e interpretação sobre eles, fazendo emergir uma realidade que talvez estivesse naturalizada. Em última instância, esta sinergia pode fornecer subsídios para pensarmos não só os homens negros, mas toda a teia de relações que ele estabelece com homens e mulheres brancos e indígenas, e, portanto, de boa parte da sociedade brasileira.

#### REFERÊNCIAS

- BARD, Christine. A virilidade no espelho das mulheres. In: COURTINE, Jean-Jacques (ed.) **História da Virilidade 3: A virilidade em crise? Séculos XX-XXI**. Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 116-153.
- BERETA DA SILVA, Cristiani; RAMOS FLORES, Maria Bernardete. **Gênero e nação: a série Fontese a virilização da raça**. Revista História da Educação, vol 14, núm 32, septiembre-diciembre, 2010, pp. 77-107.
- BOURDIEU, Pierre. **A Dominação Masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- COURTINE, Jean-Jacques. Impossível virilidade. In: CORBIN, Alain (ed.). **História da Virilidade 3: A virilidade em crise? Séculos XX-XXI**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 7-12.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FARGE, Arlette. Virilidades populares. In: CORBIN, Alain (ed.). **História da Virilidade 1: A invenção da virilidade Da Antiguidade às Luzes**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p.495-523.

FAUSTINO, (NKOSI) Deivison. **O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo.** In: BLAY, Eva Alterman (Org.). *Feminismos e masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p. 75-104.

FRIEDMAN, David M. **Uma Mente Própria: A História Cultural do Pênis.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

HAROCHE, Claudine. Antropologias da virilidade: o medo da impotência. In: **História da Virilidade 3: A virilidade em crise? Séculos XX-XXI.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 15-34.

PINHO, Osmundo. **Qual é a identidade do homem negro?** *Revista Democracia Viva*, n. 22, p. 64-69, jun/jul, 2004.

RESTIER, Henrique. **De pé como homem...: a construção da masculinidade na Frente Negra Brasileira e no Teatro Experimental do Negro** / Henrique Restier da Costa Souza. – 2021. 176 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Rio de Janeiro, 2021.

RIBEIRO, Alan; FAUSTINO, Deivison. **Negro Tema, Negro Vida, Negro Drama: Estudos sobre Masculinidades Negras na Diáspora.** *Transversos: Revista de História*. Rio de Janeiro, n. 10, pp.163-182, 2017.

SOUZA, Rolf Ribeiro de. **Falomaquia: Homens negros e brancos e a luta pelo prestígio da masculinidade em uma sociedade do Ocidente.** *Revista Antropolítica*, n. 34, p. 35-52, 2013.

VIGARELLO, Georges. A virilidade, da Antiguidade à Modernidade. In: VIGARELLO, George. **História da Virilidade 1: A invenção da virilidade Da Antiguidade às Luzes.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p.11-16.

VIGOYA, Mara Viveros. **As cores da masculinidade: experiências interseccionais e práticas de poder na Nossa América.** Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2018.



## INTELECTUAIS NEGROS: A INSTRUÇÃO NO JORNAL O EXEMPLO (PORTO ALEGRE/RS, 1892-1897)

Ricardo Costa de Sousa<sup>53</sup>

Cássio Michel dos Santos Camargo<sup>54</sup>

**Resumo:** O presente escrito, sob os pressupostos teóricos e metodológicos da História Cultural, tenciona compreender como determinadas visões de mundo, como a de instrução, materializadas em objetos e/ou documentos culturais, como o jornal *O Exemplo*, foram produzidas e disseminadas por um coletivo de intelectuais negros. Tomou-se o conceito de representação por entender esse artefato, o jornal, como uma construção social, produzida por sujeitos, homens negros, ou grupos sociais que atribuem significados ao mundo, presentes nas textualidades publicadas em *O Exemplo*. Esse impresso constitui as primeiras expressões da Imprensa negra em Porto Alegre, no estado do Rio Grande do Sul em contraposição aos preconceitos dirigidos aos “homens de cor” pela “imprensa branca”. A investigação está ancorada no campo da História da Imprensa e História da Educação em interface com a História da Cultura Escrita e se circunscreve aos anos de 1892 e 1897, período conturbado da política nacional com problemas de governabilidade e, por extensão, da incorporação dos novos atores sociais, “homens negros” e letrados. O recorte temporal delimitado demonstra o empreendimento levado a cabo especialmente pelos intelectuais negros na formação da editoria, bem como na condição de colaboradores do periódico. A pesquisa demonstrou que as práticas de escrita dos intelectuais salvaguardadas no jornal *O Exemplo* indicam a instrução como mecanismo de mobilidade social, bem como de inserção dos “homens de cor” na cultura escrita. Para além, tais escritos expressam expectativas depositadas e delegadas aos leitores e expunham também desejos sociais e projetos de futuro pautados pelo entendimento da instrução como força motriz de inclusão social.

**Palavras-chave:** Práticas de escrita, Intelectuais negros, Instrução, Jornal *O Exemplo*.

## BLACK INTELLECTUALS: INSTRUCTION IN THE NEWSPAPER “O EXEMPLO” (PORTO ALEGRE/RS, 1892-1897)

**Abstract:** This paper, based on the theoretical and methodological presumption of Cultural History, intends to understand how certain worldviews, such as instruction, materialized in cultural objects and/or documents, such as the newspaper “O Exemplo”, were produced and disseminated by a collective of Black intellectuals. The concept of representation was taken as the basis for understanding this artifact, the newspaper, as a social construction, produced by subjects, Black men, or social groups that attribute meanings to the world, present in the textualities published in “O Exemplo”. This publication constitutes the first expressions of the Black Press in Porto Alegre, in the state of Rio Grande do Sul, in opposition to the prejudices directed at “colored men” by the “white press”. The investigation is anchored in the field of Press History and Education History in interface with the History of Written Culture and is circumscribed to the years 1892 and 1897, a turbulent period in national politics with problems of governance and, by extension, the incorporation of new social actors, “Black and literate men”. The delimited time frame demonstrates the undertaking carried out especially by Black intellectuals in the formation of the editorial board, as well as in their role as contributors to the newspaper. The research has shown that the writing practices of the intellectuals safeguarded in the newspaper “O Exemplo” indicate instruction as a mechanism for social mobility, as well as the inclusion of “colored men” in written culture. Furthermore, such writings express

<sup>53</sup> Doutor e Mestre em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professor Adjunto no Departamento Acadêmico de Ciências da Educação da Universidade Federal de Rondônia (UNIR/Porto Velho). E-mail: ricardo.sousa@unir.br

<sup>54</sup> Doutor e Mestre em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professor do Curso Normal no Estado do Rio Grande do Sul (SEDUC/RS). E-mail: cassiomichel@yahoo.com.br

expectations deposited and delegated to readers and also exposed social desires and future projects based on the understanding of instruction as a driving force for social inclusion.

Keywords: Writing practices, Black intellectuals, Education, Newspaper “O Exemplo”.

## Introdução

O *Exemplo* era um hebdomadário de quatro páginas, publicado semanalmente e posto em circulação entre 1892 e 1930 em Porto Alegre, Rio Grande do Sul, com ressonância em outros estados do Brasil, como Pernambuco, São Paulo e Rio de Janeiro. O referido periódico foi formado por um coletivo de homens negros, constituindo-se, ao longo de sua inserção no campo da imprensa, como intelectuais negros ou “homens letrados”. Os textos aqui analisados correspondem ao recorte temporal situado entre os anos de 1892 e 1897, nomeada pelos próprios intelectuais negros, como primeira fase.

Este escrito tenciona compreender como determinadas visões de mundo, como a instrução, materializadas em objetos e/ou documentos culturais, como o jornal *O Exemplo*, foram produzidos e disseminados por um coletivo de intelectuais negros que constituem as primeiras expressões da imprensa negra no estado do Rio Grande do Sul. Assim, a presente pesquisa empreendeu-se o levantamento de 208 edições, junto ao repositório *Tainacan*, o qual salvaguarda o acervo da Cultura Afro-brasileira. Dessas edições, 53 foram tomadas para análise, algumas apresentadas ao longo deste texto, as demais 155 edições não foram localizadas nos acervos, possivelmente por não terem sido salvaguardadas.

Diante do objetivo anunciado, optou-se pela perspectiva teórico-metodológica da História Cultural, especialmente, a partir das contribuições de Albuquerque Junior (2007). Tomou-se o conceito de representação a partir de Chartier (2011), que entende a representação como uma construção social produzida por sujeitos ou grupos sociais de modo a atribuir significados ao mundo presentes nas textualidades, no caso deste, publicadas em *O Exemplo*. As representações se constituem através da produção de significados que visam presentificar a ausência através do discurso, como componente formador e integrante formulado, através de práticas sociais, que não são neutras ou isentas de intencionalidades. No jornal *O Exemplo*, esse coletivo era representado por seus editores, jornalistas e colaboradores que, segundo Sousa (2019) e Perussatto (2018a) que reuniam-se na barbearia Calisto, pertencente à família dos irmãos Florêncio Calisto e Esperidião Calisto, situada no número 247 da rua dos Andradas, principal via de Porto Alegre.

Para captar essas representações, a análise documental tornou-se um imperativo. Para isso, utilizou-se a concepção do paradigma indiciário proposto por Ginzburg (2007). Este procura valorizar a especificidade do objeto, o reconhecimento da construção indireta do saber, a percepção da causalidade pelos efeitos e o estabelecimento de conjunturas analíticas que tocam os sujeitos e as suas produções materiais. Tal ação impõe ao processo de produção historiográfica uma abordagem interdisciplinar alicerçada em uma pluralidade de documentos e realizada em microescala.

Ao buscar inspiração em Farge (2009), compreende-se ainda a materialidade do jornal *O Exemplo* com a concepção de que o sabor do arquivo se inscreve em “uma errância por meio das palavras de outro” (2009, p. 119), pois, no arquivo, “fabrica-se um objeto novo, constitui-se outra forma de saber, escreve-se um novo arquivo” (Idem, 2009, p. 64). Entretanto, tais atos sempre demandam cuidados e vigilância do pesquisador que, na massa documental, não pode cair em armadilhas e tentações que são ofertadas pelos encantos do arquivo, posto que sempre há o risco de ser “absorvido pelo arquivo a ponto de nem saber mais interrogá-lo” (Idem, 2009, p. 71).

Desse modo, tornou-se necessário revisitar esse *corpus* documental, que atualmente se inscreve como “Imprensa Negra”, seus anseios e desejos em socializar os benefícios da instrução para os “homens de cor” como mecanismo de mobilidade social e de inserção na cultura escrita em um determinado tempo histórico. Esse *corpus* documental, na forma de jornal, considerado pouco confiável e científico, por não ser reconhecido como uma imprensa da elite porto-alegrense, começa a fornecer indícios para reconstruir o passado dos “homens de cor”, no tocante, aqui, à composição desse coletivo negro no estado do Rio Grande do Sul.

A análise possibilita compreender os processos primordiais da composição de uma imprensa negra no Rio Grande do Sul que foi produzida e produziu intelectuais negros que escreviam, especialmente, para os “homens de cor”, como também, para um público leitor mais amplo. Nesse sentido, pode-se perceber, por um lado, a presença e tentativa de afirmação dos “homens de cor” no campo das práticas de escrita; por outro lado, as redes de sociabilidades construídas e que permitiram sua longevidade.

Ressalta-se que os estudos historiográficos, ancorados no campo da História da Educação (GONÇALVES, 2007) em interfase com a História da Cultura Escrita (GÓMEZ, 2003), foram fundantes para inaugurar, por um lado, outro entendimento de análise sobre os modos de ler e escrever em um tempo pretérito; e, por outro, de demonstrar como essa produção documental tem circulado em prol do levantamento moral e intelectual dos “homens de cor” a partir das práticas de escrita dos intelectuais negros de *O Exemplo*.

Tais estudos, no caso desse texto, somam-se à consolidação do entendimento do jornal como um documento para o estudo da História da Imprensa. Segundo Sousa (2019), o jornal como documento só passa a ser objeto de investigação, no Brasil, na década de 1970, crescendo ano após ano. Anteriormente, os jornais não eram confiáveis à pesquisa histórica, porque recebiam pouca importância.

Sodré (1999), um estudioso da história da imprensa no país, aponta mudanças significativas no estilo da produção dos jornais que, gradualmente, abandonam o caráter panfletário de inspiração francesa, altamente opinativo e literato, e encaminham-se para um estilo direto e objetivo inspirado no modelo inglês e americano de jornalismo. A referência sugere que o jornal *O Exemplo*, ao longo de sua primeira fase, se inscreve nesse contexto de transformações, pois a editoria desse impresso estava atenta a esse movimento, ao incorporar signos diversos na apresentação de suas folhas.

Nesse sentido, ficam postas algumas questões para reflexão como: Quem escreve? Por que escreve? Para quem escreve? Essas questões, seguidamente, implicam, de certo modo, as estruturas socioeconômicas de uma dada sociedade, ou seja, da comunidade racial em que se fez circular o jornal *O Exemplo*. Expõem uma comunidade leitora formada e alimentada pelos escritos produzidos e dados a circular nas páginas de “O Exemplo”.

## **1 Intelectuais negros na imprensa gaúcha: representações de instrução em *O Exemplo***

No período posterior à Independência do Brasil, a “imprensa passa a ser constantemente referida como o meio mais eficiente e poderoso para influenciar os costumes e a moral pública, discutindo questões sociais e políticas” (PALLARES-BURKE, 1998, p. 147). A referência do autor põe em relevo que os intelectuais negros

de *O Exemplo* pertenciam e estavam atentos a um contexto de circulação da palavra escrita. A imersão nesse circuito de sociabilidade do escrito fez com que um coletivo de homens negros se apresentasse à imprensa, no período do pós-abolição, como forma de se contrapor às representações difundidas por uma imprensa branca. Essa “Imprensa Negra”, assim nomeada na contemporaneidade, a partir de seus textos, demonstra esforços diversos para o exercício da cidadania, inscrevendo em suas páginas a instrução como um mecanismo de mobilidade social, bem como de inserção na cultura escrita.

Esse coletivo de intelectuais negros, presente em *O Exemplo*, assumiu diferentes cargos, a saber: redator e editor; redator-chefe; comissão de redação; diretor-gerente; administrador; gerente; e diretor. Alguns membros formadores desse impresso foram: Arthur Ferreira de Andrade, funcionário dos Correios e bacharel pela Faculdade Livre de Direito de Porto Alegre; Marcílio Francisco da Costa Freitas, tipógrafo e funcionário dos Correios e da Alfândega; Sergio Aurélio de Bittencourt e Aurélio Veríssimo de Bittencourt Junior, irmãos – o primeiro, funcionário público na Secretaria do Interior e o segundo tornar-se-ia advogado formado pela Universidade de São Paulo –, filhos de Aurélio Veríssimo de Bittencourt, homem negro, Secretário de Estado da Presidência do Estado nas gestões de Júlio Prates de Castilhos e Antônio Augusto Borges de Medeiros – ambos do Partido Republicano Rio-Grandense, além de proeminentes abolicionistas negros de Porto Alegre com ampla rede de contatos junto a imprensa; Marcílio Freitas, tipógrafo que exerceu sua profissão no *Jornal Mercantil*; os irmãos Esperidão Calisto e Florêncio Calisto, ambos com formação escolar, sendo o primeiro, barbeiro e o segundo, funcionário público; Tácito Pires, tipógrafo e professor; Alcebíades Azeredo dos Santos, advogado e tenente da Guarda Nacional; Alfredo Cândido de Souza, funcionário na farmácia do Hospital Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre; e Arthur Gama, funcionário da Secretaria do Tesouro (PERUSSATTO, 2018a; PERUSSATTO, 2018b; PERUSSATTO, 2021; ZUBARÁN, 2015; SANTOS, 2011).

O coletivo de intelectuais negros de *O Exemplo*, ao longo de suas fases, em especial na primeira, objeto aqui de análise, coloca em cena as lutas de combater ao racismo e de inclusão social e política. Essa imprensa de negros e “mulatos livres” chama a atenção de negros já “esclarecidos”, letrados, e de suas associações e clubes para somarem esforços em prol do levantamento moral e intelectual dos seus. Logo, essas aspirações são inauguradas e impressas por uma elite negra, até então, em formação, que vivia nas áreas urbanas do Brasil, entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX (SANTOS, 2011; ZUBARÁN, 2015).

Ao comentar a inauguração de uma “Imprensa Negra”, no estado do Rio Grande do Sul, como o jornal *O Exemplo*, Santos (2011) faz o levantamento de uma série de jornais escritos e produzidos por intelectuais negros, dos quais destacam-se: *A voz do Escravo* (1881); *A Cruzada* (Pelotas, 1905); *A Alvorada* (Pelotas, 1907-1965); *A Revolta* (Bagé, 1925); *A Navalha* (Santana do Livramento, 1931); *O Tição* (Porto Alegre, 1978); e *Folhetim do Zaire* (Porto Alegre, 1982 - 2005). A criação desses jornais escritos e editados por intelectuais negros e por colaboradores de outros grupos étnicos evidencia uma efervescente participação de negros na cultura escrita e um chamamento para os “homens de cor”, ou seja, sua comunidade de origem, para se alistarem no campo das letras.

Contudo, cabe evidenciar que o período de publicação desse impresso aconteceu em um conturbado momento da política nacional, em que havia problemas de



governabilidade e de incorporação dos novos atores sociais, “homens negros” e letrados. Fenômeno que não estava presente apenas em nosso país, uma vez que afetava outras democracias liberais europeias, já que a inclusão política perpassava pelo saber ler/escrever e por questões relativas à idade e sexo. Por exemplo, a preponderância de escritores e editores do sexo masculino, ou seja, de homens negros, se faz notar no jornal *O Exemplo*. Esses homens negros, que se organizaram e reuniram para publicar seus escritos, compartilhavam ideias e posições políticas, formando um coletivo de intelectuais organizados. Para Sirinelli (2003, p. 248), “todo grupo de intelectuais organiza-se também em torno de uma sensibilidade ideológica ou cultural comum e de afinidades mais difusas, mas igualmente determinantes, que fundam uma vontade e um gosto de conviver”.

Ao tratar dos intelectuais negros, Santos (2011) diz que utiliza o termo como sinônimo de jornalistas e redatores, embora tenha consciência de que definir seu estatuto não seja uma tarefa nada tranquila, em especial, na sociedade contemporânea. Ele afirma que as pessoas que formam essa categoria “não se constituem uma classe trabalhista, nem pertencem ao mundo das profissões” (SANTOS, 2011, p. 25) e assinala que esses intelectuais “ocupam os meios de comunicação, geralmente o escrito, e são reconhecidos como produtores e reprodutores de discursos, posição em que se mantém no centro da sociedade como formadores e debatedores de ideias e opiniões” (SANTOS, 2011, p. 25). É nessa perspectiva que se entende como esses intelectuais agiram e pensaram questões sociais e políticas de um tempo e suas recorrências, ou as ressonâncias contemporâneas desses fenômenos, colocando-se na condição de fundadores de uma “Imprensa Negra” no sul do Brasil, em outras palavras, de porta-vozes e defensores de uma pauta social, aqui, da instrução.

Os intelectuais negros do jornal *O Exemplo* utilizaram-se de estratégias diversas para a aquisição do código escrito, pois compreendiam que a instrução era um mecanismo de mobilidade social e de inserção na cultura escrita. Isso aponta que não desconheciam sua importância em uma sociedade que privilegiava aqueles que sabiam ler e escrever. Logo, esse corpo editorial, de intelectuais negros, de *O Exemplo*, a partir da imprensa, lançaram práticas de escrita à luz de um público leitor, em especial para a sua comunidade leitora, apresentando seus objetivos, finalidades e intenções, com demonstra o excerto:

Surge hoje na vasta arena da imprensa *O Exemplo* que, nascido de uma dessas elevações do espírito, tão peculiares à mocidade, é lançado [...] aos domínios do jornalismo da capital. Nós, moços que somos, temos sede de luz que espanque altivamente as trevas de nosso horizonte e que, qual estrela a guiar caminheiro errante, nos conduza ilesos aos portos da Ciência (*O EXEMPLO*, 1892, n. 1, p. 1).

Os intelectuais negros, no primeiro editorial de *O Exemplo*, indicam que os textos que compõem esse periódico são frutos de práticas de escrita que se amparam em práticas de leitura de um determinado contexto, mas que também ultrapassam os limites fronteiriços nos quais estavam inseridos seus escreventes. Intelectuais negros que, em um coletivo, buscaram arregimentar interessados por uma causa comum, com vistas a estabelecer possibilidades de mobilidade para seu grupo racial, pelo viés da instrução (SOUSA, 2019).

Cabe aqui situar que tais escritas estavam inspiradas pelo contexto político da região sul do país, principalmente com a emergência e circulação do pensamento positivista e dos seus ideais junto a esses intelectuais negros (PERUSSATTO, 2018b). A filosofia positivista inspirava o Partido Republicano Rio-grandense que adotava a concepção do progresso contínuo tentando adequar essa concepção aos problemas locais, dentre os quais destacam-se os desafios de incluir os ex-escravos no mercado de trabalho que estava a constituir-se devido à implementação de ordem urbano-industrial para iniciar o processo de urbanização da capital. Pesavento (1989, p. 61-69) afirma que o positivismo era pautado pela “perspectiva urbano-industrial que se caracteriza por um novo enfoque, progressista-conservador e claramente burguês da nova administração republicana”. Essa influência tocava e abarcava toda a sociedade rio-grandense, tanto para a afirmação desses valores como para oposição, sendo um elemento paradigmático dessa sociedade.

Dado esse contexto e as finalidades e intenções do periódico *O Exemplo*, a instrução apresentava-se como uma possibilidade de encaminhamento para outra condição social. Por esse motivo, os intelectuais negros inscritos no periódico compõem uma comunidade que conchama os pais a encaminharem seus “filhos para a escola, a fim de receberem ali a luz e o conhecimento da verdade” (*O EXEMPLO*, 1893, n.16, p. 1). Nessa direção, os intelectuais negros do jornal *O Exemplo*, ao longo das edições, fizeram circular inúmeras publicações em que incitam seu público leitor a instruírem-se. Para Santos (2011, p. 124), “[...] a instrução significava a possibilidade de superar as condições de trabalhador braçal que remetia à escravidão [...] e] abria a perspectiva de ocupar uma posição social como ‘homem letrado’ [...]”.

Nesse sentido, a escola, espaço em que se materializam de forma institucionalizada as práticas de escrita, é considerada um dos mais antigos estabelecimentos de aplicação do uso da escritura, sobretudo a escola elementar, onde as crianças aprendem concretamente a escrever. Diferentemente das práticas leitura, as práticas de escrita se concretizam no espaço escolar, responsável por empreender métodos e técnicas para o preenchimento da folha, pois esse espaço permite a aquisição de modelos de escrita que devem ser imitados pelo aprendente (SOUSA, 2019).

Para além dos textos que tematizam a instrução em *O Exemplo*, cabe lembrar que poemas e charadas também apresentam um caráter instrutivo (quando se propunham a orientar sua comunidade racial) e denunciativo (ao apresentarem narrativas de práticas racistas vivenciadas pelos “homens de cor”) de iniciativa de um grupo intelectual negro que questiona a hegemonia intelectual e ideológica de matriz europeia. Esse coletivo de intelectuais negros, de acordo com Santos (2011, p. 15):

Produziu livros e jornais, interpretou leis e códigos, escreveu poesia, teatro, artigos e manifestos, acompanhou e participou, portanto, da construção do pensamento social da época. Individualmente ou como grupo social organizado, os negros gaúchos definiram novos contornos sociais e políticos para a liberdade; se tornaram articuladores de alternativas para as questões da cidadania e da nacionalidade, e foram construtores e “intérpretes” do Brasil.

As diferentes seções do periódico *O Exemplo* indicam representações coletivas que o corpo editorial de intelectuais negros do periódico expressou frente à sociedade porto-alegrense no final do século XIX, período pós-abolição. Nesse intercurso, as práticas de escrita dos intelectuais negros que publicaram no periódico foram

responsáveis não somente por informar sua comunidade de origem sobre a importância da instrução, mas também de realizar denúncias, como esta: “algumas escolas públicas da capital, quando recusavam-se abertamente a admitir ao ensino crianças de cor, outras que limitando o número destas, mesmo assim maltratam-nas, a ponto de seus pais, em justa indignação, retirarem-nas das aulas” (*O EXEMPLO*, 1893, n.5, p.1).

Para o final do século XIX, os pais, ainda que representassem raras exceções, entendiam que o espaço formal e institucionalizado da escola era uma possibilidade para as crianças inserirem-se na cultura escrita, o que significa dizer que eles não estavam à margem do cotidiano escriturístico. É possível compreender que, em um período no qual a valorização do escrito e da educação era crescente, principalmente nos meios mais elitizados, os “homens de cor” da época não estivessem alheios aos textos impressos. A respeito disso, Chartier (1991) faz um alerta interessante, quando afirma que a classe social, enquanto um indicador, tem relação direta com práticas de escrita. Esse indicativo contribui para compreender o modo desigual com que homens brancos e negros faziam usos de práticas de escrita. Ainda a esse respeito, Chartier (2011) diz que “a liberdade de apropriação sempre depende dos recursos bastante desiguais à disposição dos indivíduos de acordo com suas condições econômicas e sociais”. Tal liberdade de apropriação foi questionada por *O Exemplo*, como se observa o seguinte excerto:

Devemos mostrar à sociedade que também temos um cérebro que se desenvolve segundo o grão de estudo a que o sujeitemos e, por consequência, que também podemos alistar nas cruzadas [e] empreender lidas pela inteligência, muito embora algum estulto nos queira acoimar, ou seja, porque faça parte dos doutrinários que julgam o homem pela cor da epiderme (*O EXEMPLO*, 1892, n.1, p. 1).

A apresentação desse excerto é elucidativa, primeiro, por tentar desnaturalizar os discursos de incapacidade e inferioridade intelectual dos “homens de cor”. Logo, os intelectuais de *O Exemplo* demarcam estratégias de contestação ao regime racializado de representação construído pelas elites brancas, objetivando substituir as representações negativas por imagens positivas dos “homens de cor”; segundo, por reivindicar o direito à instrução anunciado pela República. Fazer uso das práticas de escrita, de modo especial na sociedade porto-alegrense da época, significou transgredir uma série de impedimentos, até mesmo legais, quando ao seu domínio. Outrossim, Sousa (2019) registra que esses intelectuais negros lançaram uma diversidade de tratativas para anunciar os benefícios da instrução, especialmente, aos “homens de cor” e, a um público leitor mais amplo.

Sobre esse perigo, para as classes abastadas, de que as demais se apropriassem do domínio da escrita, Chartier (1991, p. 125) alertava que “a aculturação escrita das sociedades ocidentais teve, portanto, de conviver com a persistente ideia de que a disseminação do saber equivale a uma profanação”. Assim, por um lado, se a adoção de práticas de escrita no periódico *O Exemplo* abriu um espaço para que um grupo intelectual negro denunciasse a violência racial que recaía sobre “homens de cor”, por outro, possibilitou orientar a classe quanto aos seus direitos e deveres em uma sociedade pós-escravista, ao publicar textos que ressaltavam a importância da instrução enquanto mecanismo de mobilidade social e inserção na cultura escrita. Em síntese, propagavam, em suas palavras, a: “defesa de nossa classe e o aperfeiçoamento de nossos medíocres conhecimentos” (*O EXEMPLO*, 1892, n.1, p.1). Para o coletivo de

intelectuais negros do periódico *O Exemplo*, fica evidente que as práticas de escrita eram algo frequente, pois, em momentos pontuais, alguns colaboradores lamentaram não terem publicado seus escritos. Isso demonstra, ainda, o compromisso com um exercício escriturístico para o levantamento moral e intelectual dos “homens de cor”.

Escrever um texto que se aproximasse da realidade de um público leitor (negro) era o compromisso dos intelectuais negros de *O Exemplo*. Ao pensar sobre esse público leitor de *O Exemplo*, entende-se que o escrever não supõe apenas seu produtor, mas, principalmente, seu leitor. É necessário refletir sobre as condições sociais da atividade de escrever – quem a produz, em que suportes, para quais usos do poder – e, simultaneamente, é também importante pensar quem pode ler e escrever ou quem tem permissão apenas para ouvir sua leitura. Ao prescrutar as diversas edições de *O Exemplo*, fica evidente que o *status* de “homens letrados” e/ou de intelectuais negros legitima-os como pessoas autorizadas a dizer a sua palavra, ou seja, de incentivar “homens de cor” à frequência escolar, para que possam receber a instrução necessária para o exercício de direitos em uma sociedade pós-escravista.

Em relação ao público leitor de *O Exemplo*, cujos próprios intelectuais negros são também leitores, é possível abordar, a partir da literatura aqui utilizada, que as editorias utilizaram estratégias diversas a fim de atingir seus leitores, visto que a relação com o escrito não é a mesma de um livro, e que a população mais pobre e urbana fazia uso de outros suportes, como o jornal. *O Exemplo*, voltado especificamente para uma comunidade leitora de “homens de cor”, era publicado com a finalidade de orientar esse grupo racial sobre os novos ditames de civilidade e moralidade, requisitos imprescindíveis assegurados pela instrução. Assim, o progresso da sociedade porto-alegrense, conforme os intelectuais negros, seria resultado de um povo instruído:

Todos devem conhecer a leitura e a escritura, elementos indispensáveis à marcha regular da vida e dos negócios, quaisquer que sejam. Com esses elementos, fica-se habilitado para desenvolver as faculdades intelectuais, seguindo o gosto particular de cada um. E quem disso não se puder convencer, lembre-se que é horrível pedir a outrem que lhe assine um recibo ou antes (que miséria!) que lhe interprete os sentimentos, escrevendo-lhe uma carta para alguém, qualquer que seja o fim (*O EXEMPLO*, 1893, n.17, p. 1).

O excerto indica que as práticas de leitura e escrita são relações complexas de poder nas quais, em algum momento histórico, ocultaram-se as relações de subordinação. A esse respeito, a saber, os usos sociais e as práticas de leitura, por um lado; e as práticas de escritura, por outro. Os dois aspectos apresentados fornecem elementos para entender como as práticas seguiam uma certa hierarquia, o que permite inferir que os intelectuais negros procuram assegurar a indissociabilidade entre a aquisição e as práticas da leitura e da escrita, elementos indispensáveis à boa “marcha do progresso da nação” brasileira.

A instrução, como obra da civilização, que tudo melhora, só é possível quando os “homens de cor” caminham em direção ao edifício da instrução. Sobre isso, os intelectuais negros do jornal poderiam servir de exemplo, por serem dotados de conhecimentos diversos, especialmente, ao mostrar o caminho da instrução, o caminho do conhecimento. A respeito da instrução, o colaborador Miguel Cardoso, em *O Exemplo*, ressalta:

É por isso que damos o brado de alarma, alimentando em nosso coração a fé de que esse brado repercutirá em todos os ângulos deste Estado, despertando os nossos irmãos que se têm olvidado de mandar ao colégio seus filhos para receberem a instrução tão necessária à vida do homem, desse princípio de levantamento intelectual há de forçosamente vir o progresso e a felicidade de nossa raça, quiçá uma das mais inteligentes do universo! (CARDOSO, 1893, n. 28, p. 1).

O excerto remete a uma cruzada em prol da instrução levada a cabo pelos intelectuais negros de *O Exemplo*, empreendimento que visava ao levantamento moral e intelectual dos “homens de cor”. Logo, as práticas de escrita dos intelectuais negros do jornal demonstram o incitamento à instrução e a necessidade de cooperação de todos que possam fazê-lo. A intenção reside em sugerir a frequência à escola como um espaço em que os “homens de cor” possam “receber a luz da verdade” e possam também aliviar-se do peso da ignorância, entendida e identificada como o atraso da nação.

Frente a esse anseio, os intelectuais negros estavam cientes de que as expectativas de igualdade fomentadas pela Abolição e pelo advento da República não foram suficientes para alterar o estado das coisas, em virtude do preconceito encrustado nos costumes da sociedade como um todo em que talentos e virtudes hierarquizavam as pessoas. Como prova disso, tem-se o fato de que, diante do processo de modernização urbana, expansão industrial, crescimento demográfico e ampliação do ensino público, boa parte dos “homens de cor” mantiveram-se em ocupações subalternas, em moradias insalubres e fora das escolas (SILVA, 2017).

Em *O Exemplo*, localizaram-se referências que expressam os anseios dos pais, ou chefes de família, para que os filhos, ao mesmo tempo em que aprendam algum rudimento de instrução, pudessem também aprender alguma arte que lhes possibilitasse ganhar algumas moedas. Quanto a isso, os colaboradores do periódico criticam os pais que utilizam de artifícios para saírem pela tangente ao negligenciarem a instrução dos filhos, contribuindo para a persistência da ignorância. Segundo o periódico, “o ensino primário sempre foi gratuito”, de modo que após sua conclusão os alunos poderiam continuar a estudar, ocupando seu tempo com algo que lhes rendesse certo honorário, “frequentando as escolas noturnas, de uma mocidade ao alcance dos mais pobres” (*O EXEMPLO*, 1895, n. 147, p. 1).

A partir do argumento exposto pelos intelectuais negros é possível compreender que o ensino primário e gratuito oportunizou, para além do acesso e apesar das desistências, a possibilidade de superar a ignorância pela instrução. Quanto a esse fato, do acesso de alunos pobres ao conhecimento, o empreendimento levado a cabo pelos intelectuais negros de levantar a bandeira da instrução é propositivo no sentido de dar a ler informativos sobre alunos que conseguiam acender a uma colocação devido à sua instrução, demonstrando que essa seria, de fato, uma possibilidade de mobilidade social para os “homens de cor”. Santos (2011, p. 124) registra que “a instrução mostrava-se como um passaporte para a mobilidade social e para o conhecimento dos direitos civis, descrita muitas vezes como uma das estratégias políticas disponíveis aos negros”.

Ao garimpar os indícios das representações de instrução pelos intelectuais negros de *O Exemplo*, foi possível compreender que passar do ensino primário gratuito aos cursos acadêmicos era um longo caminho, especialmente para os “homens de cor”. Nessa direção, um dos colaboradores, Juvenal (1897), registra em *O Exemplo*:



O regime republicano que abre campo vasto para a realização de todas as aspirações populares, nenhuma classe, por mais medíocre que seja, deve ser estacionária e por isso é que por meio da imprensa queríamos não só estimular aos nossos congêneres a instruírem-se, para assim terem sua parcela de esforços na reconstrução da grande Pátria Brasileira, como também atestar aos nossos concidadãos que entre nós também há quem tenha talento e saiba cultivá-lo (O JUVENAL, 1897, n. 208, p. 1).

Dois aspectos se destacam nesse excerto, publicado em *O Exemplo*: o primeiro é conclamar a qualquer classe, por “mais medíocre que seja”, a instruir-se; e o segundo, ressaltar os talentos dos “homens de cor” para os domínios do código escrito. Conforme Sousa (2019), aplicando-se ao estudo, ao conhecimento, melhor dizendo, ao exercício e/ou cultivo intelectual, poderiam afastar-se da ignorância, um mal que precisava ser superado no regime republicano, pois, em alinhamento com um ideal de progresso, se construiria uma nação civilizada porque instruída. Logo, fica posto que, para os intelectuais negros, os “homens de cor” instruídos saberiam cultivar seus talentos e utilizá-los em diferentes campos da vida em social. Portanto, há também o direcionamento de uma expectativa sobre a instrução como mecanismo de inclusão social e fortalecimento do papel dos “homens de cor” na sociedade através desse cultivo consciente, encaminhado pelos intelectuais negros de *O Exemplo*.

Seguramente, os intelectuais negros de *O Exemplo* foram responsáveis por disseminar a importância da instrução aos “homens de cor” a partir de suas práticas de escrita. Nessa direção, Pinto (2006) resalta que, se por um lado, a invenção da imprensa ampliou o monopólio que as elites possuíam sobre as práticas de leitura e escrita; por outro, os jornais, como *O Exemplo*, aqui apresentado, suscitam essa quebra de monopólio, propiciando rupturas no monopólio dos letrados, homens brancos, sobre a cultura escrita. Contudo, não é demais afirmar que tal ruptura só poderia ser consolidada se outros homens negros tivessem acesso à instrução.

Evidenciar práticas de escrita de intelectuais negros, a partir da imprensa, em um período pós-abolição é tentar torná-las referências para sua comunidade de origem. Ou seja, essas práticas, materializadas em *O Exemplo*, se propõem a socializar, debater, sugerir e orientar sobre a importância da instrução como mecanismo de mobilidade social aos “homens de cor”, bem como para sua inserção na cultura escrita.

Por fim, a investigação realizada demonstra, a partir da análise dos escritos dos intelectuais negros de *O Exemplo*, que era um imperativo apropriar-se dos conhecimentos que circulavam no mundo, especialmente daqueles homens brancos que os marginalizaram. Ou seja, apropriar-se do conhecimento já produzido para compreender, interpretar, reelaborar, questionar, contrapor e produzir novos conhecimentos no sentido de contrapor discursos que inferiorizam os “homens de cor”. As assertivas dos intelectuais negros são um chamamento para que todos de elevada cultura possam colocar-se em favor dos “homens de cor”, ao criar condições e expectativas de vida com a instrução.

## Considerações

Neste artigo, apresentaram-se representações de instrução, levadas a cabo por um coletivo de intelectuais negros, materializadas em um periódico intitulado *O Exemplo*. Este, atualmente identificado como parte da nomeada “Imprensa Negra”, incidia sobre a história dos “homens de cor” no estado do Rio Grande do Sul e no Brasil.

As edições apensadas para a análise da primeira fase do jornal *O Exemplo* demonstram que a instrução é assegurada nas práticas de escrita dos intelectuais negros como um mecanismo de mobilidade social para “homens de cor”, bem como de sua inserção na cultura escrita. Contudo, cabe registrar que essa é uma pesquisa inicial, sendo necessário explorar as demais fases, 2ª, 3ª e 4ª, para identificar se houve algum movimento quanto a esse fazer intelectual negro. Ou seja, de tentar captar as representações em contexto macrossocial e microssocial que denunciam sua produção como escrita no tempo.

A pesquisa faz entender que os escreventes do periódico, nomeados aqui de intelectuais negros de *O Exemplo*, produziram textos, em especial, para um público leitor negro. Logo, entende-se que, para além de informar, os jornais formam seus leitores, oferecem-lhes uma variedade de outros gêneros textuais, como crônicas, poesias e trechos de livros, por meio dos quais apresentam ideias importantes que debatem e retratam as inquietações que lhes são contemporâneas. Desse modo, não se pode afirmar que os “homens de cor” ficaram alheios à produção e circulação dos escritos desse periódico, ao discutir e orientar seu grupo racial sobre a importância da instrução, “do conhecimento da leitura e escritura”, como mecanismo de mobilidade social e de inserção definitiva na cultura escrita de sua época.

A análise indicou que as escritas desse coletivo de intelectuais negros continuam potentes em sua materialidade para novos estudos. Evidencia a força dessa embrionária imprensa negra porto-alegrense na produção e circulação das inspirações daqueles jovens intelectuais negros que escreveram artigos de diferentes gêneros e contribuíram para a construção do pensamento social negro da época e, em especial, a percepção da importância da instrução para o exercício de direitos republicanos ainda negados aos “homens de cor” em pleno florescimento da “democracia brasileira” racial.

Ressalta-se que a escrita desses intelectuais negros não estava desconectada das questões de seu tempo, em relação ao contexto político do Rio Grande do Sul, fortemente pautado pelo pensamento positivista quanto aos temas educacionais. Frente a esse pensamento, cabe encaminhar esse tema para a centralidade do debate, dada a negação histórica da instrução dos “homens de cor”. Isso porque, a sociedade é marcada pelo racismo e o desconhecimento histórico do legado cultural da população de cor no período pós-abolição.

Ao pensar na esfera local, é crescente a demanda do reconhecimento das histórias de vida de intelectuais negros. Pois, o Rio Grande do Sul possui um longo histórico de exaltação da história da colonização europeia e de seus heróis que legou ao esquecimento outros grupos étnicos. Nessa direção, tem-se como demanda, a implementação de uma educação antirracista, ou seja, de um ensino sistemático e contínuo das relações étnico-raciais. Logo, os estudos sobre intelectuais negros e seus escritos representam um esforço de valorização e reconhecimento de saberes junto a sociedade brasileira que, ainda, convive com a presença do racismo.

Para encerrar, cabe registrar que, este texto pode contribuir junto aos conteúdos curriculares do ensino de história, como material potente para a implementação dos estudos étnico-raciais, presentes e previstos na Base Nacional Comum Curricular, apesar das suas controversas (2019).

## REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. **História: a arte de inventar o passado**, ensaios de teoria da história. Bauru: Edusc, 2007.
- BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília, DF: MEC, 2019.
- CARDOSO, Miguel. Atualidade I. **O Exemplo: Propriedade de uma Associação**. Porto Alegre, RS, nº 28, p. 1-4. 25 jun. 1893. Disponível em: <http://afro.culturadigital.br/colecao/o-exemplo/> Acesso em 15 de jan. 2023.
- CHARTIER, Roger. As práticas da escrita. In: ARIËS, P.; DUBY, G. (orgs.) **História da vida privada: da renascença ao século das luzes**. Vol. 3. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
- CHARTIER, Roger. Uma trajetória intelectual: livros, leituras, literaturas. In: Chartier Roger. **A força das representações: história e ficção**. Chapecó: Argo, 2011.
- FARGE, Arlette. **O sabor do arquivo**. São Paulo: Edusp, 2009.
- GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- GÓMEZ, Antonio Castillo. Historia de la cultura escrita: ideas para el debate. **Revista Brasileira de História da Educação**. Nº 5, jan./jun. 2003.
- GONÇALVES, Luiz Alberto de Oliveira. Negros e educação no Brasil. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira; FARIA FILHO. Luciano Mendes de; VEIGA, Cynthia Greive. **500 anos de educação no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Autêntica, 2007.
- JUVENAL. Por despedida. **O Exemplo: Propriedade de uma Associação**. Porto Alegre, RS, nº 208, p. 1-4. 21 jan. 1897. Disponível em: <http://afro.culturadigital.br/colecao/o-exemplo/> Acesso em 15 de jan. 2023.
- O EXEMPLO, O. A quem toca. **O Exemplo: Propriedade de uma Associação**. Porto Alegre, RS, nº 5, p. 1-4. 08 jan. 1893. Disponível em: <http://afro.culturadigital.br/colecao/o-exemplo/> Acesso em 15 de jan. 2023.
- O EXEMPLO, O. A questão do ensino II. **O Exemplo: Propriedade de uma Associação**. Porto Alegre, RS, nº 147, p. 1-4. 03 nov. 1895. Disponível em: <http://afro.culturadigital.br/colecao/o-exemplo/> Acesso em 15 de jan. 2023.
- EXEMPLO, O. Aconselhando. **O Exemplo: Propriedade de uma Associação**. Porto Alegre, RS, nº 16, p. 1-4. 02 abr. 1893.
- O EXEMPLO, O. O Exemplo. **O Exemplo: Propriedade de uma Associação**. Porto Alegre, RS, nº 1, p. 1-4. 11 dez. 1892. Disponível em: <http://afro.culturadigital.br/colecao/o-exemplo/> Acesso em 15 de jan. 2023.
- O EXEMPLO, O. Trabalhem. **O Exemplo: Propriedade de uma Associação**. Porto Alegre, RS, nº 17, p. 1-4. 09 abr. 1893. Disponível em: <http://afro.culturadigital.br/colecao/o-exemplo/> Acesso em 15 de jan. 2023.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. A imprensa periódica como uma empresa educativa no século XIX. **Cadernos de Pesquisa**, n. 104, p. 144-161, jul. 1998.

PERUSSATTO, Melina Kleinert. **Arautos da liberdade**: educação, trabalho e cidadania no pós-abolição a partir do jornal 'O Exemplo' de Porto Alegre (1892 – 1911). Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018a.

PERUSSATTO, Melina. Esperidião Calisto e o preconceito escolar com base na cor: educação, cidadania e racialização no século XIX (Porto Alegre, Rio Grande do Sul). **Tempo**, Niterói, Vol. 27 n. 2 Vol. 27 n. 2 Maio/Ago. 2021.

PERUSSATTO, Melina. O Exemplo, a imprensa e os homens "de cor" em Porto Alegre no pós-abolição. **Intellectus**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p.28-47, 2018b.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **A emergência dos subalternos**: trabalho livre e ordem burguesa. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS: FAPERGS, 1989.

PINTO, Ana Flávia Magalhães. **De pele escura e tinta preta**: a imprensa negra do século XIX (1833-1899). UNB, 2006, 197 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

SOUSA, Ricardo Costa de. **Instrução e circulação da palavra escrita**: o caso do jornal O Exemplo (Porto Alegre, RS, 1892-1930). 2019. 241 f. Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul/UFRGS, Porto Alegre/RS, 2019.

SANTOS, José Antônio dos. **Prisioneiros da História**: trajetórias intelectuais na imprensa negra meridional. Porto Alegre, 2011, 281f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2011.

SILVA, Fernanda Oliveira da. **As lutas políticas nos clubes negros**: *culturas negras, racialização e cidadania na fronteira Brasil-Uruguai no pós-abolição (1872-1960)*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2017.

SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René (Org.). **Por uma História Política**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2003.

SODRÉ, Nelson Werneck. **História da Imprensa no Brasil**. São Paulo: Mauad, 1999.

ZUBARÁN, Maria Angélica. O acervo do jornal O Exemplo (1892-1930): patrimônio cultural afro-brasileiro. **Revista Memória em Rede**, Pelotas, v.5, n.12, jan./jun.2015.

## É EXU OU É LADRÃO? A PALAVRA "MAVAMBO" NOS "DICIONÁRIOS"<sup>55</sup>

Pedro Henrique Ribeiro Santos Messias-Marinho<sup>56</sup>

**Resumo:** O presente artigo trata-se de uma análise discursiva do verbete mavambo nos dicionários (in)formais de língua portuguesa utilizando dos mecanismos teórico-metodológico-analíticos da Análise do Discurso (AD), História das Ideias Linguísticas (HIL), estudos decoloniais e teoria da interseccionalidade para investigar os possíveis atravessamentos discursivos presentes no verbete. Além disso, discute-se a importância da decolonialidade na construção de uma epistemologia que contemple e valorize os saberes populares e ancestrais para explorar as possíveis intersecções que atravessam os sujeitos, além de uma ruptura epistemológica necessária para descolonizar o conhecimento e torná-lo mais democrático no que diz respeito às condições de produzir e disseminar conhecimento. Ademais, aborda-se o papel da língua nos espaços enunciativos, sua instrumentalização como mecanismos de manutenção das configurações colonialistas e como é preciso (re)conhecer sua complexidade e desconstruir ideias canônicas. Por fim, enfatiza-se a importância de incluir os saberes populares na produção de conhecimento, pois estes são frequentemente marginalizados pelas academias e suas noções restritivas de cientificismo.

**Palavras-chave:** mavambo, análise do discurso, interseccionalidade, deconialidade, racialidade.

## IS IT EXU OR IS IT THIEF? THE WORD "MAVAMBO" IN THE "DICTIONARIES"

**Abstract:** This article is a discourse analysis of the word mavambo in informal dictionaries of the Portuguese language using the theoretical and methodological mechanisms of Discourse Analysis, History of Linguistic Ideas, decolonial studies and intersectionality theory to investigate the possible discursive intersections present in the word. In addition, we discuss the importance of decoloniality in the construction of an epistemology that contemplates and values folk and ancestral knowledge in order to explore possible intersections within the subjects, as well as the epistemological rupture necessary to decolonize knowledge and make it more democratic with regard to the conditions of producing and disseminating knowledge. Moreover, the role of language in enunciative spaces, its use as a mechanism for maintaining colonialist configurations and the necessity of recognizing its complexity and deconstructing canonical ideas are addressed. Finally, we emphasize the importance of including folk knowledge in the production of knowledge, since it is often marginalized by academia and its restrictive notions of scientism.

**Keywords:** mavambo, discourse analysis, intersectionality, deconiality, raciality.

<sup>55</sup> Este artigo trata-se de um texto melhorado e expandido do texto intitulado *Mavambo: discursividades, efeitos de sentido e dicionarização informal*, contido na Coletânea *Discurso, Cultura e Mídia: pesquisa em rede*, resultado do VI SEDIC – Seminário Discurso, Cultura e Mídia: Horizontes Possíveis.

<sup>56</sup> É graduando em Letras – Português e Inglês pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), além disso, atua no Grupo de Pesquisa Discurso e Tensões Raciais — dTer (CNPq/UESC) na linha de pesquisa Discursos racializados: língua, sujeito e história. Contato: [phrsmessias.let@uesc.br](mailto:phrsmessias.let@uesc.br)



*Ninguém pode mais passar pela encruzilhada sem  
pagar alguma coisa a Exu.*

Reginaldo Prandi, *Mitologia dos Orixás*

*Exu te ama e ele também está com fome*

Elza Soares, *Exu nas Escolas*

## 1. INTRODUÇÃO

Antes de necessariamente adentrarmos ao escopo teórico do texto, convido você, leitor/a, a enselvar-se nas encruzilhadas epistemológicas que aqui investigaremos. Essa pesquisa nasce a partir do projeto *Arquivo das Nomeações Raciais: estudo histórico, linguístico e discursivo*<sup>57</sup>, que propôs a investigação tanto verbetes de designações raciais explícitas, como, mestiço, pardo, negro, moreno, branco, quanto verbetes com designações raciais implícitas, como, pivete, moleque, **mavambo**, entre outras variedades, inseridos nos instrumentos linguísticos específicos — dicionários de língua portuguesa. Na perspectiva da História das Ideias Linguísticas, compreendemos o dicionário como instrumento linguístico que opera como ferramenta de manutenção das configurações coloniais (NUNES, 1997) e, ainda mais, atuam nas configurações modernas do colonialismo. Sendo assim, o escrito a fio trata-se de uma análise discursiva do verbete **mavambo** nos dicionários (in)formais de língua portuguesa.

Inicialmente, ao selecionarmos a palavra **mavambo** possuíamos um conhecimento prévio, oriundo de saberes populares no âmbito da discursividade de religiosidade. **Mavambo** titula o Orixá Exu nas religiões de matrizes africanas. Em discursos populares específicos, a palavra funciona para definir homens racializados, às vezes relacionados à criminalidade, outras à sexualidade. Sendo assim, considerando as possibilidades de múltiplas intersecções e tensões raciais correlacionadas, a palavra mostrou-se produtiva para o desenvolver de uma análise discursiva.

Tendo o conhecimento de que os dicionários são organizados a partir de uma norma culta vigente para determinada língua, que o seu sentido é tomado como verdade absoluta e sem espaço para objeções do/a leitor/a, supostamente, significa que não são interpretativas e nem possuem um posicionamento discursivo sobre a língua (SILVA, 1996). Com a palavra **mavambo**, pode-se observar o oposto desse padrão, pois o verbete é excluído da maioria dos dicionários formais, é atribuído estereótipos que definem os sujeitos em variadas discursividades, como a religiosa e urbano, além de possíveis tensões relacionadas à racialidade, ao gênero e à sexualidade.

Portanto, busco discutir como essas relações de intersecção na materialidade do verbete, baseados no poder de dominação de colonialidade, afetam o sujeito representado nos efeitos de sentido da palavra a partir de um (des)conhecimento estruturalizado e formalizado, além do seu funcionamento discursivo e sua dicionarização informal. E, por fim, espero sobrepor o campo analítico considerando desconstruir e refazer ideias acerca da palavra **mavambo**, reconhecendo seus variados efeitos de sentido e as relações do *dito* e *não-dito*.

<sup>57</sup> Projeto desenvolvido no Grupo de Pesquisa Discurso e Tensões Raciais — dTer (CNPq/UESC)

## 2. DISCURSIVIDADES NAS ENCRUZILHADAS EPISTÊMICAS DE MAVAMBO

Para o desenvolvimento deste artigo, é necessário levantar alguns conceitos importantes, como instrumento linguístico, discursos racializados e a interseccionalidade.

Segundo Aurox (1992, p. 66), “as culturas de línguas escritas e os conhecimentos ocidentais não dão apenas lugar às teorias, elas são um instrumento de dominação e de acesso aos saberes de outras civilizações”, em outras palavras, isso significa que o domínio da língua, tanto escrita quanto falada, e do conhecimento ocidental é frequentemente utilizado para impor ideias e perspectivas sobre demais culturas e civilizações, impossibilitando o reconhecimento e valorização de seus próprios conhecimentos e saberes. Além disso, esse processo de dominação pode — e é — utilizado como justificativa às opressões e explorações de determinados sujeitos, ainda mais, quando não-brancos.

O dicionário, sendo um dos instrumentos linguísticos de mais prestígio, está intrinsecamente interconectado com as experiências linguísticas dos sujeitos. Aqui, exploro o papel dos dicionários, que possuem relevante posição no imaginário coletivo, tanto nos processos educacionais quanto em qualquer outro uso sócio-histórico, cultural ou político. Portanto, entende-se o dicionário como uma manifestação material da língua(gem) e como ferramentas de instrumentalização do conhecimento, que em seu todo, agrupa continuamente a conjuntura histórica-política-social de uma nação.

De igual modo, segundo Nunes (2010), os dicionários não são vistos como algo abstrato e isolado das relações históricas-políticas-sociais, mas sim como resultado dessas interações. Isso quer dizer que o conteúdo, as palavras, apresentadas neste instrumento linguístico são frutos de relações complexas e, às vezes, controversas ou contraditórias entre os sujeitos e as circunstâncias em que estão inseridas. Além disso, o dicionário é entendido como um discurso sobre a língua e sobre a realidade, que é dirigido a um público em determinadas condições sociais e históricas. Isso sugere que os dicionários não são neutros e objetivos, mas sim influenciados por valores, perspectivas e interesses específicos e hegemônicos que podem afetar a maneira de como as palavras são definidas e interpretadas pelos usuários.

Desse modo, é importante reconhecer que a condição de produção de conhecimento dos/as lexicógrafos/as não estão imunes à influência da ideologia hegemônica. Nesse sentido, a produção lexicográfica é parte de um processo condicionado pela manutenção da colonialidade, reforçando a lógica de dominação, também, hegemônica. É crucial enfatizar que esse processo de instrumentalização é contínuo, uma vez que novos fatos linguísticos e tecnologias continuam a surgir, permitindo novas maneiras de descrever e preservar valores estéticos. Portanto, a produção de dicionários, e demais instrumentos linguísticos, deve ser constantemente questionada e revisada a fim de denunciar a perpetuação de valores e ideologias de opressão.

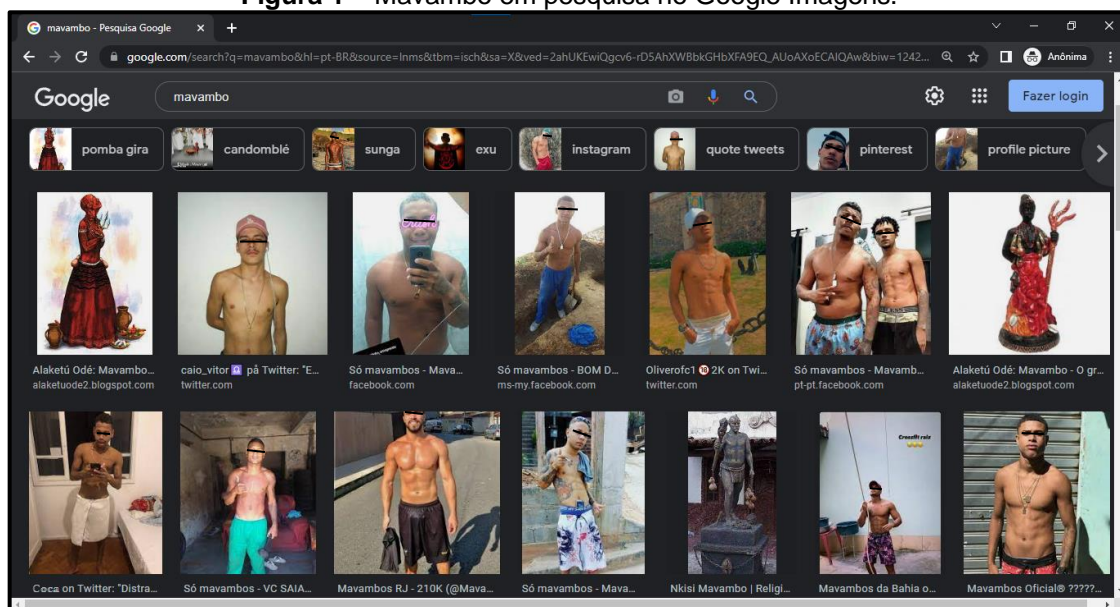
A produção de discurso e o processo de identificação e reconhecimento do sujeito são influenciados pelas normas institucionais presentes nos espaços discursivos de enunciação. Ademais, o simbolismo representado pelos atos jurídicos — entendemos como Políticas Linguísticas — são exemplos de como esses espaços de representação ultrapassam os limites históricos, culturais e temporais das línguas faladas pelos diversos sujeitos no Brasil. Para ilustrar, melhor dizendo, falar ou não a língua oficial do

Estado brasileiro pode implicar diretamente ao pertencimento à nacionalidade, como destacado por Guimarães (2000). Isso faz-se importante porque a língua está intrinsecamente ligada à construção de identidades, consequentemente é necessário abordar o conceito dos discursos racializados (MODESTO, 2022), um estudo decolonial que se apropria da Análise de Discurso.

## 2.1 DISCURSOS RACIALIZADOS E POSSÍVEIS INTERSECÇÕES

A princípio, é importante compreender que o funcionamento do discurso não ocorre de maneira autônoma, mas sim por meio dos diferentes níveis linguísticos (fonética e fonologia, morfologia, sintaxe, semântica, pragmática) que fornecem as leis internas necessárias para o desenvolvimento dos processos discursivos. Além disso, o discurso não é apenas baseado em processos cognitivos, como o pensamento, mas também é resultado da interação entre os sistemas linguísticos, o que acarreta processos discursivos e ideológicos complexos (PÊCHEUX, 2014). Assim dizendo, não se pode defender que o funcionamento do verbete se dá apenas por condições exteriores, mas pelo complemento dado às interações complexas ao seu papel de funcionamento. A partir disso, tendo em vista a suspensão dos sentidos de mavambo, que ultrapassa o processo polissêmico, por isso proponho a questão — quem é **Mavambo**?

Figura 1 – Mavambo em pesquisa no Google Imagens.



Fonte: Google Imagens (2022)

A partir da imagem, é possível observar o que circula em diversas discursividades. Segundo essa, **mavambo** é homem não-branco, aparentemente residente de periferia, mantém seu corpo nos padrões atléticos e de certa maneira possui sua aparência hipersexualizada, visto que está estão semi-nus, às vezes de toalha e de ereção aparente, o que evidencia o fetiche em corpos não-brancos, especialmente ao corpo

preto. Raramente sugere-se elementos relacionados à religiosidade, como Pombagira, Exu e Candomblé.

Tendo em vista essa representação, envolvo-me nas epistemes de Carla Akotirene e sublinho que para defender a descolonização é “necessário legitimar negrura perspectiva em nível psíquico, cognitivo e espiritual das epistemes” (2019, p. 26), ou seja, ultrapassar o âmbito político e social e entranhar-se nos níveis psíquicos, cognitivos e espirituais a fim de reconhecer e promover a visão de mundo e a forma de conhecimento das comunidades negras que foram sequestradas d’África e, historicamente, foram oprimidas e subalternas pelo processo colonizados. Essa legitimação resulta numa reavaliação dos valores, saberes e crenças produzidos pelas epistemes negras, a fim de desconstruir a hegemônica visão eurocêntrica, imperialista e colonizadora que se faz presente na produção e disseminação do conhecimento.

Por isso, é necessário um afastamento do materialismo ocidental e, a partir de uma perspectiva de investigação, intervir nas epistemes de raça, classe, gênero, sexualidade e demais atravessamentos, como ruptura dos padrões eurocêtricos, *cisheteropatriarcado* cristão e nacionalista.

No contexto de análise do discurso, recorro à teoria da interseccionalidade para investigar as opressões materializadas no discurso do verbete **mavambo**, bem como as condições de produção que refletem os moldes coloniais. Para tal, é fundamental compreender as configurações contemporâneas do colonialismo e identificar suas estruturas de dominação. A partir disso, identifico três dessas estruturas:

- I. O sistema capitalista;
- II. O racismo estrutural;
- III. *Cisheteropatriarcado* - uma combinação de cisgeneridade, heteronormatividade e patriarcalismo (AKOTIRENE, 2019).

Essas três estruturas, neste contexto, configuram o seguinte: influenciam a produção de conhecimento, que se torna mecanicista e controlado para atender às demandas do mercado e acúmulo de capital. Consequentemente, o mercado ditará quais conhecimentos serão privilegiados. Além disso, o racismo estrutural age como uma força de manutenção das desigualdades e transcende a individualidade, melhor dizendo, invade os espaços coletivos e as relações raciais, dominando os indivíduos minoritários (ALMEIDA, 2019). Essa conjuntura também é evidenciada pelo comportamento eurocêntrico e pela sistematização de ações preconceituosas em relação a certos grupos sociais, favorecendo a heteronormatividade como suposta norma.

Ademais, essas estruturas estão vinculadas às questões de violência religiosa no Brasil, como destaca flor do nascimento<sup>58</sup>:

no Brasil, os violentos contra as “religiões” de matriz africanas se configuram em meio a uma dupla marca negativa: a) a exotização e demonização, por serem crenças não-cristãs ou não ligadas à cultura que a Europa — e suas projeções no “mundo desenvolvido” — adotou para si (e isso incluiria, inclusive, uma convivência menos atritante com religiões judaicas ou islâmicas, por exemplo); b) o racismo, por serem estas “religiões” constituídas por pessoas negras

<sup>58</sup> Adoto a grafia em minúsculo como o autor prefere.



formadas por elementos africanos e indígenas. Ambas as dimensões estão ligadas, de modo que, geralmente, a própria exotização e demonização é um produto do racismo (2017, p. 53).

Nas variadas relações, o racismo é considerado um fenômeno isolado e, consequentemente, essa perspectiva privilegia o fazer político, que não isenta a língua, construindo estruturas que demonizam, folclorizam e desumanizam os corpos não-brancos, assim como atravessam os sujeitos e discursos, e, com certeza, é um fenômeno determinante nas condições de produção dos instrumentos da língua e em suas reproduções. Com isso, afirmo que utilizar da interseccionalidade permite (re)conhecer experiências de opressão nas encruzilhadas epistemológicas, ou seja, convergem-se, como os atravessamentos de raça, classe, gênero e sexualidade, além da confluência dos discursos racializados contribui para a criação de representações negativas sobre pessoas não-brancas, reforçando relações de poder e narrativas hegemônicas que moldam a percepção social sobre certos grupos.

Então, para melhor suporte, utilizo de Modesto (2021), que propõe a noção de discursos racializados na perspectiva da Análise do Discurso materialista. A partir disso, pode-se atender às necessidades das possíveis materialidades discursivas de/sobre raça. Ademais, tomo a perspectiva de um funcionamento discursivo com abordagem de ideologia racializada, sobre as práticas sociais e políticas dos sujeitos definidos pelo verbete em questão.

Em sequência, segundo Modesto (2021), o discurso racializado

não se trata de uma tipologia discursiva, mas de uma discursividade propriamente dita — uma inscrição material de efeito linguísticos na história (cf. PÊCHEUX, 2011) sobredeterminados por uma memória que não consegue contornar os efeitos dos processos sociais e históricos de racialização (MODESTO, 2021, p. 4).

Ou seja, a discursividade é moldada por fatores sociais e históricos, como a racialização, que afetam a maneira como as pessoas se expressam e se comunicam. Podemos apontar esse funcionamento discursivo no verbete **mavambo** quando o seu uso atravessa sua significação e passa a atuar em discursividades distintas como na criminalidade e sexualidade.

Isso quer dizer que em uma sociedade contemporânea pós-colonial, que possui uma tradição democrática relativa e profundas divisões sociais e étnicas, como o Brasil, não é de espanto que os discursos racializados estejam empregados em uma variedade de questões e debates sociais. Ademais, as condições de produção social e histórica atuam ativamente na presença desses discursos, que são influenciados por fatores como a memória coletiva e as clivagens sociais étnicas presentes na sociedade (MODESTO, 2021). Ademais, é extremamente importante compreender que a proposta de discursos racializados não os compreende meramente como uma tipologia textual ou uma discursividade, mas sim de as tensões raciais nesses discursos atuam problemáticamente no constitutivo da sociedade brasileira.

Por fim, no âmbito da Análise de Discurso, a análise de dicionários requer o reconhecimento das influências (não como contribuição, mas como processos de



(re)existências entre as relações de dominador e dominado) diaspóricas sobre a língua, a fim de examinar como os verbetes de designação racial são historicamente definidos e conduzir uma análise materialista do discurso para identificar possíveis deslocamentos e intersecções nos efeitos de sentido das palavras.

## 2.2 RUPTURA EPISTÊMICA NO (DES)ENCONTRO DO CORPUS

Na perspectiva de abordagem da Análise do Discurso materialista, pode-se evidenciar processos discursivos de produção dos efeitos de sentido, considerando a língua como um espaço de materialidade onde ocorrem esses efeitos. Ou seja, destaca-se a não subjetividade como explicação do funcionamento discursivo.

Em relação ao estudo em questão, a pesquisa teve como recorte temporal os séculos XVIII a XXI para compilar os dicionários a serem analisados. Foram minuciosamente analisados 58 dicionários, onde foram encontrados 9 verbetes da palavra **mavambo**, sendo apenas 1 em um dicionário formalmente instrumentalizado. Por consequência, foi necessário investigar demais instrumentos, como sites/blogs e redes sociais (*instagram* e *Twitter*) onde foram encontrados 8 verbetes do total de 9.

A análise dos verbetes coletados revela uma série de excessos que buscam significar os sujeitos nas diversas discursividades, além de um desconhecimento epistemológico que permeia a palavra. Assim, é possível inferir que a gramatização da língua portuguesa contribui para a marginalização de saberes relacionados não só às religiosidades de matrizes africanas, mas aos possíveis e variados saberes afro-diaspóricos.

## 2.3 MAVAMBO É EXU OU LADRÃO?

Certamente a existência de acordes teóricos e de barreiras para o acesso às posições de poder é um dos aspectos mais evidentes da pactuação da branquitude, mas, para além disso, o pacto sustenta-se em processos simbólicos e culturais que reforçam a ideia de que a branquitude é a norma e o padrão a ser seguido (BENTO, 2019).

Em busca do *corpus* encontro o seguinte verbete no *Aurélia: a Dicionário de língua afiada*, de Angelo e Libe:

**mavambo** - (RJ) o mesmo que maloqueiro; bofe com pinta de ladrão, ladrão com pinta de bofe que faz, bofe que dá coió (*bater em alguém, xingar alguém*) pesado, elzeiro (*ladrão*); traficante, bofe armado; também bicha mavamba ou sapata mavamba: bicha ou sapata favelada, com gírias caretas e sem educação (2006, s/n)<sup>59</sup>.

Antes de adentrar diretamente ao verbete, será necessário explicitar alguns aspectos. O dicionário em questão é um compilado de palavras do dialeto Pajubá ou Bajubá que é um código linguístico desenvolvido dentro dos terreiros por travestis a partir do contato, principalmente, com a língua portuguesa e o Yorubá. O dialeto nasce como ferramenta de defesa às opressões enfrentadas, ultrapassa esses espaços de

<sup>59</sup> Grifos próprios para facilitar a leitura das/os leitoras/es.

enunciação e chega às ruas, quando deixa de ser de uso estrito das travestis, e a população LGBTQIAP+ começa a utilizá-lo.

Sabido isso, o verbete em questão utiliza do regionalismo do Rio de Janeiro para definir **mavambo**, que apresenta um excesso de elementos pejorativos associados, como "maloqueiro", "traficante", "bicha", "sapata" e "favelado sem educação". Essas definições parecem se dividir em duas discursividades distintas: em relação a criminalidade, encontramos designações como "ladrão" e "traficante"; em relação à urbanidade, o termo "favelado" é empregado, juntamente com a ideia de falta de educação como atenuante. A expressão "sem educação" sugere uma espécie de escolha deliberada do sujeito em não se comportar de forma educada ou não se iniciar aos processos educacionais, o que pode refletir a falta de oportunidades educacionais nas periferias, que no discurso urbano trata os lugares periféricos como, em geral, sem educação. Além disso, essa definição silencia e apaga os saberes religiosos que rodeiam a palavra.

Quando o verbete relaciona a escolarização ao discurso urbano, há uma possível provocação em relação aos sujeitos e os processos de acesso à educação. Fazendo um panorama, desde a abolição da escravidão até a Proclamação da República, há uma sistematização e estruturalidade de afastamento dos sujeitos racializados ao acesso à educação e possui como objetivo transformá-la em ferramenta de produção às concepções capitalistas (SILVA, 2018). Vale ressaltar que mesmo com uma proposta de se desvincular do tradicionalismo, as condições de produção refletem a partir das construções sintáticas a manifestação de uma contradição ideológica voltada às encruzilhadas epistemológicas.

Em contrapartida, o seguinte verbete no Instagram<sup>60</sup>, do autor Junior Pakapym diz que:

1. **MAVAMBO** não significa bandido, traficante, assaltante, jagunço, baderneiro, marginal. Há algum tempo temos visto a palavra "mavambo" ser aplicada de forma errada por uma grande quantidade de pessoas. Muitas vezes para se referir à (sic) homens que fazem parte de uma margem ilícita. É muito comum ouvir frases como: "vi dois mavambos roubando numa moto", "peguei um mavambo hoje", "só tinha mavambo", "tinham 3 mavambos armados", "oxe! eu adoro um mavambo", "deixe eu ligar pra esse mavambo".
2. **Mas o que é mavambo?** Mavambo é um Nkisi e Nkisi são energias cultuadas nos candomblés Kongo/Angola, assim como os orixás no candomblé Ketu e os Vodum no candomblé Jêje.
3. **Mavambo** é um Nkisi de caminho conhecido também como Njila Mavambo muito comparado também com Orixá Exú. E ao contrário do que muitos dizem, mavambo não é um catiço. Talvez por sua complexidade e sua forma de culto e de ser algumas pessoas tenham erroneamente acoplado semelhanças negativas assim como chamam Exú de diabo e dão a Elegbara o sentido de algo ruim. (2021)

Esse é o único verbete que define **mavambo** por meio de negação e é a partir da negação de memórias discursivas específicas, dominantes no senso comum, que Pakapym irá construir a verbetização. O autor busca resgatar a memória discursiva

<sup>60</sup> Entenda-se como instrumento linguístico aquilo que instrumentalize a língua e atue como ferramenta de fazer/compartilhar saberes, ou seja, gramáticas, dicionários de especialidade, enciclopédias, obras literárias, informativos, materiais didáticos, sites da internet, entre uma infinidade de possibilidades (ZOPPI-FONTANA, 2009).

ancestral e os saberes tradicionais apagados (ou suas tentativas de apagamento) durante a construção na nação brasileira. A construção do significado de **mavambo** é feita através do empirismo, deslocando os efeitos de sentido relacionados à criminalidade, ao ilícito e à margem social, como “vi dois mavambo roubando numa moto”, “só tinha mavambo”, “tinham 3 mavambo armados”. Pakapym não só nega esses efeitos de sentido como exalta os conhecimentos religiosos empregado à palavra. Além disso, os excessos presentes no verbete, no que diz respeito a discursividade de sexualidade, como “peguei um mavambo hoje” e “oxe! eu adoro um mavambo”, “deixe eu ligar pra esse mavambo”, exemplifica contradição do desejável e desprezado, é mais uma amostra sobre de possível fetichismo dos corpos negros, além de sua desumanização do sujeito não-branco, o que constitui a dimensão do racismo.

Em contraponto à negação de significação, o que passa despercebido é a sua própria contradição instaurada ao dizer “**MAVAMBO** não significa”, no entanto, passa a significar quando o autor elenca as exemplificações de como não utilizar a palavra. Ou seja: o autor acaba por manifestar que **mavambo** pode sim significar para além da religiosidade ao trazer exemplos como, “vi dois mavambo roubando numa moto”, “peguei um mavambo hoje”, “só tinha mavambo”, “tinham 3 mavambo armados”, “oxe! eu adoro um mavambo” ou “deixe eu ligar pra esse mavambo”. Apesar desses sentidos poderem ser lidos como designações “erradas”, “racistas” ou “negativas”, não deixam de significar sujeitos e circular nos variados espaços sociais. Ao escrever essa ocorrência, evidencio a complexidade dos processos de significação e a idealização dos sentidos como fixos e imutáveis, em outras palavras, a noção da palavra como uníssona. Portanto, a negação de **mavambo** proposta por Pakapym acaba de anunciar a possibilidade de variadas significações e impossibilidade de fixação de sentidos unívocos às palavras.

Visto os verbetes, proponho analisar as duas imagens como ferramenta para o resgate de memórias discursivas das formulações já ditas:

**Figura 2 – Sem título.**



Fonte: Autor desconhecido.

**Figura 3 – Mavambo Original**



Fonte: Bernardo Conceição, 2022.

Segundo os verbetes, as duas imagens podem retratar **mavambo**, mas o que as difere? Primeiro, elenco as semelhanças que ressaltam aos olhos; ambas as representações de homem, homem não-branco, ilustrado sem camisa e com diversos adornos. Na pintura, o sujeito possui lágrimas, é acompanhado por uma galinha d'Angola e plantas diversas. Ouso dizer que elas possuem língua e, conseqüentemente, “as questões da forma material, do gesto, da materialidade e, principalmente, das formas da denúncia” (MODESTO, 2018, p. 205), estão dispostas para interpretação, mesmo que, talvez, contrárias às intenções do autor.

Portanto,

em primeiro lugar, é impossível considerar a imagem como a captura exata do real; aquilo que se apreende pela possibilidade de congelamento do tempo que está em funcionamento no clique da máquina. Em segundo lugar, aqui não cabe ler a imagem como complementar ao texto escrito (ou falado, no caso das imagens do documentário), mas em “composição contraditória” (Lagazzi, 2011, p. 402) com esses significantes (MODESTO, 2018, p. 209)

Sem dúvidas, se a imagem está sujeita aos efeitos de sentidos, conseqüentemente estará sujeita aos deslizamentos e deslocamentos em seus espaços discursivos de funcionamento. Ainda utilizando de Modesto (2018), a composição e compreensão de uma imagem ilustra o imaginário, não o real, o factível, ou seja, tudo isso é resultado de um processo de composição que combina elementos significantes dentro da imagem e as memórias que se tem em relação a esses elementos. Esse processo resulta na criação de um evento constitutivo/enunciativo da produção de efeitos produzidos pela imagem, entretanto esse processo pode ser resultado, também, do apagamento dos funcionamentos desses elementos significativos elencados na composição. Em outras palavras, o que se vê como imagem é resultado de um processo complexo de criação de significação que combina elementos imagéticos com a memória discursiva.

Quando o artista pinta, fotografa, ou registra uma imagem de alguma maneira já existe uma projeção em mente sobre o que será feito, em seguida, adapta essa imagem para atender às necessidades do discurso político, como um Orixá, ou um ladrão, por exemplo. Ambos os autores levam em consideração tanto os aspectos estilísticos quanto a interação entre texto e imagem para criar o efeito de sentido desejado. Em outras palavras, o autor tem uma ideia pré-concebida do que quer retratar e ajusta a imagem de acordo com a ideia para atingir seus objetivos, entretanto não estão imunes de possíveis equívocos causados pela língua — que é falha.

Ao compilar os verbetes supracitados com as imagens, é possível identificar o atravessamento das discursividades de raça, classe, gênero, sexualidade e religião na palavra **mavambo** que circula nos variados espaços significando sujeitos racializados, de periferias, com assistências negligenciadas pelo Estado e, conseqüentemente, marginalizados. Além disso, há uma folclorização, ou demonização e, até mesmo, desumanização desses sujeitos e, embora, a macumba, ou seus variados elementos, seja vista como expressão cultural interessante e atraente, ela é frequentemente desvalorizada como tradição espiritual, psíquica, étnica e cultural legítima e valiosa (flor do nascimento, 2017). Isso reflete tanto o desrespeito quanto a subestimação em relação



às tradições afro-brasileiras, e não-brancas em geral, que são frequentemente vistas como inferiores ou primitivas em comparação com outras formas de conhecimento.

O sujeito **mavambo** é afetado pela intersecção de sua racialização, generização e pela estrutura *cisheteropatriarcal*, que por sua vez, é mantida pelo sistema capitalista, mantendo desigualdades sociais. Essas identidades coexistem e atravessam o sujeito de maneira simultânea, ou seja, uma encruzilhada epistemológica que possui o sujeito em seu meio.

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando as discussões propostas anteriormente, é possível concluir que o universo epistêmico de **mavambo** é extremamente complexo e permeado por discursividades diversas, que se entrecruzam e se tensionam constantemente. A análise dos discursos racionalizados evidencia a presença de diversos estereótipos e preconceitos aos corpos de sujeitos não-brancos, que refletem não apenas as relações de poder presentes na sociedade, mas também a dificuldade em se lidar com as diferenças e as pluralidades.

A partir da reflexão acerca da ruptura epistêmica presente no *corpus*, foi possível identificar a importância de se considerar as diferentes perspectivas e saberes presentes na sociedade, sobretudo aqueles que foram historicamente silenciados e marginalizados. A valorização desses saberes pode contribuir para a construção de uma sociedade mais justa e equitativa, na qual a diversidade seja não apenas tolerada, mas celebrada. No entanto, mesmo diante de tantas misturas e contradições, fica uma questão — **Mavambo é Exu ou ladrão?** — A resposta, porém, não é tão simples. Como visto ao longo deste estudo, **mavambo** é muito mais do que isso, é uma palavra complexa e multifacetada, que transcende a questão, entretanto, seu uso linguístico possui a funcionalidade de se movimentar através da memória e de sentidos e se constitui a partir da sua exterioridade e, assim como o discurso materializa a relação ideologia-língua, produz efeitos de sentidos aos sujeitos, e os sujeitos atribuem significação e função ao discurso.

Portanto, é fundamental que se continue a explorar as encruzilhadas epistêmicas inferidas no verbete e de outras manifestações, a fim de se compreender melhor as dinâmicas sociais presentes em nossa sociedade e buscar soluções mais justas e inclusivas para os problemas que nos afligem. Nesse sentido, é importante destacar a importância da reflexão crítica e da abertura para diferentes formas de conhecimento. Somente assim é possível compreender a complexidade dos sujeitos e a riqueza de suas manifestações e enunciações.

Por fim, é fundamental ressaltar que este estudo não esgota o tema em questão, mas o abre para novas reflexões e abordagens. Espero, assim, ter contribuído para um diálogo mais amplo e plural sobre as encruzilhadas epistêmicas de Mavambo e suas orientações para a compreensão do mundo que nos cerca. Não se pode ignorar que, a partir das noções de ancestralidade e resgate da memória discursiva, emergem alternativas às aspirações colonialistas, gerando complexidades epistemológicas para lidar com decolonialidade e pós-colonialismo. Entretanto não suficiente para romper com os sentidos racistas, de gênero, classe e sexualidade. Portanto, é fundamental



problematizar os processos de instrumentalização da língua, reconhecendo suas complexidades e desconstruindo as ideias anteriores tidas como cânone ou verdades absolutas. Nesse sentido, é necessário incluir os saberes populares, uma vez que o conhecimento produzido pelo povo está fora dos muros epistêmicos das academias e desafia as noções restritivas do cientificismo.

## REFERÊNCIAS

AGELO, Victor; LIBE, Fred. **Aurélia: a Dicionária de língua afiada**. São Paulo: Editora da Bispa, 2006.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

AUROUX, Sylvain. **A revolução tecnológica da gramatização**. Campinas: Unicamp, 1992.

BENTO, Cida. **O Pacto da Branquitude**: como o racismo se mantém no Brasil. São Paulo: Editora Contexto, 2019.

GUIMARÃES, Eduardo. Língua Nacional, Sujeito, Enunciação. O cidadão e as línguas no Brasil. *In*: INDURSKY, Freda; CAMPOS, Maria do Carmo (Orgs.). **Discurso, memória, identidade**. Porto Alegre: Editora Sagra Luzzatto, p. 30 – 36, 2000.

MODESTO, Rogério. Os discursos racializados. *In*: **Revista da ABRALIN**, v. 20, n. 2, p. 1-19, 20 jul. 2021.

MODESTO, Rogério. **“Você matou meu filho” e outros gritos**: um estudo das formas da denúncia. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudo da Linguagem: Campinas, 2018.

NUNES, José Horta. Dicionários: história, leitura e produção. **Revista de Letras**, v. 3, n. 1/2, 2010.

NUNES, José Horta. Discurso e instrumentos lingüísticos no Brasil: dos relatos de viajantes aos primeiros dicionários. *In*: **Sínteses** - Revista dos Cursos de Pós-graduação. Campinas: v. 2, p. 281 – 289, 1997.

PAKAPYM, Junior. A intenção não é adentrar os fundamentos de Mavambo, e sim, desconstruir uma casta negativa acoplada a este Nkisi tão necessário pra gente. Mavambu não é brincadeira. Nunca é tarde para se refazer, eu vivo a me refazer. Se refaça também. Malembe Ngana Mpambujila gongo mavambu!. Salvador, 26 de out. de 2021. **Instagram**: @juniorkapakym. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CVgeW8RIO-D/> . Acesso em: 04 de ago. de 2022.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Tradução: Eni Puccinelli Orlandi et al. Campinas: ed. 5, Editora da Unicamp, 2014.

SILVA, Mariza Vieira da. O sujeito urbano escolarizado e as políticas de língua(s): de pobre a excluído. *In*: **Revista Investigações**. Pernambuco: Universidade Federal de Pernambuco, v. 32, n. 2, p. 249 – 263, 2018.

ZOPPI-FONTANA, Mônica Graciela. O português do Brasil como língua transnacional. *In*: ZOPPI-FONTANA, Mônica Graciela (Org.). **O português do Brasil como língua transnacional**. Campinas: Editora RG, p. 13 – 39, 2009.

## A AUSÊNCIA DE CORPOS PRETOS NA EDUCAÇÃO FUNDAMENTAL ANOS INICIAIS

Cleilton Moreira Mendes<sup>61</sup>

José Francisco dos Santos<sup>62</sup>

**Resumo:** O presente artigo trata-se de uma pequena reflexão sobre os diferentes corpos ausentes na educação brasileira. Objetiva-se refletir sobre os gêneros existentes nessa sociedade heteronormativa que relega os direitos desses corpos pretos de serem reconhecidos. A presença desses corpos na educação, junto com suas subjetividades e performatividades inerentes das suas realidades são compreendidas como re(ex)istência a essa configuração patriarcal, sexista, machista, homofóbica e racista que é a sociedade brasileira. Trata-se portando de um ensaio que propõem lançar reflexões iniciais sobre a temática para que se construam concepções sobre a ausência desses corpos na educação e quais os motivos que os mesmos são excluídos do espaço educacional. Aponta-se que a presença desses na educação e além da representatividade uma forma de re(ex)istência sobre as características coloniais presentes na sociedade brasileira até os dias de hoje.

**Palavras-chave:** Educação Fundamental, Mulher Negra, Homem Negro.

## THE ABSENCE OF BLACK BODIES IN EARLY YEARS OF ELEMENTARY EDUCATION

**Abstract:** This article is a short reflection about the different bodies absent in Brazilian education. It aims to reflect on the existing genders in this heteronormative society that relegates the rights of these black bodies to be recognized. The presence of these bodies in education, along with their subjectivities and performativities inherent to their realities are understood as re(ex)istence to this patriarchal, sexist, macho, homophobic, and racist configuration that is Brazilian society. This is, therefore, an essay that proposes to launch initial reflections on the theme in order to build conceptions about the absence of these bodies in education and the reasons why they are excluded from the educational space. It is pointed out that the presence of these bodies in education and beyond representation is a form of re(ex)istence about the colonial characteristics present in Brazilian society until today.

**Keywords:** Elementary Education, Black Woman, Black Man.

<sup>61</sup> Mestre em Ciência Humanas e Sociais – PPGCHS-UFOB, docente do Ensino Fundamental da Secretaria do Estado da Educação do Distrito Federal – SEEDF. e-mail: cmmhto1@gmail.com

<sup>62</sup> Doutor em História – PUCSP, docentes dos Programa de Pós-graduação de Ciência Humanas e Sociais -PPGCHS e do Programa Pós-graduação em Ensino – PPGE, ambos da Universidade Federal do Oeste da Bahia – UFOB. E-mail: jose.francisco.puc@gmail.com

## 1. INTRODUÇÃO

Dentre vários fatores que podemos apontar para a presença majoritária feminina no magistério Ensino Fundamental nos anos iniciais é a frequência na sociedade brasileira ainda hoje da cultura e ênfase que se tem/faz do cuidado aliada a um pensamento assistencialista na educação, assim compreendido “como simples atividades que devem ser realizadas junto às crianças, geralmente visando atender demandas de ordem orgânica: vestir, trocar, higienizar, alimentar, entre outras” (COSTA, 2007, p.65).

Desse modo é indispensável perceber que:

Ao longo da constituição da Educação Infantil Ensino Fundamental, o profissional enfrentou as contradições entre o feminino e o profissional. Princípios como a maternagem, que acompanha a história da Educação Infantil desde seus primórdios, segundo o qual bastava ser mulher para assumir a educação de criança pequena, e a socialização, apenas no âmbito doméstico, impediram a profissionalização da área (ASSIS, 2006, p. 93 *apud* KISHIMOTO, 2002, p. 7).

Para o autor supracitado, gênero não pode ser resumido a essa visão dicotômica construída ao longo dos tempos homem/mulher, mas que é necessário pensar gênero com o propósito de igualdade de direitos, aparando as divergências construídas historicamente, propondo assim uma análise mais ampla e também pontual, relacionando gênero a outras vertentes como, raça, etnia, classe social e cultura. Pensamento também reforçado por Vianna e Ridenti (1998) e Cavalleiro (2010).

Partindo dessas reflexões, busca-se considerar a perspectiva gênero e raça, nos anos iniciais do Ensino Fundamental, a partir das representações de um homem negro professor, da mulher negra e da “beechas” em um espaço (de poder) eminentemente feminino, onde as construções sociabilizadas no decorrer dos anos colocam o homem professor como alguém que não tem “dom” ou “jeito” de lidar com os infantis; isso é papel de mulher (ARCE, 2001, p. 167).

Para Cavalleiro (2010), raça e gênero são conceitos complexos e que estão relacionados, porém devem ser discutidos por um ponto de vista de igualdade e não por uma ótica que se refira a sua capacidade, formação profissional, “jeito”, “aptidão” ou “a maioria”, pois se for visto por meios dessas vertentes pode se correr o risco de perpetuar a ideologia sexista.

A respeito desse questionamento, o documento Educação para Igualdade de Gênero declara que:

Cabe destacar que a escola desempenha um papel importante na construção das identidades de gênero e das identidades sexuais, pois, como parte de uma sociedade que discrimina, ela produz e reproduz desigualdades de gênero, raça, etnia, bem como se constitui em um espaço generificado (2008, p. 5).

É papel do educador dos anos iniciais do ensino fundamental, negro e homem, revelar, investigar, registrar e apontar formas de gerar uma educação antissexista, antirracista, proporcionando nesses espaços um ambiente onde haja respeito às diferenças e que reconheça as igualdades no processo de educar. Que nesse espaço

escolar tantos os meninos como as meninas possam se sentir representados e representadas.

De acordo com Fernandes e Souza: “relações étnico-raciais são formadas ao longo da história por meio da construção de imagens e representações sociais. Essas representações pertencem a todos os grupos sociais e circundam no meio social produzindo sentidos e consequências”. (2016, p. 103)

No entanto, a esse respeito disso, Louro (2009, p. 52) assinala que:

algumas representações ganham maior visibilidade e passam a ser consideradas como expressão da realidade social. Na sociedade brasileira não é diferente e, assim como em outras, as representações que prevalecem são construídas a partir de narrativas hegemônicas, representando um grupo social em detrimento do outro.

Partindo dessa concepção o seguinte artigo utiliza-se da revisão de literaturas para iniciar uma problematização sobre a presença ou da não presença de alguns corpos na educação fundamental anos iniciais e como essas ausências podem contribuir para as não aprendizagens e falta de interesse dos educandos. Objetiva-se assim refletir sobre como esse espaço ao logo dos anos tornou-se um espaço limitado de representatividades.

## 2. CORPOS PRETOS NA EDUCAÇÃO FUNDAMENTAL ANOS INICIAIS

### 2.1 MULHERES PRETAS

[...] o ato de escrever, para mim, é carregado de simbologias, uma vez que ele pode ser visto como mais uma forma de dizer quem somos, já que a alteridade há muito tempo vem sendo narrada sempre do ponto de vista da linguagem etnocêntrica (SANTOS, 2020, p. 2).

Estar presente e não ser ouvido é tão doloroso quanto não poder estar presente. Ambas as atitudes funcionam como uma forma de negação das existências. Em qualquer nível educacional ao qual a mulher negra está, a presença dela é preterida, esquecida, subjugada e desconsiderada. Além disso, as identidades e as subjetividades dela não são levadas em consideração, porque vivemos em uma sociedade racista, sexista e machista, que apresenta os traços da origem colonial do “ser, do poder e do saber” (QUIJANO, 2009, p. 93).

As mulheres negras ainda estão expostas à violência, que também ocorre no âmbito psicológico. Isso pode ter início quando a menina preta vai pela primeira vez à escola e os traços físicos dela não são valorizados, a inteligência dela é questionada e a presença dela quase nunca é encontrada em livros didáticos e nas histórias de princesas. Essas formas latentes de preconceito com as meninas negras estão presentes até hoje em nossa sociedade e a ausência de valorização desses corpos também é uma forma de violência. A educação brasileira faz com que a invisibilidade desses corpos continue.

A perpetuação da colonialidade desconsidera a representatividade das mulheres negras em todos os espaços educacionais. Gayatri Spivak (2018, p. 52) faz um questionamento: “pode o subalterno falar?”. Questiona-se, portanto, a existência da



representatividade, buscando entender se quem fala é ouvido em um contexto em que o subalterno fala por si e se a experiência de oprimido é levada em consideração e valorizada. Se “no contexto subalterno da produção colonial o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade” (SPIVAK, 2018, p. 66).

Fanon (2008) reflete sobre as experiências vividas pela mulher negra e questiona os estigmas lançados em detrimento do próprio corpo, os quais devem ser carregados como uma maldição lançada no corpo negro. Pior do que o estigma corporal, está a estrutura histórico-racial, que apresenta elementos construídos e incorporados socialmente.

As relações raciais e de gênero estão presentes no cotidiano da educação brasileira. Elas são um desafio latente e alguns questionamentos devem ser levados em consideração: a educação é necessária para que esse espaço não seja mais um espaço que propague o racismo institucional e a violência intelectual sofridos por essas mulheres? Como a educação pode se transformar em um instrumento de descolonização do gênero?

A educação brasileira deve ser pautada em uma perspectiva decolonial que esteja separada das estruturas hegemônicas compostas pelos paradigmas e pelas visões eurocêntricas, saindo do eixo da colonialidade e da branquitude. O papel da mulher preta na educação sempre foi questionado. Tais questões ampliam os questionamentos sobre o que é ou não função de mulher.

## 2.2 HOMENS PRETOS

De acordo com Santos (2005), há estudos nas áreas da educação e da infância que preferem utilizar os termos “professora” e “educadora” em suas publicações e, com isso, desconsideram a atuação masculina nessa profissão. Há, desse modo, uma questão relacionada ao gênero. É afirmado que as pesquisas nessa área devem ter, como foco, as mulheres, dado o contexto de “maioria”. “Em nossa sociedade temos uma maioria maciça de mulheres desempenhando tal função. Assim, torna-se importante compreender o processo de identificação profissional relacionado ao papel da mulher” (SANTOS, 2005, p. 91).

Cavalleiro (2010, p. 272) soma-se à discussão, ao reiterar que:

[...] a natureza do problema – o racismo e o sexismo presentes na sociedade brasileira –, bem como de seus derivados no cotidiano escolar, e os objetivos a serem alcançados, a saber: conhecimento sobre como o racismo, o sexismo e seus derivados que operam no cotidiano escolar para a configuração de uma educação antidiscriminatória, antirracista e antissexista.

Vianna e Ridenti (1998) também compartilham a necessidade de construir um caminho antissexista na educação. Trata-se de um percurso repleto de obstáculos para todos(as) os(as) professores/professoras, pesquisadores/pesquisadoras, cidadãos/cidadãs, brasileiros/brasileiras que buscam acabar com essa realidade.

Costa (2007), por sua vez, assevera que a inserção de homens no magistério contribui, de certa maneira, para uma direção antissexista, pois os espaços podem ser

reconstruídos e repensados de maneira mais vasta. Além disso, as discussões podem ser mais problematizadas, seja por parte dos(as) responsáveis dos educandos, seja pelas instâncias gestoras e administrativas da educação, seja pelo(as) professores(as). Isso pode contribuir para a mudança da mentalidade de que o magistério infantil é um espaço somente de mulheres.

A respeito da visão sexista da existência do homem nos anos iniciais, Costa (2007, p. 10) se posiciona da seguinte forma:

Com as mudanças nos papéis femininos e masculinos na sociedade contemporânea, a presença masculina no ato de cuidar e educar tem aumentado, gerando muitas polêmicas e estranhamentos referentes ao exercício de funções tipicamente “femininas”. Quando isso acontece, a eficácia de suas atuações e até sua “verdadeira” masculinidade são postas em questão.

De acordo com Costa (2007), além de outros autores, tais como Carvalho (2005) e Welzer-Lang (2004), que se dedicam a estudar a presença de homens na Educação Infantil e nos anos iniciais do Ensino Fundamental, o espaço escolar deve ser mais diverso, já que essa diversidade contribui para a construção de um ambiente escolar mais igualitário e no qual os(as) educandos podem se sentir representados(as) nas mais variadas formas.

Dessa forma, compreende-se que a escola tem um papel fundamental, por mudar essa questão complexa e que, infelizmente, não pode ser modificada tão rapidamente. Todavia, é necessário que a sociedade-escola e a escola-sociedade caminhem juntas em direção a esse passo importante.

Em decorrência disso, no documento *Educação para igualdade de gênero*, lê-se que “a escola desempenha um papel importante na construção das identidades de gênero e das identidades sexuais, pois, como parte de uma sociedade que discrimina, ela produz e reproduz desigualdades de gênero, raça, etnia, bem como se constitui em um espaço generificado” (FELIPE, 2008, p. 5).

Ademais, entende-se que é papel do educador negro e homem dos anos iniciais, revelar, investigar, registrar e apontar formas de promover uma educação antissexista e antirracista, a fim de que esse espaço seja um ambiente de respeito às diferenças e sejam reconhecidas as igualdades no processo de educar. É preciso que, no espaço escolar, tanto os meninos quanto as meninas possam se sentir representados e representadas.

A esse respeito, Louro (2009, p. 52) observa que, ao ganharem maior visibilidade, algumas representações “passam a ser consideradas como expressão da realidade social. Na sociedade brasileira não é diferente e, assim como em outras, as representações que prevalecem são construídas a partir de narrativas hegemônicas, representando um grupo social em detrimento do outro”.

São essas ausências de representações que devem ser combatidas nas escolas. Portanto, todos e todas os(as) agentes nelas inseridos(as), o que inclui alunos/alunas, professores/professoras e comunidade, em geral, devem se sentir representados(as) e partes responsáveis por esse processo. Quanto mais os educandos se sentirem parte desse processo de ensino-aprendizagem, mais eles poderão se identificar com o meio e se conhecerem.

É necessário romper com a visão colonial que separa e delimita os papéis dos homens e das mulheres. O que se deve ter em mente é como a figura desses corpos podem ser representativas para outros corpos presentes, ou não, nesses espaços. A

educação não pode ser um lugar de reprodução desse pensamento colonial que ainda está presente na sociedade brasileira. A educação é um espaço para todos os corpos pretos e pretas: trata-se de um lugar de resistência e existência.

### 2.3 BEECHAS AFEMINADAS E TRAVESTIS PRETAS: A AUSÊNCIA DESSES CORPOS NA EDUCAÇÃO

*Não voltei a escrever  
Não escrevo nem descrevo.  
Não narro, nem disserto.  
Simplesmente: pajubeyo.  
Pajubeyo pois é isso que sei, não me ensinaram outra técnica, nem outro  
saber. Disso me ocupo, sou beesha burra, quase étera nasci.  
Oca que sou de palavras belas e floreios normalizados, resta-me o pajubear,  
essa coisa estranha e torta que me faz a Vydda.*  
(Carlos Henrique Lucas Lima)<sup>63</sup>

É sabível que a homossexualidade não surgiu na contemporaneidade. Ela pode ser notada em momentos diferentes da história. Entretanto, as discussões sobre a presença dela em alguns espaços, como na educação, tem ganhado campo mais recentemente. A compreensão da homossexualidade ganhou conotações diferentes ao longo da história devido aos contextos cultural e político. Assumi-la em tempos atuais é como assinar um atestado de não pertencimento e enquadramento aos padrões heteronormativos impostos pela sociedade.

A educação pode ser considerada a ferramenta responsável por eliminar os paradigmas existentes na sociedade, mas também pode ser a responsável por propagar as narrativas e os preconceitos da sociedade em que está inserida. As instituições de ensino podem ser consideradas um espaço privilegiado, o qual deve questionar os preconceitos presentes na sociedade e promover formas de amenizá-los. Por isso, essas instituições devem ser as responsáveis por moldar o olhar do mundo e as várias formas de se relacionar com ele.

O profissionalismo é uma característica primária da profissão docente. O ato de ensinar não está ligado apenas à ação de ministrar aulas de História, Matemática, Artes ou Português, por exemplo: educar é mostrar outras visões e novos pensamentos aos alunos. Em relação às questões de gênero, o(a) professor(a) deve levar os alunos a questionar a existência da homofobia: por que os homossexuais são vítimas das violências sociais? Por que a sociedade renega a existência de outros gêneros diferentes do binarismo criado por essa sociedade – homem e mulher – e não considera outras formas de relacionamentos?

As relações de gênero são um construto social, assim como bem coloca Luana Molina (2011, p. 3):

<sup>63</sup> Fragmento retirado da obra intitulada *Linguagens pajubeyras: re(ex)istência cultural e subversão da heteronormatividade*, de Carlos Henrique Lucas Lima.

Assim, ao dizer que as relações de gênero são construídas socialmente, isso implica dizer que, elas se dão de forma diferente de uma sociedade para outra e em épocas diferentes; ou seja, os sujeitos históricos têm suas relações fundamentadas por um padrão dominante no gênero como: homem/ mulher, provedor/ reprodutor, público/ privado, dominação/ submissão.

Dependendo do nível educacional ao qual os educadores lecionam, a presença de homossexuais “assumidos”<sup>64</sup> é mais facilmente encontrada, assim como acontece no ensino superior. Por outro lado, em outros níveis, essa presença é menor. A pouca frequência contribui para o surgimento do preconceito, que pode aparecer entre diferentes partes, incluindo alunos(as), professores(as) e pais. O não reconhecimento desses corpos nesses espaços impossibilita a compreensão de que ser, ou não, ser homossexual não interfere no profissionalismo do sujeito.

Quanto à presença de homossexuais afeminados e travestis negros e negras na educação, a não assiduidade desses corpos é ainda maior. Esses corpos são considerados transgressores das identidades binárias impostas pela sociedade patriarcal, heterossexual, cis, machista, homofóbica, transfóbica, racista e branca, que delimitou as posturas e os comportamentos que homens e mulheres devem ter, renegou a existência de gêneros diferentes do masculino e do feminino, e propaga que um único corpo não pode carregar características de ambos.

Segundo Oliveira (2017, p. 176), “não é qualquer homossexualidade que está na mira dos/as normatizadores/as de plantão. É aquela associada ‘aos trejeitos’, ‘ao afeminamento’, ‘a bichisse’, às masculinidades ditas periféricas”. Portanto, para que esses corpos possam ser respeitados e aceitos nessa sociedade heteronormativa, é preciso que eles se enquadrem ao padrão imposto.

No que se refere aos atos de assumir e reconhecer um gênero, Lima (2017, p. 177) afirma que:

Não é voluntariamente que assumimos um sexo e um gênero, mas, ao contrário, é a própria força da matriz de inteligibilidade sexual, a despeito de nossa vontade pessoal, que nos funda sujeitos por meio de uma designação de heterossexualidade compulsória. Em outras palavras, nosso corpo cobra sentido – inteligibilidade – na medida em que se ajusta às normas regulatórias da sexualidade; será por e na adequação aos ditames de tais normas que nossos corpos ganharão sentido e poderão ser lidos pela cultura.

Portanto, nota-se a existência de uma padronização dos corpos, para que eles se adequem ao sistema binário da heteronormatividade. São mais “aceitos” os corpos gays que se comportam. O mesmo corpo não pode transparecer jeitos masculinos e femininos, pois o que foi construído socialmente foi a existência de dois gêneros: o masculino e o feminino. Aquele que não se comporta de acordo com essa percepção deve ser deixado à margem da sociedade, já que não há espaço para ele. Dessa maneira, Oliveira (2017, p. 159) constata que “a existência do gay normatizado se

<sup>64</sup> Utilizo a palavra “assumidos” entre aspas em detrimento de uma visão pessoal de que o ato de assumir algo para sociedade é uma forma de imposição, obrigatoriedade. Ninguém é obrigado, por exemplo, a se assumir hétero.

justifica pela eliminação física e conceitual da bicha”, que não deve ter espaço na sociedade.

A educação<sup>65</sup> deve se tornar um espaço em que possamos encontrar os diversos gêneros, inclusive, aqueles que não estão aliados à sociedade heteronormativa. Gays, gays afeminados e travestis pretos e pretas devem ser reconhecidos por essa educação, que deve ser um lugar para a quebra de vários preconceitos. Nesse espaço, a afirmação da importância dele deve ser constante. Em relação à temática, Oliveira (2017, p. 160) pontua que “o desafio de uma existência que teimou em sair da margem e concluir um curso de licenciatura continua no exercício diário da atividade docente. Mais que os outros profissionais, a bicha preta professora está sob constante fiscalização”. Ocupar esses lugares que, durante anos, renegaram a existência desses corpos periféricos, tornou-se um ato de resistência. Essa resistência pode acontecer, por exemplo, a partir da utilização das linguagens próprias, assim como Lucas Lima (2017) aponta no livro *Linguagens pajubeyras: re(ex)sistência cultural e subversão da heteronormatividade*. As linguagens pajubeyras são uma forma de resistência às normas impostas a esses corpos subjugados:

A diferença que se pode perceber no caso das linguagens pajubeyras em relação a esse movimento que parece natural de resistência ao poder, é que elas, dadas as particulares condições históricas e culturais de sua emergência, têm a ver muito de perto com o enfrentamento aos padrões de racialidade e de gênero que orientam as sociedades de passado colonial, e no caso específico aqui, que constituem a sociedade brasileira. E assim chegamos às identidades pajubeyras (LIMA, 2017, p. 169).

Esses corpos não podem perder as próprias linguagens para serem aceitos socialmente. Eles podem transitar por espaços diferentes sem que, para isso, percam as próprias identidades. Outro elemento que não pode ser apagado desses corpos são os jeitos e os trejeitos deles. Bento (2008, p. 25 *apud* OLIVEIRA, 2017, p. 29) ratifica que, durante muito tempo, acreditava-se que “os trejeitos afeminados de alguns meninos procuravam confirmar que ‘o único lugar habitável para o feminino é em corpos de mulheres, e para o masculino, em corpos de homens’”. Todavia, é sabível que a concepção binária dos corpos não se adequa à sociedade atual. Portanto, o dualismo de gênero não pode ser mais imperativo.

## 2.4 FUNÇÃO DE TODOS OS GÊNEROS

Quanto à presença predominante das mulheres nos anos iniciais, Costa (2007, p. 65) faz uma relação ao pensamento assistencialista da educação, que a entende “como simples atividades que devem ser realizadas junto às crianças, geralmente visando atender demandas de ordem orgânica: vestir, trocar, higienizar, alimentar, entre outras”. Desse modo:

<sup>65</sup> Quando me refiro à educação, quero dizer “universidades” e “escolas” em todos os níveis educacionais.



Ao longo da constituição da Educação Infantil, o profissional enfrentou as contradições entre o feminino e o profissional. Princípios como a maternagem, que acompanha a história da Educação Infantil desde seus primórdios, segundo o qual bastava ser mulher para assumir a educação de criança pequena, e a socialização, apenas no âmbito doméstico, impediram a profissionalização da área (KISHIMOTO, 2002, p. 7 *apud* ASSIS, 2006, p. 93).

Mesmo sabendo que o cuidar está alinhado com o ato de educar, que, por conseguinte, relaciona-se à Educação Infantil e ao Ensino Fundamental I, é perceptível que o ideário social entende que o cuidar é o essencial para os anos iniciais, deixando o educar em segundo plano. Em consequência disso, abre-se espaço para a desvalorização do profissional desse segmento da Educação Básica. Dessa forma, o “cuidar” ganha conotações cultural e social, ao ser entendido como fundamental. Logo, é preciso cuidar das crianças enquanto a mãe não está presente.

Alguns aspectos, consoante Arce (2001), devem ser levados em consideração acerca das questões históricas e sociológicas que resultaram nessa visão (que foi normalizada) que sustenta que a prática docente na Educação Infantil é uma tarefa prioritariamente feminina. Essa comparação, salienta o autor, está vinculada ao “mito da maternidade, da mulher como rainha do lar, educadora nata, cujo papel educativo associa-se necessariamente ao ambiente doméstico, sendo assim particularmente importante nos primeiros anos da infância” (ARCE, 2001, p. 170). Além do mais:

A “tia” é vista como uma substituta da mãe, pessoa adequada para o trabalho feminino de cuidar de crianças pequenas, pois chamá-la de mãe não seria possível, mas associá-la a outro membro da família atenuaria o choque da separação da mãe, aliviando, ao mesmo tempo, a culpa sentida pela mãe de ter que abandonar seu filho nas mãos de uma pessoa estranha. Por não ser aquela que dá à luz a criança e que amamenta, essa mulher passa a ser a que cuida com carinho, paciência, amor e bondade, caracterizando-se como uma personagem secundária, à qual não cabe, portanto, a tarefa de ensinar, devendo evitar a todo custo que a criança sofra por sentir-se separada do seu lar (NOVAES, 1987 *apud* ARCE, 2001, p. 174).

A concepção de “tia”, que se vincula à ideia de mãe-educadora, corrobora para a visão de que os anos iniciais são um espaço predominantemente feminino, pois, para a “tia”, são atribuídas as características tidas como maternas. Nesse ideário social, os professores do gênero masculino não possuem o perfil para atuar nesse segmento da Educação Básica. Todavia, à medida que os(as) estudantes vão crescendo, eles percebem que a professora desempenha funções que estão relacionadas ao ambiente escolar, o que inclui planejar aula, ensinar um conteúdo, corrigir atividades etc., enquanto a tia passa a ser um membro da família.

Segundo Paulo Freire (1997, p. 18), “a tarefa de ensinar” não deve transformar:

[...] a professora em tia de seus alunos da mesma forma como uma tia qualquer não se converte em professora de seus sobrinhos só por ser tia deles. Ensinar é profissão que envolve certa tarefa, certa militância, certa especificidade no seu cumprimento enquanto ser tia é viver uma relação de parentesco.

No que tange à concepção de gênero, Costa (2007, p. 3) afirma que se trata de “uma construção sociocultural dos papéis masculinos e femininos que se configuram como padrões comportamentais, representações socialmente compartilhadas”. Portanto, simboliza uma categoria de análise, visto que o conceito carrega um construto social que foi formado ao longo da história, estabelecendo papéis para homens e mulheres em diferentes culturas (SCOTT, 1995).

Além disso, para Scott (1995), o gênero não pode ser resumido à visão dicotômica homem/mulher. De maneira oposta, é necessário pensar no gênero com a ideia de igualdade de direitos, aparando as divergências construídas historicamente, a fim de propor uma análise mais ampla e pontual, o que pressupõe relacionar o gênero a outras vertentes, como etnia, classe social e cultura.

No artigo *Considerações sobre a etnografia na escola e prática investigativa sobre as relações raciais e de gênero*, Eliane dos Santos Cavalleiro (2010, p. 271) teoriza que:

[...] raça e gênero são conceitos complexos que estão relacionados e precisam ser discutidos sob um ponto de vista de igualdade, nunca sob uma ótica que se refere a questões como capacidade, formação profissional, “jeito”, “aptidão” ou “a maioria”, para que não se corra o risco de perpetuar as ideologias sexista e racista.

Trazer a discussão voltada ao gênero de forma pontual é necessário no presente estudo, uma vez que foi investigado o modo como é vista a figura do professor homem e negro no ambiente escolar das séries iniciais da Educação Fundamental.

De maneira similar, Costa (2007) salienta que a inserção de homens no magistério contribui, de certa maneira, para uma direção antissexista. Assim, os espaços podem ser reconstruídos e repensados de maneira mais vasta, de modo a promover a diversidade de pensamento, seja por parte dos(as) responsáveis dos educandos, seja por instâncias gestoras e administrativas, seja pelo(as) professores(as), a fim de que haja uma mudança de mentalidade no que tange à perpetuação da visão sexista acerca da presença do homem nos anos iniciais.

Fernandes e Souza (2016, p. 103) destacam que “as relações étnico-raciais são formadas ao longo da história por meio da construção de imagens e representações sociais. Essas representações pertencem a todos os grupos sociais e circundam no meio social produzindo sentidos e consequências”, enquanto Louro (2009, p. 52) reitera que certas representações recebem “maior visibilidade e passam a ser consideradas como expressão da realidade social. Na sociedade brasileira não é diferente e, assim como em outras, as representações que prevalecem são construídas a partir de narrativas hegemônicas”.

Dessa forma, a escola tem um papel fundamental na mudança de mentalidade. Para isso, é preciso que ela caminhe junto à comunidade, uma vez que todos e todas devem se ver representados(as) na escola e precisam se sentir partes desse processo.

### 3. CONCLUSÃO

Este pequeno ensaio pretendeu iniciar algumas reflexões sobre a presença ou não presença desses corpos na educação, como essas presenças podem ser representativa e são símbolos de re(ex)sistência e subversão ao sistema social dominante que é totalmente patriarcal, machista, sexista, cis e branco. Sistema esse que sempre deixou a margem gêneros diferentes ao padrão binário estabelecido por ele.

A educação brasileira é um reflexo da sociedade a qual faz parte, ou seja, é uma educação que leva em consideração a heterossexualidade como norma. Por conta disso renegou durante muito tempo espaços para que gêneros diferentes o integrassem, de maneira ampla e total. Configurou-se assim como um espaço de replicação da violência e repressão a esses corpos relacionados, violência essa pautada no sexismo, homofobia, racismo e transfobia, dentre outras manifestações de ódio para com os corpos que não se encacham aos padrões da normalidade reguladora.

As sexualidades durante muito tempo ficaram silenciadas na educação, principalmente se essas estavam relacionadas aos corpos negros. Essa invisibilidade e silenciamento desses corpos ao mesmo tempo que puni, amedronta e vigia suas falas. Segundo Michel Foucault, na sua obra *História da Sexualidade* (2001), declara que toda sociedade é repressiva, porém nenhuma é igual a sociedade brasileira. Essa sociedade ocidental da atualidade conseguiu ampliar as formas de repressão e exclusão dos corpos pretos.

É de suma importância que se perceba a existências de gêneros diferentes daqueles que a sociedade brasileira foi moldada, não reconhecer esses diferentes gêneros é perpetuar com os traços da colonialidade. A educação não pode ser um espaço que reproduza as desigualdades raciais, sociais, sexuais presentes na sociedade. Não se pretendeu com esse ensaio apontar, formular respostas prontas e acabadas, mas sim levantar reflexões, fazer com que os leitores possam refletir sobre como uma sociedade heteronormativa, sexista, machista, cis pode contribuir para a exclusão de sujeitos que fazem parte dela.

## REFERÊNCIAS

- ARCE, A. **Documentação Oficial e o Mito da Educadora Nata na Educação Infantil**. Cad. Pesquisa, jul. 2001, n. 113, p.167-184.
- ASSIS, M. S. S.. **Práticas de Cuidado e de Educação na Instituição de Educação Infantil**. In: **ANGOTTI, M (Org.). Educação Infantil: para que, para quem e por quê?**. Campinas, SP: Alínea, 2006. p. 87 – 104.
- CAVALLEIRO, E. S. **Considerações sobre a etnografia na escola e prática investigativa sobre as relações raciais e de gênero**. In: WELLER, W.; PFAFF, N. (Org.). *Metodologias da pesquisa qualitativa em educação: teoria e prática*. Petrópolis: Vozes, 2010. p.271-278.
- COSTA, C. E. C. **Tem homem na escola !!! Um olhar sobre o corpo/identidade masculino na educação/saúde da infância**. 2007. 139f. Tese (Doutorado em Saúde da Criança e da Mulher) – Instituto Fernandes Figueira, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2007.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador, EDUFBA. 2008. 139 p.
- FERNANDES, V. B.; SOUZA, M. C. C. **Identidade Negra entre exclusão e liberdade**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros. nº 63. Abr. 2016 p. 103-120.

FOUCAULT, Michael. **História da sexualidade: vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza de Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 16. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

LOURO, Guacira Lopes (org.). **Pedagogia da sexualidade. O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte. Autêntica, 2009. 127 p.

LUCAS LIMA, Carlos Henrique. **Linguagens Pajubeyras: Re(ex)istência cultural e subversão da heteronormatividade**. 1º ed. / Salvador, BA: Editora Deveres, 2017.236 p.

MOLINA, Luana. **Professores homossexuais: suas vivências frente à comunidade escolar**. Anais II Simpósio Gênero e Políticas Públicas. Universidade Estadual de Londrina, 2011. p.49-67.

OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes de. **O diabo em forma de gente: (r) existência de gays afeminados, viados e bichas pretas na educação**. Curitiba, 2017.193 p.

OLIVEIRA, R. M. **Fronteiras invisíveis: gêneros, questões identitárias e relações entre movimento homossexual e Estado no Brasil**. Revista Bagoas, Natal, n.4, p.160-172, 2009.

QUIJANO, Aníbal. (2010). **Colonialidade do poder e a classificação social**. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs). Epistemologias do Sul. São Paulo: Editora Cortez. 519 p.

SANTOS, Terezinha Oliveira. **Tecendo palavras com (desa)fios, resiliências e resistências: reflexões de uma mulher negra e docente acadêmica**. Revista en línea del Grupo de Investigación de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / INCIHUSA - CONICET [www.estudiosdefilosofia.com.ar](http://www.estudiosdefilosofia.com.ar) / Mendoza , 2020. p.1-12.

SCOTT, J. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. Educação e Realidade: gênero e educação, Porto Alegre, v.20, n.2, p.71-99, 1995.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. 133 p.

VIANNA, C.; RIDENTI, S. **Relações de Gênero e Escola: das diferenças ao preconceito**. In: AQUINO, J. G (Org.). Diferencias e Preconceito na Escola: alternativas teóricas e práticas. 5. ed. São Paulo: Summus, 1998. p. 73-91.

WELZER-LANG, D. **Os homens e o masculino numa perspectiva de relações sociais de sexo**. In: SCHPUN, M. Masculinidades. Santa Cruz do Sul: Boitempo: EDUNISC, 2004. p.107-128.

## ESTUDOS SOBRE HOMENS-MENINOS PRETOS

**Monica da Silva Francisco**

**Resumo:** O presente artigo é parte da tese de doutorado Moleques Pretos- um estudo sobre jovens na cidade de Queimados e discute o processo de formação humana que os quatro jovens adolescentes entre 14 a 16 anos vivenciam no processo de “tornarem -se homens” dentro de uma das cidades mais violentas da Baixada Fluminense, caracterizada pelo extermínio e desaparecimento de jovens e homens pretos. O texto se ancora nos estudos sobre jovens e meninos pretos desenvolvidos por Tommy Curry, nas pesquisas sobre juventudes e nos estudos sobre gênero e raça.

**Palavras-chave:** gênero, raça, garotos pretos, Queimados, juventudes.



## Introdução

Quando é que os garotos pretos se tornam homens?

Esta questão que norteia minha escrita sobre um estudo sobre homens-meninos pretos, culminando na pergunta. Quando dentro do processo de formação humana, cultural e social iniciada desde o nascimento, torna-se determinante para que os jovens adolescentes de pele preta comecem a ser vistos e reconhecidos dentro de suas comunidades como homens?

Lembro-me da vez que eu era professora de um projeto social na favela de Madureira e não tinha nenhum aluno preto na minha turma. Em contraste com a minha classe na Penha, que possuía uma quantidade significativa de alunos mestiços, brancos e poucos alunos pretos que iam diminuindo à medida que o curso avançava. Cadê, Nkembo, perguntava eu. Saiu do curso, foi trabalhar como entregador de água, me diziam.

Passados alguns meses, eu observo essa mesma realidade lecionando numa turma de jovens aprendizes no Complexo do Alemão, em Bonsucesso: havia muitos alunos mestiços, alguns brancos e poucos garotos pretos. Os alunos pretos, muito calados, geralmente pouco à vontade na presença de uma pessoa preta como eles, talvez pelo histórico racismo enfrentado por eles na escola em que os meninos, desde a tenra idade, são considerados indisciplinados e incapazes de sucesso escolar (CARVALHO, 2003), talvez porque, num curso profissionalizante dentro da sede de uma empresa que os contrataria no término da formação, a professora, no papel de avaliadora, era responsável pelo papel de vigiar e punir como nos lembra Foucault no livro homônimo. “Mantenha-se quieto! Quanto mais invisível, melhor!”. Eis um código silencioso executado.

Regras que rememoram os manuais de sobrevivência não escritos, mas decodificados pelas famílias pretas para evitar o encarceramento, a morte ou o desaparecimento de seus filhos, que incluem, não sair de casa sem RG; não sentar no último banco dos ônibus; se houver revista policial, leve até a carteira de trabalho e não encare os policiais pois eles podem entender esse ato como enfrentamento; não reaja em hipótese alguma mesmo se for revistado no meio da rua diante de outras pessoas ao lado de colegas brancos e mestiços.

## A abordagem de Tommy Curry sobre o tema masculinidades

Na introdução do livro, “The Man-Not: Race, Class, Genre, and the Dilemmas of Blackmanhood”, que em português significa “O não-homem: raça, classe, gênero e os dilemas da masculinidade negra”, o autor faz uma observação bastante importante sobre os lugares destinados aos homens negros no mundo ocidental, o não-homem.

Homens negros como o não-homem é uma formulação teórica que tenta capturar a realidade da masculinidade negra em um mundo anti-negro. Porque é enraizado na formulação colonial de designação de sexo, não de gênero, e não reconhece que a masculinidade racial não é coextensiva ou sinônimo de as formulações de masculinidade, ou patriarcado, oferecidas pela realidade branca. O Man-Not é a negação não apenas da masculinidade negra, mas também da possibilidade ser

tudo menos animal, a besta selvagem, fora das contas civilizacionais de gênero (CURRY, 2017, p. 5).

Ser não-homem na perspectiva de Curry refere-se à invisibilidade dos homens negros dentro do mundo contemporâneo ocidental e principalmente os mecanismos de morte utilizados contra esses sujeitos na atualidade, uma vez que os modelos de análises da sociedade e nos estudos sobre gênero recaem sobre os homens pretos os estereótipos de estupradores, violentos, bandidos e todos os estigmas associados a masculinidade tóxica e os papéis valorizados ligados às estruturas de poder, educação são endereçados aos homens brancos.

Embora a obra discuta o contexto norte-americano, o estudo encontra similaridades com a realidade social brasileira a incidência de violência letal contra os homens pretos. No Brasil, existe um alto índice de letalidade contra homens pretos e homens de ascendência africana, em que os homens pretos e os pardos (mestiços em sua variedade fenotípica). Os dados mostrados no Atlas da Violência 2021, reafirmam uma tragédia brasileira, que é algo que a gente vem reiterando e vem ganhando contornos cada vez mais acentuados, que é uma sobre representação de jovens e negros vítimas de violência letal”, uma vez que os dados não abrangem jovens indocumentados e os que não tiveram denúncia por seus desaparecimentos ou mortes.

O texto pode ser utilizado para reflexão sobre os homens pretos e os papéis destinados a esses indivíduos na sociedade brasileira. Para Curry (2017, p. 5)

a masculinidade passou a ser entendida como sinônimo de poder e patriarcal, e racialmente codificado como branco, não tem conteúdo para o homem negro, que em um mundo anti-negro é negado a masculinidade e é atribuído como feminino em relação à masculinidade branca. Se a brancura é masculina em relação à negritude, então a negritude se torna relacionalmente definida como não masculino e feminino, porque não tem o poder da masculinidade branca. (CURRY, 2017, p.5)

O autor retoma as ideias concebidas sobre masculinidade presente nos estudos sobre gênero produzidos no norte global, iniciados por Raewyn Connell “as práticas de gênero dos homens levantam importantes questões de justiça social, considerando-se a escala da desigualdade econômica, a violência doméstica e as barreiras institucionais à igualdade das mulheres” (CONNEL, 1995, p.14), usando como ponto de partida a literatura ocidental brancocentrada. O estudioso compreende a masculinidade como um *lôcus* de enunciação que remete às estruturas de poder (bélico, financeiro, político, social e cultural) ocupadas pelos homens brancos descendentes de europeus em sua diversidade étnica.

O intelectual observa que as pesquisas sobre homens negros são produzidas a partir das perspectivas de homens e mulheres brancas, do feminismo negro e sempre baseadas em teorias racistas formuladas pela ciência eurocêntrica. Disso, resulta que a teoria produzida pelo intelectual busca situar

Os estudos sobre homens negros tentam teorizar os homens negros a partir do trabalho empírico sobre os homens negros, mostrando que eles são os indivíduos mais progressistas de gênero e orientados para a comunidade na comunidade negra, bem como os pais mais envolvidos.

Há uma resistência em entender os homens negros além das caricaturas deles como violentos, abusivos em relação às mulheres e estupradores dentro das disciplinas acadêmicas (CURRY, 2018, p. 76).

Para além de produzir um olhar mais apurado sobre os homens e meninos pretos, apartado das visões sexistas que criam um distanciamento entre o masculino e o feminino, que muitas das vezes excluem “as complexas redes de poder que (através das instituições, dos discursos, dos códigos, das práticas e dos símbolos...) constituem hierarquias entre os gêneros”. (LOURO, 2008, p. 33).

Em seu campo teórico, Tommy Curry utiliza o termo *genre* cunhado na obra *On being human as Praxis* de Sylvia Winter em substituição de *gender*, embora a palavra só exista dentro da língua inglesa, a autora do sintagma observa que a origem etimológica do termo *gender* significa bondoso e remonta aos papéis de homens e mulheres na burguesia em que esses indivíduos possuíam seus espaços demarcados pelo gênero. Na concepção de Winter

Gender indica a ruptura da ordem fundada no homem e na mulher europeus, que é expresso pelo termo de gênero. O contato da Europa com não-europeus reordenou o esquema de gênero, porque “o código primário da diferença agora tornou-se aquela entre “homens” e “nativos”, com os tradicionais “homens” e “mulheres” distinções que agora vêm jogar um secundariamente- se não menos poderoso- reforço do papel dentro do sistema de representações simbólicas “. Na medida em que como a negritude expressa a indeterminação de ser como não-ser, o gênero também é. Na medida em que como a Negritude expressa a indeterminação de ser como não-ser, o gênero também é reformulado (WINTER, 1986, p. 56).

Wynter defende outra perspectiva para compreensão da realidade social, proposta a partir da maneira com que os intelectuais negros concebem as diferenças produzidas a partir das narrativas dos europeus em contato com povos não brancos, que introduziram o conceito de raça e gênero a partir das visões que possuíam de si e dos demais povos como descreve Maria Lugones, no artigo “Colonialidade e gênero”, no qual a teórica observa que o conceito de gênero surgiu a partir do contato dos europeus com os outros povos que passam a ser generificados, uma vez, que “o dimorfismo biológico, a dicotomia homem/mulher, a heterossexualidade, e o patriarcado estão inscritos – com letras maiúsculas e hegemonicamente – no próprio significado de gênero” (LUGONES, 2008, p. 4).

Adotando o termo *genre* como lugar de enunciação sobre os homens negros, Tommy Curry conceitua:

O *genre* difere do gênero por esta distância que os homens negros compartilham com o homem ocidental a priori, e, por consequência, o patriarcado. Considerando que o gênero afirma que as ordens históricas e sociais, definidas pelo marcador biológico do sexo, são de fato sinônimos da localização histórica e sociológica do masculino negro. *Genre* expressa como o registro de não ser distorce as categorias fundada sobre a antropologia branca ou a do humano. Categorias populares de análises como classe, gênero e até mesmo raça supõem

um modelo sobre o qual eles imprimem. Mas qual é a aplicabilidade do modelo humano categorias sobre o não-humano? O macho negro é negado não de uma origem Mas qual é a aplicabilidade da categorias sobre o não-humano? O macho negro é negado não de uma origem do ser (humano), mas da nihilidade. As reflexões de Frantz Fanon sobre a objetividade e não ser não são simplesmente descrições de negação; não são termos de proxêmicos, mas termos de registro. Ser masculino – a nihilidade da qual ele nasce. Longe do burguês ordem da espécie expressa pelo homem, o gênero é específico do tipo, o tipo de existência expresso pelo homem negro (CURRY, 2017, p. 56).

Assim como Tommy Curry, acredito que o termo gênero, usado na maioria dos estudos sobre homens meninos pretos e masculinidades, remetem às perspectivas feministas em que a voz do homem negro é silenciada e é necessário que os outros (mulheres e homens brancos, e mulheres negras) enunciem sobre o masculino negro, muitas das vezes animalizado na palavra “macho”.

Marília Pinto Carvalho (2004) que, observando o cotidiano escolar de uma creche de São Paulo, destaca o fato de, desde a Educação Infantil, os meninos negros recebem menos cuidados que as demais crianças de outro gênero e raça, o que reforça a ideia de animalização desses sujeitos, devido ao devido temperamento indócil, rebelde e arredo que possuem, de modo que desde pequenos, a exclusão a eles impostas devido aos estereótipos raciais os tornassem responsáveis por si mesmos, ao mesmo tempo que vivenciam situações de racismo e sexismo dentro dos espaços escolares sofrendo o estigma racial que associa os homens negros a delitos e à violência, como mostra Lélia Gonzalez:

Que negro tem mais é que viver na miséria. Por que? Ora, porque ele tem umas qualidades que não estão com nada: irresponsabilidade, incapacidade intelectual, criança, etc. e tal. Daí, é natural que seja perseguido pela polícia, pois não gosta de trabalho, sabe? Se não trabalha, é malandro e se é malandro é ladrão. Logo, tem que ser preso, naturalmente. Menor negro só pode ser pivete ou trombadinha (Gonzales, 1979b), pois filho de peixe, peixinho é (GONZALES, 1988, p. 6).

Essa violência de atribuir a meninos pretos características raciais em detrimento de atributos infantis é sintetizado no caso da morte do menino Miguel<sup>1</sup> em 2020 provocado pelo abandono da criança de 05 anos num elevador de um prédio de vinte andares, a patroa da mãe do menino, apertou os números do elevador e o menino foi para a cobertura, avistou sua mãe na rua subiu as grades e caiu do prédio. A defesa usou como argumento que a criança era “traquinas”. Para Igor Travassos, da Articulação Negra de Pernambuco.

É importante ressaltar o racismo que está atravessado nesse caso, porque a defesa de Sarí tenta separar a vida de uma criança que é passiva de cuidado e a vida de uma criança que é passiva de abandono. Eles tentam desumanizar Miguel, tornar Miguel uma criança negra, de cinco anos, responsável pelos seus próprios atos. Por que os filhos dela (Sarí) são passíveis de cuidado? Por que os filhos dela e das amigas dela

devem ser cuidadas e Miguel pode ser deixado no elevador?  
(TRAVASSOS, 2021, S.p.).

Crimes provocados pelo racismo marcam a morte de Miguel, em que o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) é desrespeitado e mostra a fragilidade da lei na proteção de crianças e adolescentes pretos, os mais vulnerabilizados na segurança alimentar, na questão da moradia, da segurança, e diversos outros direitos.

No artigo “Racismo e biopoder: um caso no Rio de Janeiro contemporâneo”, relata o discurso do governador Sérgio Cabral que afirma que na Rocinha (favela carioca) o número de filhos por mãe se aproxima do padrão Zâmbia, Gabão sendo uma “fábrica de produzir marginal” (NOGUEIRA, SILVA, 2011). Embora, na Rocinha, vivam os grupos étnicos brancos, pretos e pardos, com predominância dos grupo pardo<sup>2</sup>, a preocupação do político era de cunho racial ao comparar o crescimento populacional do grupo preto ao das populações pretas africanas e nomeando os filhos desses grupos como “marginais”.

No caso dos meninos e adolescentes pretos, pesam sobre eles o sexismo e a violência racial nos registros de agressões físicas e psicológicas vividas de modo direta durante os períodos de adolescência e juventude em que os garotos pretos, são percebidos desde cedo como homens em miniatura, sendo percebidos enquanto jovens, mais como potenciais menores infratores, de modo que o racismo explícito nessa teoria, impede que esses garotos sejam vistos de outra forma.

Para, Curry (2017, p. 89)

A proliferação de discursos em torno da sexualidade nas últimas décadas pouco fez para esclarecer a relação entre categorias de gênero construídas (como raça e sexo) e as corpos que os possuem. Da mesma forma, apesar de décadas de debate, a categoria de masculinidade permanece indeterminada e um tanto vazia, referenciada quase exclusivamente pela genitália. Considerando que os estudos de masculinidades fora dos Estados Unidos começaram a árdua tarefa de avaliar a suposta ligação entre masculinidade, patriarcado, e dominação, a teoria feminista nos Estados Unidos passou a enfatizar masculinidade como primariamente patriarcal e reivindicar aquelas masculinidades que não coincide com essa hierarquia de gênero dominante para si mesma – como e de inspiração feminista. Esses estudiosos da masculinidade da Europa e seu passado colônias têm insistido na diferença entre hegemônicos e não hegemônicos. masculinidades e defendeu um relato mais preciso de homens (brancos) que “facilita ainda mais a descoberta e identificação de “masculinidades de igualdade: aqueles que legitimam uma relação igualitária entre homens e mulheres, entre masculinidade e feminilidade, e entre os homens.” Insistem: Enquanto os descendentes masculinos de colonizadores são reconhecidos pela natureza de variedades de masculinidades que ocorrem dentro de seu grupo, essa insistência em masculinidades múltiplas tem sido muitas vezes negado aos homens negros que são descendentes de escravos. (CURRY, 2017, p.89)

O racismo anti-preto vivida pela população preta e dirigido especificamente aos jovens e homens pretos, vai ao encontro dos questionamentos suscitados por Judith



Butler no livro “Quadros de Guerra”, em que ela tece reflexões sobre vidas humanas que são valoradas de acordo com o seu pertencimento racial, social, cultural e de classe e de outras vidas sobre as quais não há interesse sequer científico de serem analisadas, pois “se certas vidas não são qualificadas como vidas ou se, desde o começo, não são concebíveis como vidas.

A autora pondera “podemos ver a divisão do mundo em vidas passíveis de luto da perspectiva de guerra com o propósito de se defender as vidas de certas comunidades e para defende-las das vidas de outras pessoas, mesmo que para isso signifique eliminar outras pessoas.

Acredito que a perspectiva da autora seja muito importante, uma vez que existia uma lacuna na produção teórica americana sobre os homens negros, de modo que mesmo com o avanço dos estudos de gênero difundidos pelo feminismo negro americano, criando nova perspectiva sobre as mulheres negras nas obras de bell hooks, Patricia Hill Collins, Kimberlé Williams Crenshaw entre outras autoras. Essas intelectuais, na busca de uma produção teórica que valorizasse o feminino negro, manteve sobre os homens pretos imagens de controle (COLLINS, 2016, p. 6) produzidas pelos intelectuais brancos e relacionadas ao racismo científico, essas reproduções associadas a violência, criminalidade e outros estereótipos negativos de modo que, Curry argumenta

Acredito que exista um mercado, por assim dizer, baseado na condenação dos negros e pardos na academia que espelha as várias indústrias que vemos na sociedade voltadas para o mesmo objetivo. Conhecemos a mídia, o complexo prisional-industrial e diversos preconceitos internalizados que apresentam os homens negros e pardos como violentos e descartáveis. Acontece que a política da academia liberal permite que esses estereótipos raciais sejam aceitos como teoria quando codificados como uma proposição de gênero. (CURRY, 2017, p. 08)

Dentro dessa proposição de gênero, abstrai-se o ódio racial direcionado a população preta, responsável direta pelo seu genocídio em escala mundial, escravização no mundo contemporâneo em que grupos pretos de homens e mulheres de países africanos são sequestrados e vendidos em mercados de escravos como aponta Tidiane N'Diaye para direcionar essa questão apenas ao grupo masculino como sintetiza bell hooks sobre a existência de “uma cultura que não ama os homens negros [...] eles não são amados por homens brancos, mulheres brancas, mulheres negras, meninas ou meninos. E, principalmente, os homens negros não se amam. (HOOKS, 2018, p. 17)

Acredito que a afirmação de bell hooks possa ser compreendida a partir de dois pontos de vistas distintos, o primeiro a partir dos números sobre a população masculina negra 88 americana altamente encarcerada e os altos números de mortes nas comunidades afro-americanas provocada pela exclusão social e alto desemprego dos jovens, o segundo, acho problemático a afirmação de que os “os homens negros não se amam”, visto que homens e mulheres possuem ideias diferentes sobre o amor, sendo um peso uma afirmativa desse nível sem pensar a sociedade como um todo e a maneira com que o ódio racial incide sobre esse grupo.

## Um debate entre Tommy Curry e as teorias brasileiras.

As teorias de Curry analisando a sociedade americana, são parecidas com as percepções dos estudos produzidos no Brasil sobre homens negros. Em território nacional, os estudos sobre homens e meninos negros, estão agregados dentro do campo de estudos das masculinidades negras, um subgrupo de temas que utilizam das teorias feministas produzidas no Ocidente e versam sobre a supremacia masculina para pensar o lugar dos homens e garotos pretos na sociedade brasileira, diferente de Curry que faz uma separação entre homens negros/ pretos mesmo dentro da sigla afro-americano, aqui os estudos utilizam o conceito político negro disposto no Estatuto da Igualdade Racial (BRASIL, 2010).

O uso indiscriminado do conceito negro para agrupar pretos e pardos em suas variedades fenotípicas e regionais nas pesquisas sobre homens pretos traz uma série de problemáticas. Primeira: a população preta, mais expressivamente a masculina sofre intenso ódio racial, em detrimento dos pardos<sup>1</sup> como mostra os números de óbitos violentos de homens pretos<sup>2</sup>, em que em comum são a pele preta casos contra os imigrantes africanos e brasileiros

Para Toni Garrido, vocalista do Cidade Negra “jovens pretos estão em risco de vida o tempo todo (...) “acontecem todo dia na Baixada Fluminense”. [...] “É uma grande loucura, é uma selva. O que acontece lá e mobiliza o país inteiro ocorre em um bairro três ou quatro vezes por noite, e ninguém fala nada” (GARRIDO, 2021).

Segundo o racismo incide de maneira diferente entre os grupos pretos e os grupos pardos, os diversos casos de racismo noticiados nos jornais atestam essa realidade social, embora os grupos pardos escurecidos (pessoas mestiças racializados por serem equiparados aos pretos) os dados sobre a inserção no mercado de trabalho, no acesso a saúde, educação e habitação mostram que mesmo “sendo não brancos, isso não os torna negros” (BIKO, 2012, p , 20 ). Para Steve Biko, uma das mais importantes figuras da luta negra do uma vez que o ódio racial é direcionado a população que tem as mesmas características dos povos que vieram traficados para o Brasil, esse ódio, que naturalizou a escravidão dos povos pretos como mostra Tidiane N’Diaye no livro Genocídio ocultado, citado anteriormente.

Para José Luiz Petrucelli “existe diferença no comportamento social entre pretos e pardos: quanto mais escuro, mais discriminado”, (PETRUCELLI, 2013, p. 05) e observa que a reunião de pretos e pardos num mesmo grupo nas pesquisas científicas, prejudica os grupos pretos pois “a discriminação contra os pretos é muito maior do que a verificada entre as pessoas que se autodeclaram pardas, e essa diferença precisa estar presente nos levantamentos demográficos” (PETRUCELLI, 2013, p. 09)

Na minha concepção, as diferenças entre o grupo preto e o grupo pardo/ mestiço está para além da discriminação racial, citada por Petrucelli. A diferença existe pois famílias pretas sem mistura com outros grupos raciais, possuem herança cultural partilhada por vivenciarem as mesmas questões sociais e étnicas por possuírem as mesmas características físicas e partilham das mesmas experiências sociais de serem um corpo preto num mundo racializado.

De modo que se torna complexa a utilização dessas pesquisas, no meu trabalho, uma vez que na literatura sobre homens negros não especifica se são pretos ou pardos, e muitas das vezes utilizam de nomenclaturas e termos presentes na linha inglesa e nos Estados Unidos que não refletem a realidade nacional brasileira.

Outra grande problemática dos estudos sobre masculinidades brasileiros são os poucos estudos sobre homens negros, produzidos por homens pretos e mestiços sem a reprodução de teorias feministas que versam sobre masculinidade tóxica, sem a compreensão das diferenças econômicas, sociais e culturais entre os homens brancos e os demais grupos de homens racializados (mestiços, negros, amarelos e indígenas).

Tommy Curry observa que os estudos sobre homens negros produzidos a partir dos estudos feministas americanos e afro-americanos apresenta a ideologia de que os homens negros querem ser como os brancos, referentes ao acesso aos bens, à posse de uma mulher branca e ao status que os homens brancos possuem dentro do patriarcado e se questiona será que os homens negros querem isso, ou é a reprodução do racismo que nos desumaniza enquanto indivíduos, tornando-nos humanos quando assumimos uma persona branca. Para Curry, a literatura produziu um discurso em que

Os homens negros são considerados estupradores latentes - o Macho Negro de antigamente - patriarcas violentos, um homem negro privilegiado, ansiando pelo momento em que lhe é permitido alcançar a masculinidade de brancos. Essas mitologias, de décadas passadas, permanecem a moralidade das disciplinas e a base política a partir da qual as caricaturas racistas tornam-se conceitos reverenciados (CURRY, 2017, p. 30).

A narrativa de Curry remete ao texto Estupro, Racismo e o Mito do estuprador negro de Angela Davis, nele a autora mostra como os estudiosos brancos difundiram o mito do negro violador nos Estados Unidos da América. Davis observa que as leis contra estupro foram criadas para proteção de homens de classes mais altas que poderia ter suas mulheres ou filhas 90 vitimadas por esse crime. Citando Gerda Lerner, Angela Davis afirma que “o mito do estuprador negro de mulheres brancas é irmão gêmeo do mito da mulher negra má (...). As mulheres negras perceberam esse vínculo de modo muito claro e desde o começo se colocaram na dianteira da luta contra os linchamentos” (DAVIS, 2016, p. 19)

Angela Davis observa que “a acusação de estupro tem sido indiscriminadamente dirigida aos homens negros, tanto os culpados quanto os inocentes. Por isso, dos 455 homens condenados por estupro que foram executados entre 1930 e 1967, 405 eram negros” (DAVIS, 2016, p. 3). E destaca que o racismo impulsionou o surgimento de uma literatura que acusava os homens negros de estupro, mesmo que não houvessem dados reais sobre esse tema.

A imagem fictícia do homem negro como estuprador sempre fortaleceu sua companheira inseparável: a imagem da mulher negra como cronicamente promíscua. Uma vez aceita a noção de que os homens negros trazem em si compulsões sexuais irresistíveis e animais, toda a raça é investida de bestialidade. Se os homens negros voltam os olhos para as mulheres brancas como objetos sexuais, então as mulheres negras devem por certo aceitar as atenções sexuais dos homens brancos. Se elas são vistas como “mulheres fáceis” e prostitutas, suas queixas de estupro necessariamente carecem de legitimidade (DAVIS, 2016, p. 3).

O texto de Davis mostra como a construção de um discurso sobre a marginalidade negra afeta a toda comunidade negra, propiciando um ambiente de violência que recai também sobre os corpos femininos negros.

No Brasil, os atos de violência sexual está presente no DNA dos brasileiros conforme apontam as pesquisas do projeto “DNA do Brasil”, uma vez que durante o período de colonização do país, eram comuns os europeus praticarem estupros contra mulheres indígenas e negras, “os dados genômicos das amostras de 1.247 brasileiros de diferentes regiões do país apontaram para uma herança genética materna majoritariamente africana e indígena, enquanto a paterna é 75% europeia” (BEZERRA, 2020, p. 3). A professora Lara Moutinho afirma “temos material científico suficiente, de muitas áreas, para dizer que nós somos fruto de uma violência, que o Brasil se constitui de um modo violento e a violência sexual é parte disso. Ela age de um modo assimétrico em relação ao gênero” (BEZERRA, 2020, p. 3).

Embora não haja uma tipificação dos casos, nem estudos científicos que apontem os homens negros como ‘estupradores” o racismo presente na sociedade criou e difundiu o mito do homem negro estuprador, naturalizando a proliferação de imagens de homens negros ou de figuras com peles escurecidas das mostradas das notícias jornalísticas e mídias de forma a criar imagens de controle sobre as imagens dos homens pretos como abusadores e portadores de uma masculinidade tóxica devido a sua sexualidade incontrolável.

## Conclusão

O texto discute o processo de torna-se homem a partir dos escritos do intelectual Tommy Curry , que compreende o processo de masculinidade de homens pretos ser construído a partir do não –lugar atribuído a esses sujeitos em sociedades anti-negras em que o papel é construído em torno das narrativas de gênero tecidas pela sociedade racista.

A partir desse ponto de vista compartilhado entre eu e o autor, teço uma breve narrativa comparativa sobre os papéis dos jovens negros no Brasil em que o racismo condiciona as vivências dessa juventude, as experiências marcadas pelo racismo, mortalidade, inclusão a marginalidade pelo aprisionamento de jovens não delinquentes “confundidos” pelos policiais e a grande incidência de mortes de jovens.

O trabalho do autor traz uma nova perspectiva de pensar homens e jovens negros por trazer um pensamento sobre esse grupo fora das perspectivas coloniais que forjam o negro a partir do olhar de um homem ou mulher branca que o descrevem e fora das perspectivas do feminismo negro americano.

## REFERÊNCIAS

- BEZERRA, Mirthyani. **Uma nação se faz na cama?** Tilt UOL. 2020. Disponível em: [Como o DNA do brasileiro explica nossa origem violenta e miscigenada \(uol.com.br\)](https://www.uol.com.br/dna/2020/10/20/uma-nacao-se-faz-na-cama/). Acesso: 20 dez, 2020.
- BUTLER, Judith. **Quadros de Guerra**: quando a vida é passível de luto?. Tradução de Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha; revisão de tradução de Marina Vargas; revisão técnica de Carla Rodrigues. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- CARVALHO, Marília Pinto de. Quem são os meninos que fracassam na escola? **Cadernos de Pesquisa** (Fundação Carlos Chagas) , São Paulo, v. 34, n.121, p. 11-40, 2004.
- \_\_\_\_\_, Marília Pinto de . O f racasso escolar de meninos e meninas: articulações entre gênero e cor/raça. **Cadernos Pagu** (UNICAMP) , Campinas, SP, v. 22, p. 247-290, 2004.
- CURRY, Tommy J. **The Man-Not**: Race, Class, Genre, and the Dilemmas of Black Manhood. Temple University. 2017.
- COLLINS, Patrícia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e política do empoderamento. 1. ed - São Paulo: Boitempo, 2019.
- CRENSHAW, Kimberlé. **Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero**. University of California Los Angeles. Estudos Feministas, 2002 .
- CONNELL, Raewyn. Políticas da Masculinidade. In: **Educação e Realidade**, Porto Alegre. Vol. 20 (2), 1995.
- DAVIS, Angela. “Estupro, racismo e o *mito do estuprador negro*”. In *Angela Davis. Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016: 177-205.
- GARRIDO, Tony. CNN, 2020. Disponível em: [Toni Garrido: 'Jovens pretos estão em risco de vida o tempo todo' \(cnnbrasil.com.br\)](https://www.cnnbrasil.com.br/2020/06/20/jovens-pretos-estao-em-risco-de-vida-o-tempo-todo/). Acesso: 20.jun, 2021.
- GONZALEZ, Lélia.. "Por um feminismo afrolatinoamericano". **Revista Isis Internacional**, Santiago, v. 9, p. 133-141, 1988b.
- hooks, bell. Escolarizando homens negros. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis , v. 23, n. 3, p. 677-689, Dec. 2018.
- hooks, bell. **Feminist theory**: from margin to center (2000, 2ª edição). Direitos autorais concedidos pela Cambridge, MA: South End Press. Tradução de Roberto Cataldo Costa. Revisão da tradução por Flávia Biroli.



LOURO, Guacira Lopes. Cinema & Sexualidade. **Educação & Realidade**, v. 33, n. 1, p.8198, jan./jun.2008. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/6688>. Acesso em: 02 mai. 2015.

WYNTER, Sylvia. On being Human as práxis. Duke University Press Books. 2015.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. Tabula Rasa. Bogotá. Nº 9: 73-101, jul-dez, 2008.

N'DIAYE, Tidiane. O Genocídio Ocultado. Investigação histórica sobre o tráfico negreiro árabo-muçulmano. Tradução: Tiago Marques. Lisboa, Portugal: Gradiva, 2019. P. 232.

NOGUERA, Renato; SILVA, C. C. C. . Racismo e biopoder: um caso no Rio de Janeiro contemporâneo. NGUZU: Revista do Núcleo de Estudos Afro-Asiáticos, v. 1, p. 20-27, 2011.

TRAVASSOS, Igor. Marco Zero. 2021 Disponível em> [Sarí depõe depois de um ano e defesa alega que ela tentou cuidar de Miguel - Marco Zero Conteúdo](#). Acesso: 20 dez.2021.