



Frederico Mendes de Carvalho

OLHAR COM O OLHO DE DENTRO:
corpo-imagem afrodiaspórico como experimento de
autodefinição e autorreparação na Baixada Fluminense (RJ)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em Comunicação Social

Frederico Mendes de Carvalho

OLHAR COM O OLHO DE DENTRO:
corpo-imagem afrodiaspórico como experimento de autodefinição e
autorreparação na Baixada Fluminense (RJ)

Belo Horizonte
2025

Frederico Mendes de Carvalho

OLHAR COM O OLHO DE DENTRO:
corpo-imagem afrodiaspórico como experimento de autodefinição e
autorreparação na Baixada Fluminense (RJ)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Comunicação Social.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Luciana de Oliveira

Belo Horizonte
2025

301.16 Carvalho, Frederico Mendes de.
C331o Olhar com o olho de dentro [recurso eletrônico] : corpo-
2025 imagem afrodiáspórico como experimento de autodefinição
e autorreparação na Baixada Fluminense (RJ) / Frederico
Mendes de Carvalho. - 2025.
1 recurso online (340 f. : il.): pdf.
Orientadora: Luciana de Oliveira.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia.

1. Comunicação – Teses. 2. Relações étnicas – Teses.
3. Relações raciais – Teses. 4. Antirracismo – Teses. I.
Oliveira, Luciana de. II. Universidade Federal de Minas
Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390

Capa:
Artista: Wallace Ferreira.
Fotografia: "Salão do T2", 2023.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
COLEGIADO DO CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO SOCIAL

FOLHA DE APROVAÇÃO

"Olhar com o olho de dentro: corpo-imagem afrodiaspórico como experimento de autodefinição e autorreparação na Baixada Fluminense (RJ)."

FREDERICO MENDES DE CARVALHO

Tese de Doutorado defendida e aprovada, no dia onze de julho de dois mil e vinte e cinco, pela Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais constituída pelas seguintes membras:

Prof^ª Luciana de Oliveira - Orientadora
DCS/FAFICH/UFMG

Prof^ª Maria Aparecida Moura
DCI/UFMG

Prof^ª Pâmela Guimarães da Silva
DCS/FAFICH/UFMG

Doutora Pedrina de Lourdes Santos
Guarda de Massambique de Nossa Senhora das Mercês/MG

Prof^ª Andréia de Fátima Hoelzle Martins
IFRJ

Belo Horizonte, 11 de julho de 2025.



Documento assinado eletronicamente por **Luciana de Oliveira, Professora do Magistério Superior**, em 12/07/2025, às 08:02, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Andréia de Fátima Hoelzle Martins, Usuário Externo**, em 13/07/2025, às 18:01, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Pamela Guimaraes da Silva, Professor(a)**, em 14/07/2025, às 10:15, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Maria Aparecida Moura, Professora do Magistério Superior**, em 14/07/2025, às 10:55, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Pedrina de Lourdes Santos, Usuária Externa**, em 14/07/2025, às 15:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4316169** e o código CRC **6B8D6B6A**.

Mãe, esta Tese é para a senhora. Luz dos meus dias! E é para as que vieram antes de nós: Laura, Maria e todas as outras que são estrelas hoje.

A iluminação delas, a sua própria, continua me dando passagem na encruzilhada da vida. Tô aqui, de pé! (Re)existindo.

Palavras de gratidão

Ao tentar expressar minha gratidão a todas as pessoas que me acompanharam nesta jornada, percebo que cada palavra é apenas um reflexo pálido da imensidão de afeto e apoio que recebi. Mas, ainda assim, busco nas entrelinhas das emoções o tributo que todos vocês merecem, pois cada um carrega um pedaço deste trabalho.

À minha orientadora, que, com sabedoria e sensibilidade, soube não apenas me guiar por rios sinuosos, mas também instigar em mim a coragem de questionar, de ir além, de dar a ver e sentir e aprender a olhar com olho de dentro. Sua paciência, dedicação e confiança em minha capacidade foram faróis nas noites em que o caminho parecia nebuloso. Não foram poucas as vezes em que me senti perdido, e foi sua mão firme e seu olhar visionário e amoroso que me puxaram para a superfície, recordando-me de que a ciência é um ato tanto de amor quanto de persistência, uma encruzilhada intermundos. Este trabalho, em muitas formas, é um tributo à sua orientação incansável e à sua crença no meu potencial, mesmo em momentos que, talvez, até eu questionasse se o tinha. Estamos ligados para a vida toda para fazer ciência de conduta.

Aos meus amigos, que, talvez sem perceber, foram esteios fundamentais. Se eu citar todo mundo, precisarei de outra tese e talvez esqueça nomes. Então, vou dedicar a todas, todes e todos que sabem que compartilham partes deste texto e da minha jornada. Vocês foram e sempre serão o lembrete de que a caminhada, por mais árdua que pareça, pode ser compartilhada. Em cada encontro, cada risada, cada mensagem de incentivo, vocês me reconectaram com a leveza da vida, trazendo luz e alívio para dias de cansaço e noites de dúvidas. Nossas lembranças são parte deste trabalho, e a amizade que me oferecem é um presente que levarei para além destas páginas.

À minha família, cuja presença é a essência do meu ser, meu eterno agradecimento. Vocês são o alicerce onde construí não apenas esta pesquisa, mas também a minha própria identidade. Cada abraço, cada palavra de incentivo, cada olhar de orgulho foi a força silenciosa que me sustentou. Vocês seguraram minha mão nos momentos de

angústia ou correria - sobretudo correria – e me ofereceram o colo onde descansei nos dias mais difíceis. A cada conquista minha, vocês estão presentes, pois tudo o que sou é reflexo do amor e dedicação que sempre recebi.

Especialmente, à minha mãe, que é meu chão e minha inspiração. Sua força e sua resiliência foram minha bússola, lembrando-me, em cada passo, de que sou capaz de ultrapassar qualquer obstáculo. Cada palavra de carinho, cada olhar de encorajamento, cada gesto de acolhimento moldaram a pessoa que sou. Hoje, entrego este trabalho em suas mãos, como forma de agradecer todo o amor, o sacrifício e a fé que sempre teve em mim. Se hoje concluo esta jornada, é porque você foi, desde o começo, o coração pulsante desta conquista.

Minha irmã, minha confidente, meu espelho e minha guia. Em você, encontro o apoio sincero e a força companheira que me motiva e me recorda o quanto somos invencíveis quando estamos juntos. Sua presença é o abraço onde repouso minhas incertezas, e seu amor é o combustível que reaviva em mim a esperança e a coragem. Em cada página desta tese há um pedaço nosso, uma lembrança da nossa ligação profunda e inquebrável.

Alex, meu parceiro de todas as horas, e meu amor, que acompanhou cada batalha, cada renúncia, cada momento de exaustão e cada vitória, ainda que pequena. Você foi a serenidade nas tempestades e o riso nos dias mais cinzas. Este trabalho é também um reflexo da nossa união, da sua paciência e do afeto que me ofereceu nos momentos em que minha fé se abalava. Obrigado por acreditar em mim e por caminhar ao meu lado, por ser força e abrigo.

Agradeço muito especialmente a Sílvio César, Giovanna e Samara Vital pela participação e apoio no início deste programa. Agradeço-lhes pela força, torcida, compreensão e, sobretudo, pela generosidade comigo. Agradeço, ainda, a Karine de Souza, que esteve comigo na construção do projeto que possibilitou a discussão desta tese, e aos meus e minhas colegas de Belford Roxo, gente querida. Especialmente, agradeço ao professor

Flávio Sabrá, pelo aconselhamento e encorajamento, e ao colega Cassiano, pela partilha do tempo do Projeto de Extensão Imagens e Corpos: territórios de lutas e resistências em Belford Roxo, o ICA. A todas e todos os colegas do IFRJ pela torcida, sou imensamente grato! Agradeço também às demais pessoas que encontrei nesta encruzilhada e que partilharam sua jornada comigo, às que integraram o ICA e às artistas que encontrei nesta jornada e que contribuem na construção das imagens trazidas neste trabalho: Daiely, Horácio, Karine, Luiz, Paulo, PV, Rynnard e Wallace. Sabemos o que é ser “forjado no arripio da lei que nos fez vadio e sermos libertos na senzala social”. A intelectualidade de vocês, expressa em saberes da experiência e em suas “oferendas visuais”, como nos lembra Luiz Gustavo Nostalgia, são fundamentos para esta tese.

Ainda, agradeço a Anderson e Leila por serem sempre luz e bom conselho, referências para mim mesmo em momentos cinzentos e desesperançosos da caminhada. Para estar junto não precisa estar perto, mas, certamente, é preciso estar do lado de dentro. Vocês sempre estiveram. Destaco ainda minha gratidão a Marlon, pelo apoio silencioso e perguntas perturbadoras, e Washington, Ester e Tia Pedrina, que são referências máximas de maestria na construção da minha negridade e de retomada da minha ancestralidade. Nzambi naquatessá!

Obrigado aos professores da linha que compartilharam comigo saberes muito relevantes – César, Edu e André – e à contribuição das professoras da Banca, Pâmela e Cida, cujos diálogos foram fundamentais para eu chegar a este texto.

Agradecer a vocês é ato que substantiva este trabalho! obrigado pelo afeto, paciência e amor de todas e todos vocês. Escrevo alinhavando uma colcha de retalhos de memórias, de apoio incondicional e de sonhos compartilhados. Que cada palavra aqui escrita seja um eterno “obrigado”, uma maneira singela, porém sincera, de dizer o quanto amo e valorizo cada um de vocês. Que estas páginas carreguem a eternidade da minha gratidão e o desejo de que essa conquista seja, para sempre, nossa.





Imagem pré-textual 1 - Aparelhagem azulada e volácea.
Artista: PV Dias. Guache e acrílico sobre papel. 2022.

Nós nos conhecemos na multidão, no desconhecido que não aterroriza. Nós gritamos o grito da poesia. Nossas barcas estão abertas, nós as navegamos em nome de todos.

Édouard Glissant

*Salve a Lua de Benin, viva o povo de Benguela!
Essa luz que brilha em mim e habita a Portela.
Tal a história de Mahin, liberdade se rebela.
Nasci quilombo e cresci favela. (...)
Teu nome vive, teu povo é livre,
Teu filho venceu, mulher.
Em cada um de nós derrame seu axé.*

**Trecho adaptado do samba-enredo da Portela,
um defeito de cor, de 2024.**

Autores: Rafael Gigante Vinicius Ferreira,
Wanderley Monteiro, Bira, Jefferson Oliveira,
Hélio Porto & André do Posto 7



Imagem pré-textual 2 - O menino.
Artista: PV Dias. Arte digital. 2024.

A imagem é apenas o que dá a ver?

No início era a imagem.
Ela se fez deusa.
Ela é uma deusa.
Imageada, se fez imaginar pelo
Humano, revelando-se na
Complexidade da
Comunicação intermundos.

Fred Mendes, 2023

Resumo

Este trabalho forja e investiga o conceito de corpo-imagem afrodiáspórico como campo simbólico, político e estético de resistência, autorreparação e empoderamento da consciência negra na sociedade brasileira, com foco na Baixada Fluminense. Partindo da própria trajetória do autor, a pesquisa articula teoria, vivência e práticas extensionistas, afirmando uma metodologia insurgente ancorada na filosofia do "olhar com o olho de dentro" e nos diálogos interepistêmicos entre saberes textualizados, saberes da experiência e imagens. A metodologia propõe uma espiral de construção do conhecimento, na qual ciência, arte e ativismo se entrelaçam. A discussão parte do entendimento do racismo como fenômeno imagético que se inscreve no corpo negro, produzindo hierarquias ontológicas e violência simbólica. Em resposta, o conceito de corpo-imagem afrodiáspórico emerge como ferramenta para compreender e enfrentar as marcas da racialidade, articulando memória, subjetividade e ancestralidade. Por meio de uma curadoria sensível de imagens e da prática extensionista "Imagens e Corpos: Territórios de Lutas e Resistências", a tese mapeia processos de autodefinição e autorreparação de subjetividades negras, transformando dor em potência e memória em horizonte. Os resultados apontam que os corpos negros, historicamente capturados e feridos, reivindicam agora, por meio da arte e da reflexão crítica, o direito radical de existir, criar e florescer. A pesquisa demonstra que o corpo-imagem afrodiáspórico não é apenas lugar de denúncia, mas também campo fértil de reexistência, em que se entrelaçam estética, política e cura. Conclui-se que a luta antirracista precisa também acontecer na arena da imagem, um lugar muitas vezes inviabilizado enquanto dimensão a ser travada na guerra contra o racismo. Ao final, a tese não se encerra: ela se transforma em revoada, germinando novos cruzos, encontros e insurgências. Inspirada na filosofia Kilombola de Nego Bispo, e compreendendo que todo fim é um novo começo, o trabalho sugere que siga semeando mundos possíveis com a esperança insurgente de que a luz negra ilumine futuros a serem sonhados.

Palavras-chave: Corpo-imagem afrodiáspórico; negritude; resistência; racismo.

Abstract

This study forges and investigates the concept of the Afro-diasporic body-image as a symbolic, political, and aesthetic field of resistance, self-repair, and empowerment of Black consciousness in Brazilian society, with a focus on the Baixada Fluminense region. Drawing from the author's own journey, the research weaves together theory, lived experience, and community-engaged practices, affirming an insurgent methodology rooted in the philosophy of "seeing with the inner eye" and in inter-epistemic dialogues between textualized knowledge, experiential wisdom, and imagery. The methodology proposes a spiral of knowledge construction, in which science, art, and activism intertwine. The discussion begins with an understanding of racism as an imagetic phenomenon inscribed on the black body, producing ontological hierarchies and symbolic violence. In response, the concept of the Afro-diasporic body-image emerges as a tool to comprehend and confront the marks of raciality, articulating memory, subjectivity, and ancestry. Through a sensitive curatorship of images and the community practice "Images and Bodies: Territories of Struggle and Resistance," the thesis maps processes of self-definition and self-repair of black subjectivities, transforming pain into power and memory into horizon. The results indicate that black bodies – historically captured and wounded – now reclaim, through art and critical reflection, the radical right to exist, create, and flourish. The research shows that the Afro-diasporic body-image is not merely a site of denunciation but also a fertile ground for reexistence, in which aesthetics, politics, and healing are interwoven. It concludes that the anti-racist struggle must also unfold in the arena of the image, a space often dismissed as peripheral in the war against racism. In the end, the thesis does not close – it takes flight, sowing new crossings, encounters, and insurgencies. Inspired by the Kilombola philosophy of Nego Bispo, and understanding that every end is a new beginning, the work suggests that we continue seeding possible worlds, carried by the insurgent hope that black light will illuminate the futures we have yet to dream.

Keywords: Afro-diasporic body-image; blackness; resistance; racism.

Resumen

Este trabajo forja e investiga el concepto de cuerpo-imagen afrodiaspórico como campo simbólico, político y estético de resistencia, autorreparación y empoderamiento de la conciencia negra en la sociedad brasileña, con enfoque en la Baixada Fluminense. A partir de la propia trayectoria del autor, la investigación articula teoría, vivencia y prácticas extensionistas, afirmando una metodología insurgente anclada en la filosofía de “mirar con el ojo de adentro” y en los diálogos interepistémicos entre saberes textualizados, saberes de la experiencia e imágenes. La metodología propone una espiral de construcción del conocimiento, donde ciencia, arte y activismo se entrelazan. La discusión parte del entendimiento del racismo como fenómeno imagético que se inscribe en el cuerpo negro, produciendo jerarquías ontológicas y violencia simbólica. En respuesta, el concepto de cuerpo-imagen afrodiaspórico emerge como herramienta para comprender y enfrentar las marcas de la racialidad, articulando memoria, subjetividad y ancestralidad. A través de una curaduría sensible de imágenes y de la práctica extensionista “Imágenes y Cuerpos: Territorios de Luchas y Resistencias”, la tesis mapea procesos de autodefinición y autorreparación de subjetividades negras, transformando el dolor en potencia y la memoria en horizonte. Los resultados señalan que los cuerpos negros, históricamente capturados y heridos, ahora reivindican, mediante el arte y la reflexión crítica, el derecho radical a existir, crear y florecer. La investigación demuestra que el cuerpo-imagen afrodiaspórico no es solo un lugar de denuncia, sino también un campo fértil de reexistencia, donde se entrelazan estética, política y cura. Se concluye que la lucha antirracista también debe librarse en el terreno de la imagen, un lugar muchas veces invisibilizado como dimensión clave en la guerra contra el racismo. Al final, la tesis no se cierra: se transforma en bandada, germinando nuevos cruces, encuentros e insurgencias. Inspirado en la filosofía quilombola de Nego Bispo, y comprendiendo que todo final es un nuevo comienzo, el trabajo sugiere que sigamos sembrando mundos posibles con la esperanza insurgente de que la luz negra ilumine los futuros por soñar.

Palabras clave: Cuerpo-imagen afrodiaspórico; negritud; resistencia; racismo.

Résumé

Ce travail forge et explore le concept de corps-image afro-diasporique en tant que champ symbolique, politique et esthétique de résistance, d'autoréparation et d'empowerment de la conscience noire dans la société brésilienne, avec un accent particulier sur la Baixada Fluminense. Partant de sa propre trajectoire, l'auteur articule théorie, vécu et pratiques d'extension, affirmant une méthodologie insurgée ancrée dans la philosophie du "regarder avec l'œil intérieur" et dans les dialogues inter-épistémiques entre savoirs textuels, savoirs de l'expérience et images. La méthodologie propose une spirale de construction du savoir, où science, art et activisme s'entrelacent. La discussion part de la compréhension du racisme comme un phénomène imagétique inscrit dans le corps noir, produisant des hiérarchies ontologiques et des violences symboliques. En réponse, le concept de corps-image afro-diasporique émerge comme un outil pour comprendre et affronter les marques de la racialisation, en articulant mémoire, subjectivité et ancestralité. À travers une curation sensible d'images et la pratique d'extension "Images et Corps: Territoires de Luites et de Résistances", la thèse cartographie des processus d'autodéfinition et d'autoréparation des subjectivités noires, transformant la douleur en puissance et la mémoire en horizon. Les résultats indiquent que les corps noirs, historiquement capturés et blessés, revendiquent aujourd'hui, à travers l'art et la réflexion critique, le droit radical d'exister, de créer et de s'épanouir. La recherche montre que le corps-image afro-diasporique n'est pas seulement un lieu de dénonciation, mais un terrain fertile de réexistence, où s'entrelacent esthétique, politique et guérison. Il en ressort que la lutte antiraciste doit aussi se mener sur le terrain de l'image, un espace trop souvent invisibilisé comme champ de bataille dans la guerre contre le racisme. Enfin, la thèse ne se termine pas: elle prend son envol, semant de nouvelles traversées, rencontres et insurgences. Inspiré par la philosophie quilombola de Nego Bispo, et dans la compréhension que toute fin est un nouveau commencement, ce travail invite à continuer à semer des mondes possibles avec l'espérance insurgée que la lumière noire éclaire les futurs à rêver.

Mots-clés: Corps-image afro-diasporique; négritude; résistance; racisme.

Lista de imagens pré-textuais

Imagem pré-textual 1 - Aparelhagem azulada e volácea. Artista: PV Dias. Guache e acrílico sobre papel. 2022.	10
Imagem pré-textual 2 - O menino. Artista: PV Dias. Arte digital. 2024.	12

Lista de figuras

Figura 1 - Mudanças na imagem do autor.....	26
Figura 2 - Apresentando quadro do MGTV.....	28
Figura 3 - Abraçando uma liderança da vila Barroquinha, em Contagem.	29
Figura 4 – Expresso Transatlântico, salve-se quem puder. Artista: Luiz Gustavo Nostalgia. Colagem analógica. 2021.	105

Lista de obras por capítulo

Rasuras

Rasuras I obra 1 - Retrato de família completo. Artista: Rynnard. Série: álbum de família. Colagem Digital. 2023.....	212
Rasuras I obra 2 - Originas usados na obra. Retrato de família completo. Artista: Rynnard. Série: álbum de família. Colagem digital. 2023.	213
Rasuras I obra 3 - Juca- Rosa; Jussara; Hélcio e Tia Sônia. Artista: Rynnard. Série: álbum de família. Colagens digitais. 2023.	214
Rasuras I obra 4 - Vô Lia. Artista: Rynnard. Série: álbum de família. Colagens digitais. 2023	215
Rasuras I obra 5 - Primo Júlio. Artista: Rynnard. Série: álbum de família. Colagens digitais. 2023.	216
Rasuras I obra 6 - Obras sem título. Artista: PV Dias. Série: Rasurando Fidanza. Nanquim e jato de tinta sobre papel algodão. 2023.	217
Rasuras I obra 7 - Serpentes. Artista: PV Dias. Série: Disse-Me-Disse. Impressão a jato de tinta em papel Hahnemühle. 2023.....	218
Rasuras I obra 8 - É mais caro. Artista: PV Dias. Série: Disse-Me-Disse. Impressão a jato de tinta em papel Hahnemühle. 2023.....	219
Rasuras I obra 9 - Puxa o tapete. Artista: PV Dias. Série: Disse-Me-Disse. Impressão a jato de tinta em papel Hahnemühle. 2023.	220
Rasuras I obra 10 - É pra lá. Artista: PV Dias. Série: Disse-Me-Disse. Impressão a jato de tinta em papel Hahnemühle. 2023	221

Rasuras obra 11 - Bento Ribeiro. Artista: PV Dias.Série: Obras cariocas. Pintura digital sobre fotografia. 2020.....	222
Rasuras obra 12 - Regresso de um proprietário de si: transporto-me. Artista: PV Dias. Pintura digital sobre fotografia. 2021.	223
Rasuras obra 13 - A Luz Morde a Pele de Sombra. Tudo Treme Quando Eles Chegam. Artista: PV Dias. Óleo sobre tela. 2024.....	224
Rasuras obra 14 - Descanso. Artista: PV Dias. Pintura digital sobre fotografia. 2021.	225

Esperançamentos

Esperançamentos Obra: 1 - Morro do Borel. Artista: Wallace Ferreira. Fotografia. 2023.	280
Esperançamentos Obra: 2 - Borel, Borel, Borel. Artista: Wallace Ferreira. Fotografia. 2024.	281
Esperançamentos Obra: 3 - Sem título. Artista: Wallace Ferreira. Fotografia. 2023.	282
Esperançamentos Obra: 4 - Memórias do afeto. Artista: Wallace Ferreira. Fotografia. 2023.	283
Esperançamentos Obra: 5 - Os corres da minha quebrada. Artista: Wallace Ferreira. Fotografia. 2023.....	284
Esperançamentos Obra: 6 - Sem título. Artista: Horacius de Jesus. Projeto Favela: uma foto por dia. Fotografia. 2019.....	285
Esperançamentos Obra: 7 - Sem título. Artista: Horacius de Jesus. Projeto Favela: uma foto por dia. Fotografia. 2019.....	286
Esperançamentos Obra: 8 - Sem título. Artista: Horacius de Jesus. Projeto Favela: uma foto por dia. Fotografia. 2019.....	287
Esperançamentos Obra: 9 - Sem título. Artista: Horacius de Jesus. Projeto Favela: uma foto por dia. Fotografia. 2019.....	288
Esperançamentos Obra: 10 - Sem título. Artista: Horacius de Jesus. Projeto Favela: uma foto por dia. Fotografia. 2019.....	289
Esperançamentos Obra: 11 - Sem título. Artista: Horacius de Jesus. Projeto Favela: uma foto por dia. Fotografia. 2019.....	290
Esperançamentos Obra: 12 - Sem título. Artista: Horacius de Jesus. Projeto Favela: uma foto por dia. Fotografia. 2019.....	291

Sumário

1	Início de conversa	21
1.1	Delimitação do tema	34
1.2	Problema e objetivos	36
1.2.1	Objetivo geral	39
1.2.2	Objetivos específicos	39
1.3	Metodologia	40
1.3.1	Primeira premissa: pesquisa-vida	41
1.3.2	Segunda Premissa: uma pesquisa intermundana pautada em diálogos interepistêmicos	45
1.3.3	Terceira premissa: Ver com o olho de dentro	46
1.3.4	Revisão bibliográfica	50
1.3.5	Saberes da experiência e a extensão com interface na pesquisa: constituindo os diálogos interepistêmicos na prática	52
1.3.6	Um caminho espiralar: Geração das sínteses sensíveis com os saberes da experiência	58
1.3.7	Curadoria das imagens	60
1.4	Organização do trabalho	67
2	Afroconfluências	73
	Obras deste capítulo	85
3	Dialética da racialidade	86
3.1	Abordagens raciais	88
3.2	Elementos da questão racial	101
3.2.1	Do sequestro ao levante: o nascimento do afrodiaspórico	101
3.2.2	Refletindo sobre a negridade	111
3.2.3	Considerações sobre o pós, o anti e o contracolonialismo	114
3.2.4	Marcas do racismo contemporâneo: eugenia e democracia racial	118
3.3	Dispositivos da racialidade e a criação de sub-humanidades e inumanidades	122
3.3.1	Desumanização	124
3.3.2	Outrificação	128
3.3.3	Subalternização	133
4	Nosso corpo é flor da terra	135
	Obras deste capítulo	171
5	A conversão do corpo em carne: racismo, capitalismo, necropoder e a equação de valor	173
5.1	Necropoder e a equação de valor	183

5.2	A engenharia da morte	190
5.3	Entre a carne e o corpo.....	195
6	Rasuras	210
	Obras deste capítulo	226
7	Corpo-imagem afrodiaspórico	227
7.1	No limiar da razão negra: linguagem, identidade e subjetividade para a autorreparação e autodefinição.....	227
7.2	Imagem é discurso	246
7.2.1	Imagem e linguagem: dar a ver e a sentir	249
7.2.2	Diversidade e complexidade.....	254
7.3	O corpo-imagem afrodiaspórico e seus saberes	259
7.3.1	Corpo-imagem: da elaboração mental à visual.....	270
8	Esperançamentos.....	278
	Obras deste capítulo	292
9	Começo, meio, começo.....	293
	Referências.....	306
	Anexo A – Apresentação das artistas que expõem na instalação concebida nos capítulos de imagem	326
	Anexo B – Caracterização de participantes do projeto ICA	339

1 Início de conversa

A primeira página do livro *Eu tenho a África dentro de mim*, da Dr^a Capitã Pedrina de Lourdes Santos, traz uma expressão incrível: “o conteúdo desse livro é consequência da intuição de seres espirituais”. Venho aprendendo e me inspirando na jornada dessa mestra, a quem tenho o privilégio de me conectar pela mesma família ancestral e chamar de tia há mais de 20 anos, um tempo no qual passei por muitas transformações que, hoje creio, também são demarcadas por experiências restauradoras de percursos espirituais, no sentido mais amplo e diverso que se possa dar a essa expressão. Penso que, tal qual o livro que citei, a sensibilidade da ancestralidade está presente nestas páginas, conduzindo um caminho de aprendizado circular e poderoso.

A ciência ocidental, formulada a partir da Modernidade/Colonialidade, sobre a qual discutirei mais a seguir, não reconhece o sentir – ou, como nas palavras do livro, o intuir – como parte do processo de geração do conhecimento. Defendo que não precisa ser assim, pois existem outras possibilidades, diálogos e formas de gerar e nutrir-se de saberes. Com Paulo Freire (2005, 2013), aprendi que método não é fórmula fechada, mas invenção que sintetiza uma práxis. Dessa forma, este trabalho, o mais importante da minha jornada até aqui, é inspirado na observação e no sentir da minha trajetória e na de outras pessoas que vivem a experiência da racialização.

Trazer para o trabalho o sentir e, com isso, reconhecer a relevância epistêmica das experiências e da intelectualidade empírica – e da expressa nas artes visuais, que a agencia, legitimando a vida, a luta, o amor e a esperança diante de toda barbárie racista – é gesto revolucionário. Afinal, constitui uma forma afrodiáspórica de compreender e lidar com a realidade, de fazer ciência, de construir uma sociedade na qual nossas diferenças não

signifiquem desigualdades, de escancarar as vísceras dessa “paz que toma as feições de uma guerra sem fim” (Mbembe, 2016, p. 132).

Nossa pretensão está na construção de uma concepção de ciência e de educação na qual a reflexão, a pesquisa, a extensão e elaboração acadêmica possam se ancorar em pressupostos que vão além dos convencionados pela Modernidade/Colonialidade e contribuir para que alcancemos uma sociedade antirracista, uma vez que “a força radical da Negridade reside na virada do pensamento; o conhecer e o estudar conduzidos pela Negridade anunciam o Fim do Mundo como o conhecemos” (Silva, 2019, p. 91).

Ao acessar o universo acadêmico, as reflexões da vida cotidiana, das opressões e as lutas históricas do nosso povo vêm junto com os corpos que adentram as universidades. Nessa relação, a negação da reprodução do discurso sobre nós estabelecido pelo colonizador se torna uma necessidade. É nesse contexto que trabalhos como esses são construídos como uma reflexão sobre nós e por nós, de modo que se tornam o registro insubordinado de uma camada da população constantemente silenciada.

Ao conviver com mestres e mestras como Kamugenan, Sambamossi, Seji Danji (Capitã Pedrina), Makota Kidoialê, Mãe Iracema de Ogum, Dida Nascimento, Mãe Isabel de Oyá, dentre outras, venho reconstruindo minha subjetividade, reconectando-me e reelaborando-a no percurso dos meus antepassados e das minhas antepassadas de África. Seres espirituais, encantados, seguramente, inspiram-me e negritam o caminho pelo qual venho passando. Então, saravá! Não posso deixar de saudar minha ancestralidade e ser grato pelo dia em que reconheci o seu lugar na minha existência porque ela sempre esteve ali, unificando o ontem, o hoje e o amanhã, buscando me orientar. A força ancestral que move meu caminho não desistiu de mobilizar em mim afetos e sentidos emancipadores e a partir

dela, com ela, nela e por meio dela cheguei aqui e, como as que vieram antes de mim, sou guiado por ela nesta escrita.

Esse reencontro é, possivelmente, a principal força que me move nesta jornada no doutorado. Ele vem movendo em mim novos sentidos que, hoje, são pautados no conhecimento e reconhecimento de diferentes expressões e saberes, tecnologias e filosofias calcadas na ancestralidade e nas reelaborações iniciadas com o encontro de diversos povos africanos escravizados. Essa movência, que está em processo, também está impressa neste texto, assim como em todo o trabalho dispendido para produzi-lo.

O apagamento de elementos étnicos, promovido pela violência da escravização e do empreendimento colonial, não me impossibilitaram o encontro pleno com subjetividades e identidades ancestrais durante a minha criação. Dessa forma, reencontro-as na circularidade do universo das culturas afrodiaspóricas às quais acesso, sem desconsiderar os atravessamentos das relações, a mediação oralizada de seres, encarnados ou não, que falaram a partir delas, das narrativas de terreiro e de senzala, as quais venho acessando paulatinamente nestes anos de convivência com meus mestres e mestras. Essa violência tem sua gênese, no meu caso, na amputação das relações com culturas ancestrais mediadas por uma formação cristã protestante que criminaliza e inferioriza nossa cosmopolítica e cosmovisão, cujo rompimento foi e tem sido um desafio constante.

Reelaborar nossa relação com o sagrado a partir do (re)conhecimento do nosso legado ancestral é parte do desafio que esta nova imagem coloca para mim: um potente projeto de ressignificação que a minha própria ancestralidade vem me mostrando e conduzindo, que constitui uma forma única e diversa de conexão, mediada por um diálogo com o meu eu do ontem e o do hoje.

É também no *front* de uma jornada de homem favelado, orientado por uma sexualidade dissidente do padrão heteronormativo, construído no percurso da dinâmica da vida periférica que circula por becos e vielas, periferias e baixadas – lugares que me constituem, que definem minha ação docente e pesquisa-vida –, que passo à reformulação da minha própria concepção, ação no mundo e imagem. Seguramente, minha criação numa comunidade favelizada recorta minha existência e estabelece saberes que estão aqui também. Por meio desses encontros e diálogos, de suas convergências e divergências, descubro, pesquiso, aprendo e busco vivenciar, construindo novas interações e percepções. E é nessa dinâmica que este novo eu vem se forjando.

Destaco que é fundamental, nas reflexões que me trouxeram a este lugar, a minha jornada de formação política atravessada por uma jornada no Movimento Estudantil, nos Movimentos Populares, no Movimento Negro, no Partido dos Trabalhadores e na (re)aprendizagem sobre o lugar dessas organizações na minha vida e na sociedade. É elementar que a perspectiva que defendo está afetada por esse caminho, que também constitui lentes pelas quais enxergo a realidade.

Este trabalho nasce de inquietações que, possivelmente, atravessam meu corpo desde a minha concepção e hoje ganham fôlego, vida e *corpus* nesta pesquisa que visa a discutir questões presentes na complexa e intrínseca relação entre imagem, racismo e subjetividade. Ele passa pela experiência da minha existência e de outras que influenciam o método e o texto, constituem imagens e interpretam a realidade.

Assim, insisto no aceno gerador de uma pesquisa que não busca afastamento, mas, sim, encontra-se na aproximação com a minha própria vida, marcada por muitos episódios de racismo, mas que hoje vem se

reelaborando constantemente a partir da autorreparação e da autodefinição de minha existência.

Desde cedo, ao compreender que não era um corpo branco, mesmo antes de saber o significado disso – como tantos outros corpos que, como eu, são demarcados por características afrodiaspóricas –, incomodava-me como eu era tratado em diversos lugares. Eu sabia que a minha origem me diferenciava, mas não entendia o porquê.

Com o tempo, notei que essas diferenças se relacionavam com minha aparência, a imagem que emanava do meu corpo. Depois percebi que ser um sujeito da periferia também era um marcador de outro campo de preconceitos. A percepção dessas características, ainda na minha juventude, engendrou um profundo incômodo e dele se estabeleceram duas operações de dissociação: a negação da minha afrodescendência e a negação da minha origem na favela. Hoje posso ver essas duas operações como uma nítida operação da consciência ocidental do negro (Mbembe, 2018), ou seja, a conformação do corpo a um ideal discursivamente estabelecido pelo colonizador, como discutirei melhor adiante.

Como manifestação da primeira negação, busquei formas de adequar minha imagem a um padrão mais aceito pela branquitude, por meio da adaptação do meu corpo e adoção de um vestuário, um *dresscode*, que considerava mais próximo ao que homens brancos “bem-sucedidos” usavam. Nesse mesmo momento, começa-se a construir uma negação do meu lugar de vivência e, com isso, cada dia mais me afastava da experiência vivida na favela.

Naquele momento, para mim, ser lido como negro e favelado me afastava de privilégios e me submetia a outras muitas violências. Fui entrando no “quadrado”: corte de cabelo, ser o melhor aluno da turma, fazer o curso

técnico, acessar a universidade e a pós-graduação, ter um emprego formal. Escolhi, inclusive, uma área na qual poderia experienciar o trabalho no escritório, a fábula do executivo preto e, nesse contexto, construía um universo que, a cada dia, deixava-me mais distante da experiência contracolonizadora (Santos, 2015) da comunidade.

À época, mesmo com algumas reflexões em curso, a justificativa para conformar meu corpo à imagem aproximada de um padrão eurocêntrico era dada por modulações discursivas (Oliveira et. al., 2021) que evocavam o “direito de estar mais bonito”, “apresentável” ou “atraente ao mercado de trabalho”.

O que não compreendia é que experienciava ali a violência racista, empreendida por múltiplas tentativas de anulação da minha subjetividade e da ancestralidade que meu corpo evoca. Tal empreitada era — e é — constituída de operações imagéticas complexas elaboradas e reelaboradas ao longo de séculos.



Figura 1 - Mudanças na imagem do autor
Fonte: Elaborado pelo autor, 2025.

Seguia a cartilha do aculturamento pela estética da brancura, como cirurgicamente define o mestre Abdias do Nascimento (2016), validada pelo processo de socialização demarcado, por sua vez, pela dialética racial (Silva, 2017). A Figura 1 mostra a minha transição de imagem, na qual, como se vê, há, a partir de 2020, um resgate da minha imagem afrodiáspórica, expressa nos cabelos crespos.

A realidade determinada pelo racismo constitui operações que se tornaram mais violentas na passagem da infância para a adolescência e desta para a vida adulta. Um corpo masculino, negro, jovem, criado em um ambiente periférico favelizado por uma mãe solo que migra do trabalho braçal em fazendas das áridas regiões do norte de Minas para o trabalho doméstico subvalorizado da capital mineira é uma existência marcada por variadas e criativas formas de violência. O corte do cabelo sempre “surecado” ou alisado para fazer um topete e as diversas modulações discursivas impostas ao controle da minha/nossa imagem (Oliveira *et. al.*, 2021), as tantas formas de abuso policial, a integração precoce ao mercado de trabalho e a desconsideração de minha legitimidade como e enquanto ser pensante e produtivo – logo, a minha/nossa desumanização histórica – são apenas algumas das muitas violências materiais e simbólicas comumente presentes.

Nesse contexto, a nossa subjetividade é atacada de várias formas e fica abalada. Assim, passamos a não acreditar em nós mesmos e só encontramos valor e beleza quando nos aproximamos daquilo que foi determinado para nós. Isso mostra que o reconhecimento e demarcação de uma imagem conectada ao legado ancestral africano é um processo complexo e dolorido e inicia-se por experiências diversas.

Aos 23 anos, fui eleito Conselheiro Tutelar, o mais jovem da história da cidade na qual fui criado – Contagem, Minas Gerais. Tive a oportunidade de conhecer muito das mazelas sociais nessa experiência e perceber o quanto a maior parte dos atendimentos complexos que fazia tinham um só público: gente preta. Aquela questão me fez começar a perceber o quanto a desigualdade estava relacionada ao elemento racial.

Um pouco depois, fui nomeado chefe de gabinete de um vereador negro, um homem que admirava e admiro muito. Obelino tem uma história de superação incrível. Saiu de Janaúba, cidade vizinha à de minha mãe, e migrou para Contagem para trabalhar como vigilante. Aos 17 anos foi chamado de analfabeto e isso o afetou muito. Ele estudou, foi aprovado em diversos concursos e depois se tornou um advogado de sucesso e prestígio na área trabalhista. A convivência com Obelino me inspirou a continuar seguindo um caminho de estudos, de luta e de esforço. Tive a oportunidade de conhecer e conviver com outras mulheres negras e outros homens negros, pessoas com as quais aprendi que era balela a história de que somos inferiores.



Figura 2 - Apresentando quadro do MGTV
FONTE: Globo Minas, 2012.

Percebi, depois de um tempo, que a minha própria imagem começava a inspirar outras pessoas como eu. Ao sair da Câmara, fui atuar como profissional do vídeo na Rede Globo de Televisão e isso me fez recortar novas camadas e entender mais sobre a potência da imagem e das violentas

relações empreendidas pelo racismo contra nós, além de evidenciar uma transformação que já estava em curso em mim. Passei a me olhar melhor e com mais carinho, e quanto mais dialogava com gente preta que conhecia e admirava, mais me percebia potente e negro.



Figura 3 - Abraçando uma liderança da vila Barroquinha, em Contagem.
Fonte: Arquivo pessoal, 2012.

Essa vivência reforçou um processo de autoafirmação muito positivo e contundente no qual, ao perceber que meu corpo representava uma possibilidade de emancipação para outras pessoas que tinham a mesma origem que eu (racial, geográfica, cultural), iniciei uma profunda reflexão sobre a minha responsabilidade para com os meus.

Estão vívidas em minha memória expressões de vizinhos e pessoas que eu nem conhecia, tais como “eu gostaria que meu filho fosse como você”, “espero que meu neto seja assim também”, “nossa! Você é daqui, continua morando aqui e está na tv”. Lembro-me, sobretudo, das crianças que me olhavam de uma forma muito peculiar, admirando-se de encontrar um igual, que morava na mesma comunidade que elas e que viam na tv. Ali, percebi que meu corpo preto e favelado era potente em muitas dimensões.

Penso que as tantas manifestações dessa natureza constituíram um ambiente no qual questões que estavam latentes começaram a se agitar em mim e possibilitaram que elas viessem à tona numa inflexão da elaboração anterior, moldada pela anulação da minha subjetividade. Eu estava enegrecendo.

Nessa etapa, comecei a imaginar como seria ter uma imagem diferente, com um cabelo crespo e grande, ou usar roupas coloridas e menos formais. Inicialmente, a questão do cabelo era central porque não sabia como ele era, qual o seu aspecto e, a partir daí, comecei a cogitar uma transição capilar. Será que este cabelo seria “aceito”? Perguntas como essa foram se tornando cada dia mais inquietadoras e construíram um ponto de virada com o florescimento de uma nova consciência.

Posso destacar, nesse processo, a importância de questionamentos de militantes do Movimento Negro sobre minha imagem, demarcando um diálogo muito específico sobre o cabelo, quando este era alisado. Essas conversas ativaram uma grande sensibilidade acerca do que representava aquela imagem. Como efeito do estranhamento do topete e dos fios alisados, passei à fase do “surecamento”, que se tornou minha imagem pública.

Em 2014 ingressei no Ensino Superior como professor e essa experiência me motivou a construir um novo discurso sobre mim. Muitos alunos e alunas,

negros ou não, diziam que pela primeira vez tinham aula com um professor negro. E, de fato, no ano em que cheguei à Instituição eu era o único. Essa reflexão era desesperadora e eu precisava responder a essa questão, especialmente para dialogar com outros corpos que, como eu, enxergavam na educação um caminho para transformar sua realidade.

Ao assumir a coordenação do Programa de Pós-Graduação de uma instituição privada, implementei uma estratégia que hoje percebo alinhada ao conceito de sabotagem afirmativa, conforme teorizado por Gayatri Chakravorty Spivak (2018). Ela descreve a sabotagem afirmativa como a "ruína deliberada da máquina do mestre por dentro" em entrevista para Nazish Brohi (2014, s/p, - tradução minha), enfatizando a importância de compreender intimamente o sistema para transformá-lo. Utilizando a prerrogativa de selecionar o corpo docente, passei a contratar professores negros para os cursos de pós-graduação. Essa ação intencional resultou no "enegrecimento" do programa, refletindo meu próprio enegrecer. Observava à época colegas comentarem: "Esta nova professora é da pós", evidenciando o impacto da mudança. Corpos pretos começaram a circular no espaço acadêmico como docentes.

A partir de 2017, com o aprofundamento da reflexão, ampliei o questionamento sobre uma nova imagem. O cabelo curto não me representava mais porque eu passei a enxergar a beleza do cabelo crespo e grande. Conformava-me a uma nova imagem e tudo isso que ia ganhando força dentro de mim era parte da recuperação da minha própria subjetividade, que se moldava na forma de imagem como enfrentamento à imposição de um padrão que sempre fora destinado ao meu corpo. O racismo me ensinou a odiar minha imagem e meu corpo, tal como Abdias do Nascimento explica (2016, p. 147):

Entre nós há inúmeros exemplos de negros e mulatos tão profundamente marcados por essa assimilação a ponto de manifestarem ódio à própria cor. Tentam exorcizar sua negrura usando os recursos da autoflagelação, mas só conseguem o autodesprezo.

Todavia, nesse momento uma segunda modulação discursiva racista fortíssima surgiu: a pretensa necessidade de estar “alinhado”, na forma esperada pelo mercado de trabalho, uma vez que eu atuava em segmentos nos quais a imagem eurocêntrica é ainda mais demandada. Na arena do capitalismo, o racismo se torna ainda mais potente porque ambos são duas faces da mesma moeda. Ter consciência de que se quer assumir uma imagem que compreende como sua e não poder fazê-lo é o flagelo que Abdias discute, uma condição adoecedora porque enclausura o sujeito no seu próprio corpo e o impede de ser e exercer livremente sua condição básica de existência: sua humanidade.

As questões que modulações discursivas racistas instituem visam, inevitavelmente, a coibir processos de autoafirmação porque nelas está a homogeneização dada pela afirmação do branco como padrão de beleza e de humanidade sobre as subjetividades de não-brancos, como discutirei detalhadamente mais à frente. Todavia, como gesto subversivo a essa imposição, comecei a perceber, cada dia mais, pessoas pretas fazerem a transição capilar e deixarem seu cabelo crespo existir. Muitas delas, inclusive, posicionadas, como eu, em diversas empresas, em organizações profundamente colonizadas e, mesmo nesse lugar, tiveram a coragem de assumir seu cabelo natural e dar forma a uma imagem afrodiaspórica.

Aliás, o verbo assumir, tão utilizado na sua proposição pronominal, especialmente para LGBTQIAP+, é pouco discutido enquanto verbo transitivo. Nesse sentido, de acordo com o dicionário Priberam (2024) da língua portuguesa, assumir significa tomar sobre si ou como seu, avocar; significa

também encarregar-se de algo. Eu estava assumindo a imagem que já estava em formação no meu interior.

É curioso que a virada definitiva se deu no momento em que me encontrei com um homem que não era vinculado a empresa nenhuma: um artista, com o qual pude conversar e vivenciar o que é ser livre. O encontro com Paulo Nazareth foi determinante para a minha decisão de deixar os cabelos crespos crescerem. Com palavras germinantes (Santos, entrevistado por Dorneles, 2021), aquele encontro ativou uma faísca que ressoou poderosamente, fazendo-me pensar sobre a necessidade de me insurgir contra aquela opressão.

Por meio desse encontro com Paulo, confluíu-se uma ancestralidade presente e inscrita em meu próprio corpo. Confluência é a capacidade construir coexistências múltiplas e plurais, é o movimento de aproximar, de aglutinar, de caminhar junto e em sinergia, mesmo tendo diferenças (Santos, 2015; 2018). “A confluência é isso, é o fortalecimento, é a complementação, é o compartilhamento” (Santos, entrevistado por Dorneles, 2021, p. 19).

Dessa forma, Paulo mediou uma comunicação fluida que emanou da sua própria vida, influenciando a minha, rompendo definitivamente com a resistência da consciência ocidental que insistia em me determinar. Essas questões fizeram ecoar as vozes de meus ancestrais dos porões dos navios negreiros, parafraseando Conceição Evaristo (2008), e confluíram em mim como as águas de um rio com fortes correntezas.

Preciso destacar que esse processo ganhou força quando decidi cursar a (in)disciplina Outras Filosofias da Imagem, no PPGCom/UFMG. Ao me matricular, imaginei que seria uma disciplina interessante, mas não fazia ideia de que seria uma viagem rumo a minha interioridade. A cada aula, eram muitas lágrimas, não dessas de um pranto apenas doloroso, embora,

seguramente, nele também houvesse dor pela realidade histórica à qual fomos e somos submetidos. Eram lágrimas de cura. Preciso comentar que, ao ver muitos corpos pretos na disciplina, e depois perceber que éramos bem-vindos ao programa, senti-me seguro para embarcar no processo seletivo do doutorado.

O ambiente de ensino-aprendizagem promovido pela professora Luciana de Oliveira com a (in)disciplina Outras Filosofias da Imagem (Oliveira, 2022b) me inspirou à ação extensionista, que é uma das bases metodológicas deste trabalho. O percurso da disciplina possibilitou um lugar seguro para compartilhamento da dor e do trauma racial tanto para mim quanto para outras pessoas que, como eu, trazem na pele a marca da nossa ancestralidade. Nesta feita, encontrei-me com pensadores e pensadoras cuja contribuição transformaram meu próprio pensamento e essa confluência mudou, definitivamente, minha vida e dela ressoam as questões que trarei nesta tese.

1.1 Delimitação do tema

Esta pesquisa se insere no campo das relações entre racismo, imagem e subjetividade, explorando as dinâmicas de opressão e resistência que emergem nesse contexto. Nesse sentido, a questão da racialidade ocupa um papel central no trabalho, permitindo uma reflexão sobre como as construções raciais moldam tanto os processos de subjugação quanto as estratégias de enfrentamento.

Ainda delimito, como lugar de observação, as formas de racialização dadas no Brasil, com suas especificidades. Mais especificamente, o estudo concentra o debate numa dinâmica delimitada no sudeste brasileiro, no estado do Rio de Janeiro, na Região da Baixada Fluminense, que também institui um lócus específico. É importante destacar que, embora retome questões históricas

para melhor compreensão da racialização, a pesquisa versa sobre as reverberações do seu problema na contemporaneidade. O ontem é uma referência da construção do hoje, o lugar do debate.

A Baixada é um território marcado pela presença de corpos afrodiaspóricos desde as primeiras invasões coloniais e, antes disso, por diferentes nações dos povos originários há mais de dez mil anos. Hoje, é composta de treze municípios (Belford Roxo, Itaguaí, Japeri, Mesquita, Nilópolis, Nova Iguaçu, Paracambi, Queimados, Seropédica, Duque de Caxias, Guapimirim, Magé e São João de Meriti). Num primeiro momento, no Brasil colonial, foi território de sesmarias que implementavam monocultura de cana de açúcar com trabalho escravizado, cujo primeiro carregamento de africanos é documentado do século XVI (Figueirêdo, 2004).

No ciclo do ouro e, posteriormente, no ciclo do café, o trabalho forçado de pessoas escravizadas foi largamente utilizado na região para a exploração da terra, cultivo e abertura de caminhos para escoar a produção agropecuária e das minas gerais. Por si só, o modelo escravista fez com que fosse grande a presença de pessoas negras no território. Além disso, no século XX, a expansão urbana e as reformas eugenistas do Rio de Janeiro, implementadas pelos interesses de classe aparelhados no Estado, viabilizaram um projeto de expulsão de pobres e negros do centro da Capital Federal e fizeram com que a presença dessas pessoas aumentasse na Baixada Fluminense (Albuquerque, 2021).

A ausência de um Estado preocupado com o bem comum e de políticas públicas efetivas fez com que as pessoas no território fossem e sejam submetidas a diversas vulnerabilidades sociais, com acesso precário à educação, saúde, transporte, cultura, saneamento e urbanização (Sales, 2019). Como efeito, os índices de violência e violação de direitos no território foram amplificados, bem como os estigmas atribuídos às pessoas que dele

vêm. A omissão do Estado e a ausência de políticas públicas afirmativas pensadas em conjunto com as bases populares do território sempre fizeram parte da necropolítica (Mbembe, 2016), herança mais perversa da máquina de morte geradora de valor do capitalismo colonial e contemporâneo.

Desta forma, uma nova camada é inserida: ser um corpo racializado que vive na Baixada Fluminense é uma experiência que tem os contornos específicos de se viver numa “periferia por excelência” (Albuquerque, 2021). Essa delimitação é importante porque a questão racial institui um vasto campo. Desta forma, o lugar geográfico onde se dá a pesquisa também institui uma dimensão específica dada por uma experiência de exclusão, estigmatização e anulação enquanto política de Estado.

1.2 Problema e objetivos

Ao iniciar esta pesquisa, direcionei meu foco para os cabelos crespos, pois, ao vivenciar a transição capilar, esse processo adquiriu significativa relevância e se configurou como um campo de investigação de meu interesse. No entanto, durante uma conversa com meu amigo e mestre Washington Luís (Kamugenan), no início do doutorado, fui instigado por sua indagação: “E como percebe esse fenômeno de racialização em pessoas negras que não têm cabelo?”. Esse questionamento me levou a uma reflexão mais profunda, permitindo-me compreender que minha investigação não se restringia à questão capilar, mas se concentrava, de maneira mais ampla, na análise do corpo e da imagem.

Lyra e Garcia (2002) sustentam que corpo e imagem são indissociáveis e estão entrelaçados. Logo, “a corporalidade pode ser apreendida num construto no campo da imagem” (Lyra e Garcia, 2002, p. 9). Assim, a partir desse diálogo não é possível, a meu ver, separar esses dois elementos porque a cor da pele e os traços fenotípicos são marcas inscritas no corpo e

delineiam um campo de significação responsável por construir discursos violentos sobre pessoas negras.

Como aponta Sueli Carneiro (2023), o estigma racial, gravado na pele como um "corpo-delito", associa-se a símbolos de desumanização, como a animalidade, a hipersexualização, a incapacidade cognitiva, a fealdade e a periculosidade. Esse dispositivo da racialidade opera de maneira a reduzir ou até negar a aproximação com uma imagem advinda da África em pessoas racializadas. A partir dessa compreensão, surgiu o maior desafio conceitual deste trabalho, qual seja, a invenção de um conceito que congregue as duas ideias: o corpo-imagem¹, elaborado a partir do núcleo da tese, a hipótese de que o racismo é, sobretudo, um fenômeno da imagem implicado no corpo afrodiaspórico.

Sueli Carneiro, assim como Fanon (2008), leva-nos a perceber que, na dinâmica das relações humanas, a imagem negra precede o reconhecimento da pessoa. Suas múltiplas identidades – ocupacional, de gênero, de classe – são obliteradas no instante em que o “ser negro” é identificado. Este é percebido antes do indivíduo, antes do profissional, antes do gênero, antes do título acadêmico, antes da condição econômica. Todas essas dimensões precisam ser reafirmadas posteriormente, após um processo de averiguação, como se sua legitimidade devesse ser constantemente provada.

Mesmo após esse exame social, pessoas negras continuam a ser testadas e desafiadas a comprovar que são mais do que a racialização que lhe é imposta. Por isso, Sueli Carneiro sustenta que ser negro significa nunca ter descanso. Ser categorizado como negro, um atributo discursivamente

¹ No capítulo 3, dedico-me à construção desse conceito que considero um dos fatores de inovação da presente tese.

construído, paralisa as múltiplas expressões do "eu" que habitam o corpo "negro", buscando sufocar suas potencialidades e reduzindo sua existência a uma imagem forçada e rigidamente controlada.

Entretanto, o processo de experimentação presente na tese se centra na articulação inseparável do que chamo aqui de "triplo A", a saber: as noções de autodefinição (Lorde, 2021; Hooks, 2013; Collins, 2016; 2019) enquanto lugar e empoderamento da consciência negra do negro (Mbembe, 2018); de autodeterminação (Collins, 2023) enquanto lugar de (re)afetação de subjetividades impactadas pelo racismo; e de autorreparação (hooks, 2013) da imagem de pessoas racializadas. Assumo, assim, a hipótese de que, mais uma vez, é no corpo que a resposta insubordinada se processa também como um levante que autorrepara nossas subjetividades.

Logo, quando se fala no "triplo A", o prefixo "auto-" não deve ser entendido como algo individualista ou egoísta. Pelo contrário, o "auto" aqui ressalta a ideia de que esses processos de autodefinição, autodeterminação e autorreparação são reflexivos, conscientes e, fundamentalmente, coletivos e relacionais. Ou seja, não se trata de uma jornada isolada de cada pessoa, mas, sim, de um processo que se constrói e se fortalece na interação com outras, no reconhecimento da própria comunidade e na luta conjunta contra o racismo. É um "auto" que se volta para o nós, e não para o eu isolado.

Ao apresentar perspectivas de empoderamento e resistência, que moldam uma contínua busca por justiça e igualdade, esta pesquisa destaca, como principal sujeito, vidas insurgentes e seu gesto de resistência em meio às opressões vivenciadas num contexto racista. Trata-se de observar não apenas como a racialidade impacta os corpos, mas também como estes resistem às opressões e inspiram outros corpos a resistirem.

Assim, questiono: Como o conceito de corpo-imagem afrodiaspórico pode contribuir para a compreensão do racismo na sociedade brasileira, especialmente no contexto da Baixada Fluminense, e de que forma ele se relaciona com processos de autorreparação da subjetividade negra e o empoderamento da consciência negra?

1.2.1 Objetivo geral

Construir o conceito de corpo-imagem afrodiaspórico, enfatizando a constituição de processos de autorreparação, autodeterminação e autorreparação de subjetividades negras, tomando por referências: a intelectualidade negra acadêmica, a intelectualidade negra vivenciada por jovens de Belford Roxo e a intelectualidade negra no campo das artes visuais contemporânea.

1.2.2 Objetivos específicos

- Construir um painel teórico sobre o racismo, descrevendo como a racialização influencia a construção da subjetividade negra na Baixada Fluminense, explorando os impactos do racismo estrutural na formação da identidade e na autoimagem de pessoas racializadas.
- Construir e examinar o conceito de corpo-imagem afrodiaspórico, articulando teorias sobre imagem, corporeidade e racialidade para compreender sua potência como ferramenta epistêmica para o debate racial.
- Identificar estratégias de autorreparação e empoderamento adotadas por pessoas racializadas em resposta à violência simbólica e material imposta pela racialização, a partir de experiências vividas e registros imagéticos, textuais e orais.

1.3 Metodologia

A formulação metodológica desta pesquisa se estrutura sobre três premissas básicas, que orientam nossa construção epistemológica. A premissa, aqui, é compreendida como um enunciado fundamental que sustenta o desenvolvimento do pensamento e da argumentação, servindo como base para a elaboração do conhecimento. Diferentemente de um pressuposto inquestionável, uma premissa, neste contexto, é um ponto de partida reflexivo e dialógico, sujeito à crítica e à reconstrução.

As diretrizes que organizam esta pesquisa emergem da necessidade de questionar paradigmas estabelecidos e de afirmar um compromisso com formas de conhecimento que transcendam a colonialidade epistêmica. Ao longo desta seção, serão apresentadas as bases conceituais e operacionais dessas diretrizes, destacando suas implicações para a prática investigativa e os riscos inerentes a sua adoção.

A abordagem adotada afirma a inseparabilidade entre o conhecimento acadêmico e os saberes da experiência (Bondía, 2002). Reconhecendo que tanto um quanto o outro não se constitui de forma abstrata e neutra, pois é sempre situado, implicado e político, esta pesquisa estabelece um compromisso com formas de geração do conhecimento que rompam com a hierarquização entre epistemologias.

A metodologia aqui apresentada se ancora em uma filosofia do sensível e do compartilhamento, remetendo-nos à importância da oralidade, da experiência e do afeto como formas legítimas de conhecimento. Inspirada em concepções africanas e afrodiaspóricas, essa abordagem desafia a centralidade da escrita e da abstração na produção acadêmica, reivindicando a potência das memórias, dos gestos e das práticas cotidianas.

Ao estabelecer essas diretrizes como pilares metodológicos, esta pesquisa assume os riscos e desafios inerentes a um compromisso com a descolonização do conhecimento. Trata-se de um movimento que requer a abertura para o inesperado, a escuta atenta e o reconhecimento da pluralidade epistêmica como condição fundamental para a produção de saberes comprometidos com a vida, a justiça e a emancipação.

1.3.1 Primeira premissa: pesquisa-vida

A primeira premissa emerge como um gesto de insurgência epistêmica e de reconhecimento da necessidade de valorizar a construção coletiva de outros modos de conhecer, fazer e estar no mundo e está sistematizada no Manifesto 11 do nosso grupo de pesquisa, o Coletivo de Pesquisa e Ação em Contextos de Risco - Corisco. Os princípios não se fundamentam em cânones estabelecidos, mas, antes, em práticas que reafirmam o compromisso com a vida, a experiência e a cocriação de saberes, tensionando a hierarquia eurocêntrica do conhecimento. Assim, nossa abordagem na pesquisa se organiza a partir dos seguintes fundamentos:

1. Fazemos ativismo-arte-ciência do/no cosmos vivo.
2. Praticamos ciência de conduta.
3. Não temos cânones.
4. Trabalhamos com pessoas detentoras de saber.
5. Somos aprendizes posicionadas nas formas de saber com as quais construímos vizinhanças, alianças e/ou que nos constituem.
6. Nossa opção preferencial de acercamento aos mundos que pesquisamos no contexto acadêmico é o encontro de saberes.
7. Nossos trabalhos são experimentais, feitos um a cada vez e assumem a indução, a sensibilidade, a participação e o amor.
8. Nossos trabalhos têm o desafio da forma porque não falam sobre algo, são palavra que age.
9. Estamos na fronteira de mundos: encruzilhada de tempos, espaços, agências.
10. Nossos trabalhos primam por extrair potencialidades das formas de registro, co-criativamente elaboradas a partir da experiência viva de relações mútuo-afetantes.
11. Nosso principal objetivo é criar corpos e conhecimentos alegres, produzir cura enquanto promovemos a vida em comum por meio das artes, políticas, filosofias, ciências, tecnologias e das

micropolíticas de redistribuição de poder acadêmico (Corisco, 2017, s/p).

Desta forma, a pesquisa reconhece a inseparabilidade entre ciência, arte e ativismo, compreendendo o cosmos como um tecido vivo de relações (Krenak, 2023). Não há a chamada posição de isenção: enquanto pesquisador, sou um partícipe ativo da vida, produzindo conhecimento situado e implicado nas lutas e contextos estudados. Isso é uma questão central nesta metodologia porque construir esse método é reivindicar existência. Por isso, a ética e a estética da pesquisa não são dimensões secundárias, mas, sim, constitutivas da abordagem adotada. Ela é amparada por uma ciência de conduta que implica um compromisso radical com os saberes, as pessoas e o território com o qual estabeleci relação. Desta forma, rejeita a neutralidade como um artifício colonial.

Essa premissa sustenta que o conhecimento não é regido por tradições fixas, mas, antes, pela abertura ao movimento espiralar (Martins, 2021) e, logo, ao diálogo e à criação constante. Ela se desenvolve no trânsito, na travessia, no aprendizado contínuo e na escuta atenta aos saberes múltiplos que atravessam corpos e territórios (Carvalho, 2023). Nessa mesma esteira, nossa interlocução se dá com sujeitos detentores de saber. Assim, a pesquisa não se dirige a "objetos de estudo", mas, sim, estabelece diálogos com sujeitos que possuem conhecimentos próprios, validados por suas experiências e contextos (Oliveira e Salgado, 2023). Toda tese se dá na encruzilhada das relações (Rufino, 2019; Glissant, 2021) e é construída a partir do respeito, da reciprocidade e do reconhecimento da autonomia epistêmica dos interlocutores.

A premissa reitera para mim que gerar conhecimento requer que o pesquisador se perceba como aprendiz comprometido com os mundos com os quais interage, reconhecendo sua imersão e implicação nos processos de conhecimento e transformação. O saber se configura como um campo de

vizinhanças e alianças, e não como apropriação. Neste sentido, o acesso aos mundos pesquisados no contexto acadêmico ocorre por meio do diálogo entre epistemologias diversas (Oliveira e Salgado, 2023; Oliveira, Figueiroa e Altivo, 2021), ampliando as possibilidades de compreensão e ação. Por isso aceno ao encontro de saberes, compreendendo-o como uma prática política que desafia a colonialidade do conhecimento e promove relações de equidade epistêmica.

Ainda, construir esse gesto metodológico requer a compreensão de que a pesquisa é única, desenvolvendo-se a partir de imagens, oralidades, textos e contextos. Neste sentido, essa abordagem inclui a intuição e a experimentação como modos legítimos de conhecer, assumindo a indução, a sensibilidade, a participação e o compromisso afetivo como elementos estruturantes.

Nesta feita, considero as implicações desta premissa que constitui riscos epistêmicos (Oliveira e Salgado, 2023): o risco inerente ao encontro das teorias, sistematizadas por elaborações textuais, imagens e pelos saberes da experiência, oralizados, que, juntos, compõem no mesmo nível de importância o instrumental para a produção de conhecimento neste trabalho; o risco inerente à síntese dos resultados a partir do encontro desses mundos, dinâmica na qual construir um diálogo entre as ferramentas de pesquisa se torna o principal desafio; o risco de romper com deliberações que norteiam o pensamento científico, decisões políticas historicamente construídas que criam fronteiras para ele; e o risco da cura, que, a partir desse rompimento, pode prenunciar estratégias de superação para os traumas raciais.

O trabalho não se limita a descrever ou analisar realidades; ele ambiciona agir, transformar e participar dos mundos com os quais interage. Os registros produzidos (textuais, imagéticos, sonoros, orais) são intervenções, gestos que produzem efeitos no real. Assim, a pesquisa se constitui na encruza do

Tempo, de espaços e agências, reconhecendo a fluidez e o trânsito entre diferentes geografias e modos de existência. Não se busca a fixidez das classificações, mas, sim, a abertura para o inesperado e para a potência do atravessamento.

Por meio dessa premissa, reitero que a pesquisa se desenha a partir de formas de registro que emergem da experiência compartilhada e das relações mútuo-afetantes. Narrativas, performances, imagens e artefatos produzidos em processos de troca e cocriação, valorizando a experiência viva como fonte de conhecimento, cujo objetivo central é a criação de corpos e conhecimentos alegres, que promovam cura enquanto fomentam a vida em comum por meio das artes, políticas, filosofias, ciências, tecnologias e das micropolíticas de redistribuição de poder acadêmico (Corisco, 2017).

A formulação dessa proposta é uma semente geradora para compreender nossos passos e construir uma reflexão sobre eles, e demanda uma inventividade que se desdobra também no método. A partir da diáspora africana, nossos saberes se reelaboraram em redes complexas, combinadas e cambiantes (Butler e Domingues, 2020; Silva, 2012), exigindo de nós o reconhecimento da circulação dos mundos (Mbembe, 2015), de uma perspectiva da vida e da pesquisa pautada no intercâmbio. Como destacam Silva e Silva (2021, p. 1941), é necessário percorrer “espaços políticos e educacionais num ativismo contínuo projetado na circularidade dos saberes ancestrais e no giro decolonial”. O apagamento e a reelaboração são dinâmicas atlânticas inscritas em nossos corpos, saberes e fazeres diários. Assim, torna-se coerente adotar essa premissa metodológica que reflete essa circularidade, compreendendo a pesquisa como um movimento contínuo de trocas, rupturas e reconstruções. Nosso método se ancora na potência da encruzilhada, onde diferentes tempos, espaços e epistemologias se cruzam, tensionam-se e geram novos sentidos.

1.3.2 Segunda Premissa: uma pesquisa intermundana pautada em diálogos interepistêmicos

Esta pesquisa se insere no contexto da comunicação intermundos conceito formulado por Oliveira, Figueiroa e Altivo (2021), que negrita a possibilidade de uma pesquisa viva no campo da comunicação a partir de:

Manifestações, movimentos de resistência e práticas comunicacionais [que] vicejam a partir dos povos indígenas e das mais diversas experiências de afirmação afrodiáspóricas (quilombolas, de terreiros e de coletivos negros), oferecendo não só inventivas formas de ruptura com o poder biopolítico das grandes corporações midiáticas e com o racismo estrutural como também inventivas formas de afirmação existencial (linguísticas, territoriais, culturais, religiosas, científicas, filosóficas, poéticas) e de autorreparação de traumas históricos e injustiças no campo dos direitos (Oliveira, Figueiroa e Altivo, 2021, p. 2-3).

Desta forma, esta pesquisa se situa na fronteira entre dois diferentes regimes de conhecimento (saberes da experiência, oralizados; saberes textualizados e imagens) e propõe um diálogo interepistêmico (Oliveira e Salgado, 2023), ou um procedimento que concebe e formula a interlocução não hierarquizada entre diferentes saberes e “reconhece as diferenças culturais e as formas remanescentes do colonialismo do ponto de vista epistemológico, enfrentando a dicotomia Sujeito X Objeto pela via da interculturalidade entre eles” (Oliveira, Figueiroa e Altivo, 2021, p. 1).

É importante salientar que, a partir da compreensão de Oliveira, Figueiroa e Altivo (2021), o termo interepistêmico pode ser precedido pelos prefixos multi ou trans. Sustentam que um diálogo interepistêmico é multiepistêmico na medida em que envolve dois ou mais saberes, considerando também as diversidades internas aos próprios regimes de conhecimento. Além disso, um diálogo interepistêmico pode dar origem a conceitos transepistêmicos, ou seja, aqueles que emergem ou se alimentam de ideias e experiências provenientes de diferentes regimes de saberes.

Ao considerar o diálogo interepistêmico como um operador metodológico, torna-se essencial enfatizar que ele exige a horizontalização das posições dos sujeitos e instrumentos envolvidos na pesquisa. Como consequência, não há objeto de estudo. Isso significa que os saberes expressos em sínteses textuais, os saberes da experiência compartilhados por meio de relatos orais e as imagens inseridas no processo são, simultaneamente, formas de teorização legítimas e imbricadas. Todos possuem o mesmo valor epistemológico, uma vez que “a separação entre sujeito e objeto é, portanto, a base para a colonialidade do poder” (Oliveira e Salgado, 2023, p. 147).

Dessa forma, as sínteses textuais, imagens e escolhas bibliográficas não ocupam posições hierárquicas distintas. Pelo contrário, esta pesquisa reconhece a intelectualidade inerente a todas as formas de expressão do conhecimento: as vivências das pessoas, que não funcionam como meras alegorias, pois não há dicotomia entre sujeito e objeto; as imagens, que estabelecem diálogos autônomos, não sendo apenas elementos ilustrativos ou complementares; e as formulações textuais, que se articulam às demais formas de produção de saber.

1.3.3 Terceira premissa: Ver com o olho de dentro

Esta premissa se baseia na relação entre a noção de amefricanidade (Gonzalez, 2019, 2021) e a dimensão descrita pela doutora Pedrina de Lourdes Santos (2022), que nos ensina uma filosofia calcada na experiência e no sensível. Ela demonstra que os africanos “olham com o olho de dentro”:

Chego a outro chamado do povo africano: ver por dentro. Então eu nasço no meio desse povo que tem coisas maravilhosas de conhecimento, de sabedoria, especialmente de comunhão, de comunidade. A conversa ao redor da fogueira na vida comunitária africana muitas vezes passou a ser a conversa ao redor do fogão de lenha. (...) Olhar no olho, compartilhar da comida, viver e ser em comum. Fazer a vida é fazer também conhecimentos e transmiti-los. A transmissão de conhecimento através da oralidade é da tradição africana. É assim, de geração em geração, que a história

verdadeira de diversos povos consolida-se entre os que são treinados para perceber tamanha beleza (Santos, 2022, p. 308-309).

A poética que substancia essa filosofia é calcada no encontro, na conversa, no diálogo e no reconhecimento do outro como humano, como igual:

Certa vez minha filha Ester me apresentou a seu colega senegalês Ousmane Sané. Eu não sei porque, mas quando encontro com um africano meu coração bate mais forte. Me dá uma alegria imensa. Esses encontros me parecem reencontros. Nesse reencontro expressei a Ousmane minha preocupação em manter vivos os conhecimentos de nossos antepassados aqui no Brasil. E foi o Ousmane quem me disse que eu não precisava me preocupar com isso porque eu era a própria África: “eu vejo África na senhora” (Santos, 2022, p. 308).

Ao ver a África em Pedrina, Ousmane não oblitera a diferença, mas não precisa que ela se torne desigualdade ou superioridade, inclusive epistêmica. A própria Mestre reconhece que:

Depois que viramos ‘macumbeiros’, que é assim que eles nos chamam, passamos a ver tudo com olhos diferentes. Aquilo que está para ser jogado fora, o que é desprezado, muitas vezes é o que vai salvar uma vida (Santos, 2022, p. 254).

Desta forma, o encontro, o compartilhamento, a escuta, a palavra oralizada e sentida, o ambiente que produz afeto e saber são elementos presentes na forma como construímos esta pesquisa. Ela parte da filosofia do olhar com olho de dentro e está ali presente já na seleção bibliográfica, das imagens e nos saberes da experiência. Ver por dentro então é uma emanção potente e contracolonial (Santos, 2023, p. 58-59):

Os indígenas viviam no Brasil em um sistema de cosmologia politeísta. Viviam integrados cosmologicamente, não viviam humanisticamente. Chegaram então os portugueses com as suas humanidades, e tentaram aplicá-las às cosmologias dos nossos povos. Não funcionou. Surgiu assim o contracolonialismo. O contracolonialismo é simples: é você querer me colonizar e eu não aceitar que você me colonize, é eu me defender. O contracolonialismo é um modo de vida diferente do colonialismo.

[...] Criamos um antídoto: estamos tirando o veneno do colonialismo para transformá-lo em antídoto contra ele próprio.

E assim o é porque no campo da ciência colonizada, como bem lembram Mombaça e Mattiuzzi (2019, p .15), “uma escavação não é um movimento rumo à interioridade”. Dessa forma, o corpo desta tese traz diferentes matrizes do pensamento negro e dialoga em três recortes ou campos de busca e seleção bibliográfica: estudos sobre os aspectos psicológicos do racismo; a racialização sob o ponto de vista fenotípico (pele/corpo/carne); e a discussão sociopolítica do tema.

Na relação com amefricanidade, que representa, a meu ver, uma noção primordial para desenvolver abordagens epistemológicas e metodológicas para pesquisas que reflitam sobre experiências diaspóricas negras e indígenas na América Latina, funda-se o alicerce dessa premissa. A amefricanidade possibilita um rompimento com os paradigmas eurocêntricos tradicionais, incorporando saberes e práticas enraizadas na ancestralidade africana e nas resistências culturais latino-americanas. O ferramental amefricano aqui utilizado sustenta a legitimidade do olhar com olho de dentro e, na aplicação desta tese, não se restringe a um referencial teórico, mas, antes, configura-se como um modo de pensar, ser e existir, no qual oralidade, imagem, corporeidade e ancestralidade são pilares do conhecimento.

A amefricanidade, enquanto método de pesquisa, propõe a valorização de epistemologias contrahegemônica, deslocando a perspectiva colonial que historicamente hierarquizou os saberes. Vale lembrar que nessa abordagem um elemento central é a oralitura, conceito desenvolvido por Leda Martins (2021), que compreendo como um dispositivo de comunicação intermundos, no qual oralidade e leitura – e por que não também o corpo e a imagem? – se articulam, potencializando um conhecimento enraizado nas culturas afro-

brasileiras. A oralitura se refere a um modo de inscrição e transmissão do conhecimento que combina oralidade e escrita, especialmente nas culturas afrodiáspóricas. Martins propõe que, ao contrário da separação tradicional entre a oralidade (associada às culturas africanas e indígenas) e a escrita (vista como marca da cultura europeia), a oralitura evidencia a coexistência e a interpenetração dessas formas de comunicação.

A autora argumenta que a oralitura não é apenas a reprodução da oralidade na escrita, mas, sim, um sistema de criação e memória que se manifesta por meio de performances, narrativas, rituais e expressões corporais. Ela é particularmente presente em manifestações culturais como o Reinado de Nossa Senhora do Rosário, identificado, em alguns lugares, como Congado, em que a palavra falada se inscreve na coletividade e na história.

A academia ocidental, ao longo de sua história, consolidou o conhecimento majoritariamente a partir da escrita, ignorando que, nas culturas africanas e indígenas, a imagem, o canto e a palavra são centrais na transmissão e perpetuação dos saberes. Assim, esta tese, ancorada no gesto metodológico amefricano, busca olhar com o "olho de dentro", promovendo um diálogo interepistêmico que reconhece e legitima outras formas de produção do conhecimento.

Ainda, nessa premissa, cabe salientar que a corporeidade e a experiência sensível também desempenham um papel central, uma vez que, para os povos afropindorâmicos (Santos, 2015), o corpo é um arquivo vivo da história e das violências coloniais (Fanon, 2008, 2014). A academia, influenciada pelo racionalismo ocidental, frequentemente separa o pesquisador do que é pesquisado, impondo uma suposta neutralidade que ignora o impacto da experiência vivida. O "olhar com o olho de dentro", por sua vez, demanda outra dimensão: a da implicação, da responsabilidade política de quem gera saber e a importância do corpo como fonte de conhecimento, considerando

que as experiências de quem pesquisa e das pessoas participantes da pesquisa devem ser valorizadas como elementos essenciais da produção de saberes.

1.3.4 Revisão bibliográfica

Na elaboração da pesquisa, trago uma revisão bibliográfica construída com foco em estudos da intelectualidade negra, sem, com isso, hierarquizá-lo ou construir uma genealogia do mesmo. Na elaboração da revisão, busco pôr em diálogo diferentes matrizes desse pensamento que está relacionado às demais formas de expressão de conhecimento da tese (saberes da experiência e imagens). Reconheço que há diferenças e divergências políticas nas fontes usadas, que advêm de escolas e momentos diferentes. Contudo, ao trazer os textos escolhidos, anco-ro-me em pontos de concordância e complementariedade, construindo um diálogo que alinhava diferentes linhas do pensamento negro. Parto do pressuposto de que as diversas autoras e autores trazem contribuições, à sua forma, para explicar e combater o racismo.

O primeiro critério se dá na seleção majoritária de autores e autoras que se inserem no campo dos estudos pós-coloniais, decoloniais, contracoloniais e anticoloniais, com foco na composição e um corpus teórico que trabalha a experiência afrodiaspórica a partir de sua subjetividade e da experiência de ser, viver e sentir a realidade como corpo racializado. Isso não significa que, para algumas temáticas, autores não racializados não sejam avaliados e citados. Todavia, o lócus de desenvolvimento do argumento é a partir 1) do pensamento negro; 2) da conexão com o movimento social; e 3) da coletividade, que confere uma perspectiva a partir da experiência singular e plural de quem estabelece as noções e conceitos que manejarei. Para a questão racial, especificamente, não é interesse deste estudo o desenvolvimento de um marco conceitual a partir de autores que olham a

experiência racial de fora, embranquecida, ainda que sejam aliados. Afinal, o enfoque incide sobre a construção de um discurso pautado pelo pensamento de pessoas que experimentam a realidade da racialidade no corpo.

As referências foram coletadas por meio de um processo que envolveu levantamento em livros físicos, bibliotecas digitais, periódicos acadêmicos, dissertações e teses, bem como conteúdos audiovisuais disponibilizados no YouTube e em outras plataformas de difusão científica e cultural. A estratégia de busca foi refinada a partir das conversas com a orientadora, que contribuiu ativamente para a delimitação dos referenciais e da discussão, sugerindo abordagens e perspectivas fundamentais para aprofundamento da pesquisa.

A seleção das fontes utilizou algoritmos e operadores booleanos para ampliar a precisão dos resultados, priorizando produções acadêmicas e intelectuais comprometidas com análises críticas decoloniais, contracoloniais e anticoloniais. As expressões e palavras-chave que orientaram o levantamento foram definidas a partir do escopo teórico e metodológico do estudo, incluindo: "corpo-imagem afrodiaspórico"; "autodefinição"; "autorreparação"; "subjetividade"; "racialização"; "racismo"; "raça"; "comunicação intermundos"; "pensamento negro"; "epistemologia"; "encruzilhada"; "saberes"; "filosofia africana"; "imagem"; "racismo e subjetividade"; "confluência"; "epistemologia"; "saberes da experiência"; "oralidade"; "relação entre racismo e capitalismo"; "dialética racial"; "resistência negra"; "estética da brancura"; "aculturamento"; "performance"; "identidade negra"; "educação antirracista"; "conflitos epistêmicos"; "riscos epistêmicos"; "afrodiaspóricos"; "colonialidade do poder e do saber"; "epistemicídio"; "necropolítica"; "território periférico"; "corpo político"; "estéticas negras"; "conhecimento contrahegemônico"; "consciência negra"; "afrocentricidade"; "pensamento decolonial"; "quilombismo"; "resistência cultural"; "ancestralidade"; "identidade negra"; "transição capilar";

“identidade racial”; “mídia”; “representação”; “representatividade” e foram realizadas durante todo o processo de escrita.

Após a fase de coleta orientada, o material foi submetido a um processo sistemático de organização, categorização e análise, sendo estruturado em um fichamento referenciado com base nos temas, com comentários e elementos conectivos. Esse modelo metodológico permitiu a construção de relações entre os diferentes textos, autores e conceitos, consolidando um mapeamento mais detalhado do tema de estudo. Sob a supervisão da orientadora, estabeleci diálogos intertextuais e interepistêmicos, garantindo a articulação entre teorias de correntes diferentes.

A curadoria das referências envolveu ainda uma análise crítica da relevância e contribuição das fontes, identificando convergências, contradições e lacunas teóricas dentro do debate. Esse processo visou assegurar que as discussões mais atuais e consistentes sobre racismo, subjetividade, resistência e identidade afrodiaspórica estivessem representadas no referencial da pesquisa.

1.3.5 Saberes da experiência e a extensão com interface na pesquisa: constituindo os diálogos interepistêmicos na prática

Em 2022, já executando a pesquisa, fui aprovado no concurso para professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro - IFRJ *campus* Belford Roxo e decidi não realizar mais uma pesquisa de campo na Região Metropolitana de Belo Horizonte porque se tornaria inviável. *A priori*, deslocaria o campo para o Rio de Janeiro. Todavia, ao iniciar os trabalhos na Baixada Fluminense, percebi que havia um fenômeno muito explícito de racialização. Desta forma, ajustei a metodologia e no foquei numa outra estratégia: um projeto de extensão inspirado nas mesmas premissas da tese.

Com efeito, optei, em vez de construir uma pesquisa de campo, embasar-me na documentação do projeto e assumir um experimento metodológico que rompe com as habituais pesquisas de campo. Neste processo, me lancei na reflexão sobre os resultados de uma prática pedagógica com potência inovativa formulada em um ambiente de interação intercambiado com a Extensão, um eixo da educação profissional e tecnológica agora totalmente vinculada a minha atividade docente. Assim, foi aprovado o projeto “Imagens e corpos afrodiáspóricas: territórios de lutas e resistências”, registrado e implementado no *campus* Belford Roxo desde o segundo semestre de 2023.

Esse projeto possibilitou a síntese das experiências trazidas para a tese, que se caracteriza como uma pesquisa descritiva, secundária e documental. Ao chegar a Belford Roxo e perceber que as questões investigadas estavam profundamente presentes no cotidiano, busquei interferir objetivamente na realidade por meio de um aprofundamento teórico sobre situações que emergiram de forma espontânea e contingencial na minha prática profissional como professor-pesquisador-extensionista em um território majoritariamente negro e marginalizado. Dessa forma, a extensão contribuiu significativamente para a pesquisa, mas, metodologicamente, não é um campo.

A síntese realizada e trazida para a discussão não expõe dados identificáveis das pessoas envolvidas. Além disso, a pesquisa se concentrou em situações que, a partir da observação cotidiana, revelaram a possibilidade de articulação teórica e ação sobre a realidade como a presença de traumas raciais e estratégias de resistência entre estudantes e colegas do *campus*. Visto que essa dinâmica se mostrou um elemento recorrente, foi possível buscar compreendê-lo por meio da ação extensionista sem a necessidade de criar novas ações além daquelas já inseridas na minha rotina acadêmica. A dupla coincidência: a aprovação no concurso e o encontro com essa situação possibilitaram a construção do projeto de extensão e uma convergência de

objetivos com a pesquisa, que já estava em curso. Assim, a atividade extensionista teve finalidade exclusivamente educativa e se fundamentou nas mesmas premissas alinhadas da tese, mas sem ter sido planejada para subsidiá-la diretamente.

Ao optar pela extensão, é preciso destacar que esta é concebida como indissociável da pesquisa e do ensino, mas não subordinada a ambos, de tal forma que os processos interativos extensionistas foram inspirados pela mesma movência da tese, mas não criados para a tese, e seus resultados são trazidos aqui. Essa característica compõe uma grande diferença em relação a metodologias de pesquisa que envolvem pesquisa de campo. Fundamentalmente porque estas são primárias e nelas o campo é desenhado para atender à pesquisa. Aqui, a oportunidade de realizar uma extensão trouxe insumos para a pesquisa, mas o processo de pesquisa e de extensão são e continuam sendo diferentes em objetivos, métodos e práxis. Tanto que o projeto segue em execução, inspirado nas mesmas diretrizes, e se tornou integrante do programa de Redes Antirracistas do Ministério da Igualdade Racial, realizado em parceria com o Instituto Federal de Brasília, em 2024.

Todavia, considerando aspectos éticos e o respeito às pessoas, embora projetos de extensão não sejam objeto de aprovação metodológica por Conselhos de Ética, registrei a documentação do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), cessão de propriedade intelectual e de uso de imagens e sons.

1.3.5.1 Metodologia do projeto de extensão

A partir desse projeto do *Imagens e Corpos: Territórios de Lutas e Resistências*, fomentei um grupo de compartilhamento, letramento racial e trocas que se estabeleceu espaço de seguro (Collins, 2019) de escutas e de

cura, que pode, a partir da interação, produzir imagens que visava, entre seus objetivos, fomentar um novo aprendizado, focado na autodefinição (Lorde, 2021; Hooks, 2013; Collins, 2016; 2019) e autorreparação (hooks, 2013) de subjetividades afetadas pelo racismo. A ação do grupo foi embasada numa metodologia inspirada no gesto pedagógico experimentado na (in)disciplina *Outras Filosofias da Imagem*, ministrada no PPGCom/UFMG – cujo experimento pedagógico também é descrito no livro “Trilhas e desafios do ensino remoto emergencial” (Pessoa e Jácome, 2022) –, configurando um experimento de cocriação decolonial em diálogos a partir da imagem (Oliveira et al., 2022b). Assim, a busca da extensão dialoga com a compreensão de que:

A diversidade de espaços e tempos, a comunalidade constituída em formas diferenciadas de sentir os conteúdos de textos e imagens é sugestiva à criação de conhecimento. Tal inspiração pedagógico-dialógica vem do método de “desenvolvigente” de Paulo Freire, para quem aprender o mundo é um ato de amor e de pronúncia de um saber que pré-existe à intervenção ou deposição de conteúdos por professorxs. Daí a relevância em se trabalhar com geradores sensíveis cocriados na interação (Oliveira et al., 2022b, p. 178).

A inspiração freiriana para o método dialógico proposto na extensão também encontra inspiração na discussão de Giatti *et al.* (2021), que descreve uma aplicação metodológica semelhante a partir da proposta de Paulo Freire:

Se, de um lado, a auto-organização decorre entre pares por mediação entre si e com o ambiente, cabe, de outro, o paralelo com a premissa freiriana de que os homens educam entre si e mediados pelo mundo. As formulações fundamentais de Paulo Freire em seu clássico *Pedagogia do Oprimido* (Freire, 2017) corroboram prerrogativas da pesquisa participativa difundidas internacionalmente (Wallerstein et al., 2017), como a dialogicidade (dialógica), que consiste em interações simétricas entre atores sociais em processos de reciprocidade em aprendizagem. A dialógica deve consistir de base de interação entre acadêmicos e sujeitos da pesquisa, como no caso de moradores de comunidades em condições de vulnerabilidade a serem envolvidos colaborativamente na busca da sustentabilidade (Giatti *et al.*, 2021, p. 239).

Os encontros também se combinam com as noções de diálogo e engajamento em hooks, enraizadas na ideia de educação como prática de liberdade. Para hooks (2013), o diálogo é um processo essencial para a construção do conhecimento crítico e para a transformação social, pois permite a troca de experiências, a escuta ativa e a valorização das vozes marginalizadas. Ela enfatiza que o diálogo deve ser um processo horizontal, no qual todas as partes envolvidas compartilham saberes e aprendem umas com as outras. “A voz engajada não pode ser fixa e absoluta. Deve estar sempre mudando, sempre em diálogo com um mundo fora dela” (hooks, 2013, p. 22). Assim, o ambiente da extensão sempre instituiu espaços igualitários para a fala e reflexão.

Hooks ainda argumenta que a educação não deve ser um ato passivo ou meramente transmissivo, mas, sim, um processo de participação ativa, no qual professores e alunos estão engajados de maneira crítica e afetiva na construção do conhecimento. Destaca que a sala de aula engajada está sempre em movimento e que “essa noção de engajamento ameaça as práticas institucionalizadas de dominação. Quando a sala de aula é realmente engajada, ela é dinâmica. É fluida. Está sempre mudando” (hooks, 2013, p. 212). Assim, a extensão utilizou dinâmicas e metodologias diferentes para construir esse necessário movimento.

A noção de espaços seguros (Hill Collins, 2019) também subsidia o projeto. Esta designa um ambiente no qual mulheres negras (no nosso contexto, pessoas negras, indiferentemente do gênero) podem se expressar livremente e construir um conhecimento autônomo sobre suas próprias experiências. Esses espaços são fundamentais para a resistência, pois permitem a formação de redes de solidariedade para superação de dores e traumas raciais.

Os encontros foram (e são) momentos imersivos e articulam a visionagem, discussão e produção de imagens, sempre ancoradas na experiência de vida das pessoas participantes. Neles, a oralitura (Martins, 2021) mediou os encontros, que foram concebidos e desenvolvidos como espaços de troca interepistêmica e reflexão crítica nos quais diferentes linguagens e suportes foram mobilizados para potencializar a construção coletiva do conhecimento.

As atividades envolveram leituras de trechos de livros, análise e discussão de imagens e vídeos, bem como relatos e diálogos sobre experiências raciais, promovendo um ambiente de escuta e elaboração de sentidos a partir da vivência das participantes. Além disso, a produção e compartilhamento de imagens emergiram como um dispositivo expressivo e autorreflexivo, permitindo que as participantes reconstruíssem suas narrativas visuais e discursivas, subvertendo representações hegemônicas e afirmando suas próprias estéticas e epistemologias.

Assim, os encontros não se limitaram à exposição de conteúdos, pois constituíram um processo metodológico decolonial, dialógico e participativo, no qual a experiência de cada participante não apenas informava a prática, mas também reconfigurava as leituras e interpretações do grupo, fortalecendo a autonomia intelectual e expressiva das envolvidas.

As reflexões são associadas ao processo proposto na extensão e mediada por ciclos de interações (Giatti, 2019) realizadas a cada encontro. Foram realizados cinco encontros no total, gerando um total de 16h53 de discussões e 98 páginas de transcrições.

1.3.6 Um caminho espiralar: Geração das sínteses sensíveis com os saberes da experiência

Uma vez que a metodologia utilizada nesta pesquisa enfoca a valorização das epistemologias marginalizadas, particularmente as que emergem das experiências e vivências de corpos racializados, busquei uma abordagem que visa a desconstruir os paradigmas eurocêntricos que historicamente dominaram a produção acadêmica. Nesse contexto, há uma torção do proposital do chamado processo de análise de dados, especificamente no que tange à construção de operadores conceituais.

Nesta tese, não proponho trazer proposições teóricas que se confirmam ou demonstram por um dado empírico, mas, sim, criar um horizonte dialógico entre saberes textualizados, imagens e saberes da experiência do corpo afrodiaspórico de pessoas da Baixada Fluminense.

O primeiro passo metodológico consistiu na transcrição fidedigna das gravações, assegurando a integridade e a precisão dos relatos. Paralelamente, foram elaborados documentos que registram de forma sistemática as atividades desenvolvidas, as discussões emergentes e as reflexões compartilhadas pelos participantes do projeto, registrados no diário de campo com anotações produzidas durante os encontros, garantindo observações sobre interações e processos de construção coletiva do conhecimento ao longo da experiência extensionista. Esse diário teve como objetivo avaliar e subsidiar outros olhares sobre o projeto e foi um valioso documento usado na tese.

A transcrição, além de registrar os saberes de base oral de participantes, também serviu como ponto de partida para um processo mais aprofundado de mergulho nos pensamentos-ação trazidos aos encontros. Nesse sentido, a transcrição não foi tratada de forma mecânica, mas, sim, lida e relida de maneira atenta, intensiva e reflexiva, com o intuito de captar não apenas o

conteúdo explícito, mas também as nuances, as inflexões e os silêncios que perpassam os discursos – elementos que podem revelar camadas de sentido muitas vezes não imediatamente perceptíveis.

A organização do conteúdo das gravações foi conduzida de maneira criteriosa e realizado em passos: 1) leitura integral das transcrições, com o objetivo de identificar padrões recorrentes nos depoimentos transcritos. No entanto, o foco não estava apenas na identificação de semelhanças superficiais, mas também em compreender como essas similaridades revelam processos profundos de subjetivação, resistência e construção identitária; 2) verificação de falas semelhantes e expressões de fenômenos comuns mais amplos, relacionados à vivência afrodiaspórica, ao enfrentamento das opressões raciais e à reconfiguração de subjetividades; 3) organização de fichamentos dialéticos, nos quais as falas dos participantes foram transcritas e relacionadas com conhecimentos textualizados e imagens. Isso exigiu novas leituras das transcrições. Esse processo buscou não apenas descrever tematicamente o que foi dito, mas também interpretar como essas falas desafiam, resistem e subvertem as narrativas coloniais dominantes. Isso exigiu um cuidado especial para garantir uma escuta orgânica e atenta que emergiu do diálogo respeitoso com as pessoas participantes e trazer para o diálogo fielmente o que estava na transcrição.

A construção e refinamento do processo de análise estão profundamente relacionadas à noção de tempo espiralar proposta por Leda Maria Martins (2021), que concebe o tempo como um movimento circular, contínuo e não linear, particularmente relevante nas epistemologias afrodiaspóricas. Assim como o tempo espiralar, que resiste à linearidade imposta pelas tradições ocidentais, os saberes da experiência das pessoas participantes também seguem um percurso que não é retilíneo ou cronológico, mas que se desdobra em várias camadas de interpretação, revisão e ressignificação.

Ao adotar o tempo espiralar como lente metodológica, essa etapa da pesquisa não apenas permite uma maior fidelidade às vozes dos participantes, mas também reconhece que o conhecimento produzido a partir dessas vozes não pode ser reduzido a categorias estáticas ou “caixinhas”, como uma análise de discurso clássica. Assim, essa metodologia espiralar acolhe o fluxo contínuo de revisitação e recriação, mantendo-se aberta à pluralidade e à ressignificação, em consonância com o processo de resistência às estruturas coloniais que tentam impor uma visão linear, fixa e monolítica da experiência humana.

1.3.7 Curadoria das imagens

As imagens que compõem este trabalho não são ilustrativas e alegóricas, mas, sim, constituem um campo de sentido. A segunda premissa metodológica delimita que este trabalho se ancora em um diálogo interepistêmicos e, nesse sentido, as inclui enquanto elementos primordiais na discussão. Dessa forma, o dispositivo-tese aqui é compreendido também como uma instalação, uma ferramenta estética, ética e política que permite que o trabalho amplie sua potência ao dar a sentir. Ele retoma, de certa forma, a ideia de objeto-imagem, como discute Oliveira (2023). Assim, aqui, as imagens são potentes instrumentos e não uma representação complementar ao texto. Em outros termos, são discursos que, por sua própria agência, dão a ver e a sentir.

As imagens aqui reunidas carregam o desejo de provocar múltiplos olhares e reflexões sempre singulares, sempre atravessadas pelas vivências de quem as contempla. A seleção foi guiada por critérios metodológicos que asseguram a coerência entre o *corpus* imagético e a centralidade da temática proposta. Reivindico uma perspectiva que traz imagens que dignificam e humanizam os corpos negros, fugindo às representações que reiteram a violência como única narrativa possível. São expressões visuais

que se inscrevem no debate sobre corporeidade e negridade (Silva, 2019) no contexto brasileiro, não como denúncia solitária, mas, antes, como afirmação poética, política e estética de existência. Sobre isso, Oliveira (2023, p. 40- 41) afirma:

Interessa-me dar-a-ver o invisível desses objetos: o que eles oferecem às pessoas ou como eles agem. Interessame a energia que neles habita, que é tamanha e tão intensa e, por isso mesmo, capaz de rememorar uma ancestralidade não conhecida, uma realza esquecida. A essa dimensão invisível, relacional e sensível estou chamando de imagem. No campo acadêmico, tem-se discutido o quanto a força da imagem comunica, faz sentir e cria, a partir da relação comunicação-linguagem e da afetação que causa no olhar-sentir, uma capacidade de subverter o que estava posto e modificar o que estava dado.

Na mesa esteira, interessam-me imagens que nutram relações com as demais formas de expressão presentes aqui. Assim, a curadoria de imagens aqui apresentada compreende um processo intencional, crítico e comunicativo de selecionar, organizar, contextualizar e exibir formas de expressão que ultrapassam a mera escolha estética. Afinal, como lembra Lilia Silva Foster (entrevistada por Rodrigues, 2023), a boa curadoria, atenta ao mundo e originada localmente, constitui uma troca que só se realiza plenamente no encontro.

Não se trata de selecionar “imagens bonitas”, mas, antes, de construir narrativas visuais com propósito e engajamento, que reflitam o compromisso com a valorização das produções artísticas negras e com a visibilização de narrativas afrodiáspóricas. Nesse sentido, a curadoria é uma ação eminentemente política (Carvalho e Andrade, 2018), pois atua diretamente na construção de sentidos e na reorganização do sensível. Ao decidir o que e como apresentar, o curador interfere nas estruturas institucionais e nos regimes de visibilidade, articulando imagens, discursos e espaços expositivos que legitimam determinadas produções como arte, ao mesmo tempo em que revelam ou tensionam relações de poder, exclusão e

pertencimento. Assim, como discutido na obra organizada por Rodrigues (2023), a curadoria opera como um dispositivo que confronta narrativas hegemônicas e propõe outras formas de ver, pensar e experienciar o mundo por meio da arte.

O primeiro critério que orientou a curadoria das imagens foi a escolha de artistas negras brasileiras. Essa decisão se fundamenta na necessidade de centralizar a experiência afrodiaspórica no Brasil, reconhecendo as contribuições culturais, sociais e políticas associadas à experiência do próprio corpo de quem as constrói. Tal escolha não é meramente representativa, mas, sim, estratégica e epistemológica. Autores como Lélia Gonzalez (2021) discutem a importância de uma "amefricanidade", ou seja, uma perspectiva que valoriza as experiências negras nas Américas e, no caso brasileiro, a forma particular como a cultura afrobrasileira se manifesta. A amefricanidade não é uma forma presente apenas nos registros verbais, mas também em toda a textualidade midiática, científica e artística; logo, inclui as imagens.

Nesse sentido, ao priorizar pessoas artistas negras, reconheço que suas obras não apenas retratam corpos e histórias afrodescendentes, mas também atuam como agentes de resistência e reconstrução de subjetividades marginalizadas. E isso é gesto político porque se, por um lado, a experiência afrodiaspórica no Brasil é marcada por processos históricos de subjugação, por outro é também reelaborada por formas contínuas de resistência.

Conforme discutido por Kabengele Munanga (2019), a cultura afro-brasileira foi, e ainda é, um campo de luta política, no qual o corpo negro, suas expressões culturais e artísticas desafiam a hegemonia cultural branca e ocidental. Assim, a escolha de imagens produzidas por pessoas negras transcende a mera representatividade. Esse critério está intrinsecamente

ligado à premissa do ver com o olho de dentro, valorizando a perspectiva singular e a vivência desses artistas. Nessa esteira, tal escolha dialoga com a complexidade do tema no campo político, sociológico e psicanalítico da dupla consciência (Mbembe, 2018), buscando dar visibilidade a essas vozes e olhares que historicamente foram silenciados e que partem dessa experiência para se expressar. Portanto, recorrer a essas artistas em uma discussão acadêmica sobre imagem, corpo e subjetividade não só é uma necessidade reparatória, mas também uma forma de conferir mais densidade e profundidade ao trabalho e ampliar sua possibilidade de afetar quem o lê, considerando os próprios saberes da experiência das pessoas que trazem sua arte na curadoria proposta na tese.

O segundo critério fundamental na seleção foi a escolha de pessoas que atuam com diferentes linguagens artísticas, abrangendo fotografia e diversas expressões das artes visuais como centrais. O reconhecimento dessa diversidade de linguagens está vinculado à compreensão de que a discussão, aqui, encontra-se em múltiplas formas de expressão e resistência em várias esferas artísticas. A escolha por uma multiplicidade de linguagens busca abarcar a complexidade das formas de subjetivação e resistência que se manifestam por meio da arte negra no Brasil.

Ademais, pessoas artistas negras contemporâneas têm explorado diversas linguagens como forma de desafiar as representações estereotipadas e limitadoras do corpo negro, indo além dos meios convencionais para criar novas formas de narrar nossas próprias histórias. Grada Kilomba (2019) argumenta que as narrativas coloniais moldaram os corpos negros de forma monolítica, e é justamente a partir de múltiplas linguagens que esses corpos podem reescrever suas histórias, recuperando a pluralidade de suas existências e perspectivas. Logo, assim como assevera Esbell (2020), a arte pode ser instrumento de denúncia, cura e visibilidade.

O terceiro critério se refere à centralidade do corpo negro nas cenas, inserido em contextos históricos e culturais diversos, mobilizados pelas mãos e visões de artistas negras e negros. Esse corpo, historicamente objetificado, vigiado e exotizado pelos regimes coloniais de poder, ressurgiu aqui como território de insurgência e reexistência. É por meio dele que se manifestam saberes ancestrais, traços da diáspora e práticas de reinvenção e reelaboração que desafiam os códigos da branquitude.

Ao reconhecer a arte como um campo profundamente implicado na disputa de narrativas, essa constelação de imagens se inscreve no mesmo solo político que Figueiredo (2015) discute ao apontar que o movimento negro tem construído, de maneira prática, estratégias de reconstrução da autoimagem e da autoestima. As artistas aqui reunidas não apenas integram esse movimento, mas também o expandem ao pensar, por meio da criação estética, as formas de presença, memória e autonomia inscritas em nossos corpos. Como lembra Abdias Nascimento (2019), compreender a corporeidade negra é fundamental para acessar as dinâmicas de resistência e afirmação da identidade afrodiaspórica no Brasil. Aqui, o corpo deixa de ser silêncio imposto e se torna verbo ancestral em movimento.

Na arte também, o corpo negro pode ser entendido como um território de lutas, tanto na forma como é representado quanto nas performances e intervenções que protagoniza. A centralidade do corpo na escolha das figuras nesta pesquisa se dá, portanto, a partir da necessidade de discutir como ele foi historicamente moldado por olhares coloniais, mas também como se reinscreve como um agente de ação política e estética na contemporaneidade e, assim, projeta-se para o futuro. A partir das obras selecionadas, busco expressar como o corpo negro é exposto, discutido e, muitas vezes, reinventado para subverter os discursos hegemônicos que o reduzem à passividade ou à violência.

O quarto critério para a escolha das imagens foi a presença de elementos que discutam e representem explicitamente contextos afrodiáspóricos. Assim, as obras selecionadas trazem em seu cerne a preocupação com a visibilidade das pessoas negras, de suas vivências e suas narrativas. Tal abordagem está fundamentada na urgência de subverter o apagamento histórico e cultural da população negra brasileira, reafirmando a importância de reconhecer a essas dinâmicas como um eixo central de construção identitária, subjetiva e cultural. Como afirma Djamila Ribeiro (2017), a negação das identidades negras é uma das formas mais contundentes de racismo e, por isso, o debate sobre esses corpos nas artes é um ato de resistência.

Assim, as obras trazidas têm mensagens próprias e não são simples objetos de análise, uma vez que surgem como expressão de uma intelectualidade projetizada nas imagens, como parte indissociável da palavra escrita. Assim, reitero, vão além de simples representações de corpos negros, pois constituem um mecanismo que traz à tona discussões sobre a negritude como um marcador de subjetividade, resistência e agência. Tais obras questionam e reconstróem a imagem afrodiáspórica, rompendo com estereótipos e revelando a riqueza das experiências negras. Nessa proposta, as imagens emergem como um campo de disputa simbólica e política, reafirmando a relevância de tratar as pessoas como intelectuais e apresentar sua obra artística não apenas como objeto de estudo, mas também como sujeito em interação, contribuidora desta tese e de sua própria história, dialogando.

O quarto e último critério é um eixo fundamental do gesto curatorial e compreende que esta pesquisa não se constrói apenas a partir de objetos, imagens ou análises formais, mas também por meio de relações vivas, enredadas na experiência, na escuta e na partilha. Assim, o encontro e o diálogo entre as artistas selecionadas e eu constituem parte fundante do processo. Mais do que um critério técnico, trata-se de um compromisso ético

com uma curadoria situada, em que o conhecimento se forma e se transforma nas trocas, nos afetos e nas presenças compartilhadas.

A curadoria das imagens que compõem esta obra foi ancorada nesses cruzos de caminhos, encontros forjados nas encruzilhadas da minha trajetória durante a construção da tese. São artistas com quem me conectei não apenas por admiração estética ou afinidade temática, mas também por relações tecidas no cotidiano do fazer cultural, nas lutas compartilhadas, nos espaços de criação e de resistência. Essas relações se deram em um território de diálogo contínuo, onde se tornou possível pensar junto, refletir sobre os sentidos das imagens, debater os contornos do corpo negro e suas inscrições históricas, bem como reconhecer o papel central da arte como linguagem de contestação e produção de mundos.

Desse modo, o processo curatorial é inseparável da dimensão relacional da pesquisa. A escolha das obras não se deu de maneira neutra ou distanciada, pois foi atravessada por vínculos afetivos, políticos e epistemológicos. A construção dessa rede de artistas, todos(as) fazedores(as) de cultura com os(as) quais compartilho experiências e escutas, evidencia que a produção de conhecimento, sobretudo quando orientada por uma perspectiva decolonial, não pode prescindir da corporeidade, da escuta radical e da reciprocidade.

Essa proposta se alinha à noção de “intelectualidade encarnada”, presente em pensadoras como bell hooks e Lélia Gonzalez, que nos lembram que o saber se produz no corpo, na rua, no afeto e no vínculo, e que o gesto de curar, aqui entendido tanto no sentido de curadoria quanto no de cuidado, é também um gesto de insurgência.

Ao valorizar essas presenças e suas interações com a pesquisa, este trabalho propõe uma prática curatorial que não se distancia dos corpos e das histórias

que convoca, mas que se compromete com elas como parte de uma metodologia encarnada, coletiva e ancestral. Assim, cheguei ao grupo que constitui a tese: Daiely Gonçalves, Horácio de Jesus, Karine de Souza, Luiz Gustavo Nostalgia, Paulo Nazareth, Pandro Nobã, PV Dias, Rynnard e Wallace Ferreira.

1.4 Organização do trabalho

Neste primeiro capítulo, traço a delimitação do tema, partindo da minha própria trajetória como ponto de partida metodológico e afetivo. A partir dessa experiência pessoal, que inaugura, mas não limita a pesquisa, desdobro as questões centrais e mapeio as principais tensões que atravessam este trabalho. O capítulo busca estabelecer o contexto e o escopo dos aspectos investigados, justificando a relevância da proposta para o campo dos estudos da imagem. Trata-se de afirmar que esta pesquisa nasce de um experimento encarnado, enraizado em vivências concretas, mas orientado por inquietações mais amplas, orientadas em noções, conceitos e escuta sensível. Além disso, são aqui delineados o problema de pesquisa e os objetivos que guiarão os capítulos seguintes.

Ainda, explicito a metodologia que orientou a condução do trabalho, destacando as premissas metodológicas que fundamentaram a pesquisa e os critérios e das escolhas políticas e epistêmicas que embasaram cada etapa do estudo: a revisão bibliográfica, os saberes da experiência e a curadoria de imagens. Por meio desse primeiro capítulo, procurei oferecer uma visão abrangente e fundamentada sobre os caminhos metodológicos adotados, situando o contexto de construção da pesquisa e a lógica que orientou sua elaboração.

O segundo capítulo, “Afroconfluências”, é uma travessia imagética que propõe um diálogo sensível com o pensamento de Paulo Nazareth. Nele,

retorno ao tema do encontro, esse gesto ancestral que sustenta toda a arquitetura desta reflexão. Por meio de seu olhar, abro caminhos para reinscrever o debate sobre os ecos, os laços e as ressonâncias entre corpos negros em diferentes territórios. São imagens que não apenas representam, mas também reverberam e convocam. Nelas, as semelhanças ganham novas camadas, e o diálogo entre pessoas negras emerge como força criadora, capaz de redesenhar mundos e reinventar existências com a matéria luminosa da partilha.

O capítulo 3, “Dialética racialidade” propõe uma reflexão crítica e engajada sobre as construções sociais, políticas e simbólicas da raça, abordando-a como um campo de disputas marcado por tensões históricas e epistemológicas ancoradas em saberes da experiência e textualizados. Inicia-se com uma discussão sobre as abordagens raciais, destacando como diferentes saberes compreendem e tensionam a ideia de racialidade, recusando sua naturalização. Aprofundo em temas fundamentais como o nascimento do sujeito afrodiaspórico a partir do sequestro atlântico e das resistências forjadas pelo movimento de pessoas negras no Brasil, a complexidade afrodiaspórica como experiência e filosofia, os debates em torno do pós, anti e contracolonialismo e as permanências do racismo sob novas roupagens, como a eugenia e o mito da democracia racial. Ao costurar essas reflexões, o capítulo afirma a racialidade como espaço de memória, dor, potência e reexistência, convocando à escuta dos saberes insurgentes que brotam das margens e desafiam o centro.

Proponho neste capítulo também uma discussão sobre como o racismo opera por meio de mecanismos de desumanização e subalternização, retirando de corpos negros o direito à plena humanidade e confinando-os a lugares de invisibilidade e exclusão. Para tal, tomo como referências textos selecionados a partir dos critérios explicitados na metodologia e do diálogo realizado na extensão, que conforma um *corpus* que coloca em diálogo

saberes da experiência encontrados na Baixada Fluminense. A partir desses eixos, o capítulo revela como a racialidade funciona como tecnologia de poder que produz hierarquias ontológicas, silencia vozes e sustenta estruturas de opressão. Ao denunciar esses dispositivos, o texto convoca à ruptura com essas lógicas e à afirmação radical das existências negras como potentes, plenas e incontornáveis.

No quarto capítulo, “Nosso corpo é flor da terra”, proponho a continuidade dessa reflexão a partir do paradigma da humanização de pessoas negras, constante na curadoria de imagens presente nas instalações construídas no trabalho. O capítulo propõe que pensemos a partir de imagens que são como raízes que rompem o asfalto e anunciam vida. Em diálogo com as obras de Pandro Nobã e Daiely Gonçalves, percorro linguagens visuais que expandem a presença, a potência e a humanidade do corpo negro. Suas estéticas, movidas por afetos profundos e sentidos partilhados, reinscrevem nossos corpos como sementes de conexão, beleza e valor. São corpos-terra, corpos-flor que brotam, resistem e florescem onde muitos não esperam, reivindicando o direito de existir com plenitude e poesia.

Esse capítulo é um convite a uma recombinação e, como toda a instalação da tese, também pretende convocar o pensamento sensível. Ele combina diversas linguagens visuais, em que a pintura, o bordado e a colagem se entrelaçam. Aqui, a arte vibrante de Karine de Souza e as oferendas visuais de Luiz Gustavo Nostalgia, mestres da colagem e da reinvenção da memória, combinam-se ao trabalho de Pandro e Daiely e agenciam um cruzo de afetos, imagens e ancestralidade. Nesse encontro de texturas e brilhos, o capítulo provoca a lembrança de que somos parte do mesmo universo, feitos da mesma matéria das estrelas, alinhavados por fios invisíveis que costuram nossas histórias à imensidão enquanto contramecanismos de cura.

O quinto capítulo se ocupa da reflexão sobre os desdobramentos do necropoder e da lógica capitalista, que transformam vidas negras em mercadoria. Continuando o exercício de pôr em relação os saberes da experiência e intelectualidades textualizadas, o capítulo examina como o corpo negro é historicamente capturado, desmembrado e reduzido à carne. Contudo, entre a carne e o corpo emerge uma fresta de resistência: a potência de (re)existências negras como potência criadora, que se recusa a ser objeto e se reinscreve como sujeito político, sensível e estético. Essa concepção atravessa toda a pesquisa, ressignificando a presença negra como gesto de invenção contínua diante das forças que buscam apagá-la.

O capítulo seguinte se dedica aos rompimentos humanizadores forjados nas fabulações críticas (Hartman, 201, 2023) de PV Dias e Rynnard. Em suas obras, esses artistas riscam os arquivos da escravidão com gestos de reescrita radical, rasuram narrativas coloniais e devolvem ao corpo aquilo que lhe foi sistematicamente negado: sua dignidade, sua complexidade, seu *status* pleno de humanidade. O capítulo propõe um olhar sobre criações que não apenas denunciam o apagamento histórico, mas também o enfrentam com beleza insurgente, reinscrevendo presenças negras como centro pulsante da vida e da arte.

O capítulo 7 aprofunda e consolida o eixo teórico da pesquisa ao apresentar o corpo-imagem afrodiaspórico, noção central do trabalho, como território simbólico, político e estético de reinvenção, insurgência e cura. Ao tensionar os limites da razão ocidental diante das expressões de subjetividade negra, o texto evidencia a potência da autodefinição e da autorreparação como práticas fundamentais de resistência, elaboradas no e pelo corpo.

Longe de uma abordagem homogênea ou essencialista, o capítulo afirma a diversidade e a complexidade das experiências e teorias (sejam textualizadas, orais, vivenciais ou imagéticas) afrodiaspóricas, propondo o

corpo como campo em que se entrelaçam linguagem, memória, subjetividade e ancestralidade. A partir disso, a discussão se desdobra para apresentar como narrativas de si, individuais e coletivas, são construídas em contextos marcados pelo racismo estrutural e pela violência simbólica, mas também por conquistas forjadas pelas lutas dos movimentos negros.

O nono capítulo conduz a uma reflexão esperançada, resgatada a partir da narrativa de territórios favelizados, que são lugares potentes e essencialmente afrodiaspóricos. Reivindicando que são espaços inventados pelo povo negro como resposta à negação de direitos básicos, como o simples direito ao lar, esses locais, tão presentes na minha constituição enquanto cidadão e pesquisador, são apresentados por meio do olhar sensível e poético de Wallace Ferreira e Horácio de Jesus. Suas visualidades registram e reverenciam a humanidade negada, a beleza, a dignidade e a presença negra. Suas lentes não capturam a falta, mas, sim, a abundância de vida, de afeto e de memória. Reiteram o humano, o belo e o necessário, apresentando existências que importam e lembranças que aquecem o coração, como quem costura futuro com os fios da ternura ancestral.

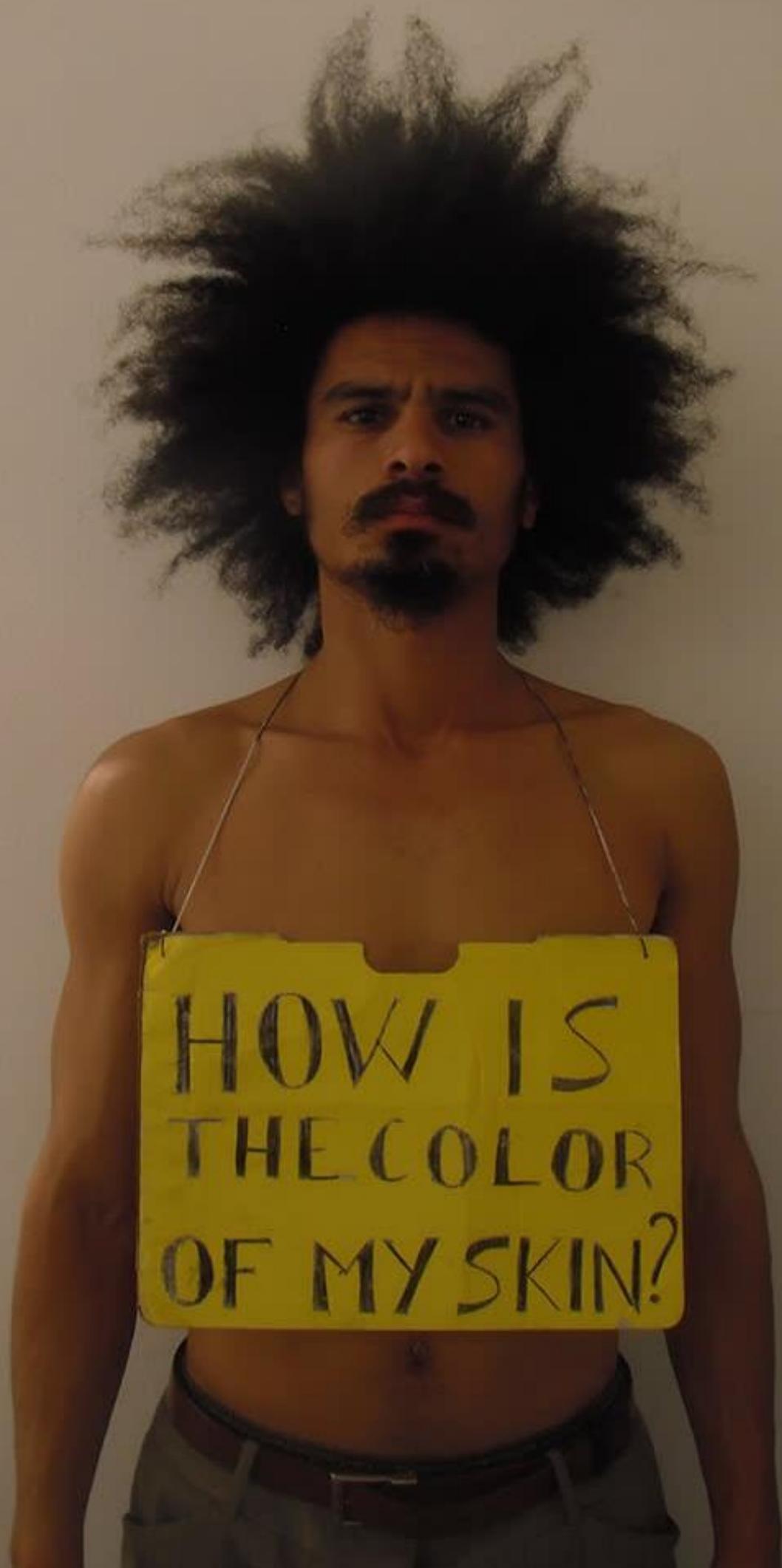
Por fim, compreendo que, nas lógicas espiralares, nada tem fim e, como ensina Nego Bispo, que é preciso voltar ao começo. Encerrar é, na verdade, reiniciar. Neste capítulo, apresento as considerações finais deste documento, mas não da pesquisa, prenunciando que é uma pausa que respira e anuncia continuidade. A pesquisa, em sua natureza viva e insurgente, segue evocando reflexões profundas, abrindo veredas e provocando inquietações. Aqui, registro também as possibilidades e limitações do percurso trilhado, reconhecendo que todo saber situado carrega lacunas, mas também convites para um recomeço, para uma (re)escuta e para uma (re)invenção de novos modos de pensar, narrar e existir.

Espero que textos e imagens possam ser acessados, sentidos, escutados, visionados e lidos com os olhos de dentro e que a presença imagética proposta desloque a pessoa leitora para outras encruzilhadas epistêmicas e políticas. Por isso, recomendo que se detenha a elas com calma, elas nos convocam a repensar as formas de circulação do conhecimento, a imaginar territórios onde o saber não se confina às páginas impressas, que foge às letras e se expande em uma proposta de espaço expositivo, um dispositivo texto-instalação repleto de ações sensoriais e coletivas.

2 Afroconfluências

Um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio. Ao contrário: ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece. Quando a gente confluncia, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente.

Do livro *A terra dá, a terra quer*.
Antônio Bispo dos santos, Mestre Nego Bispo.



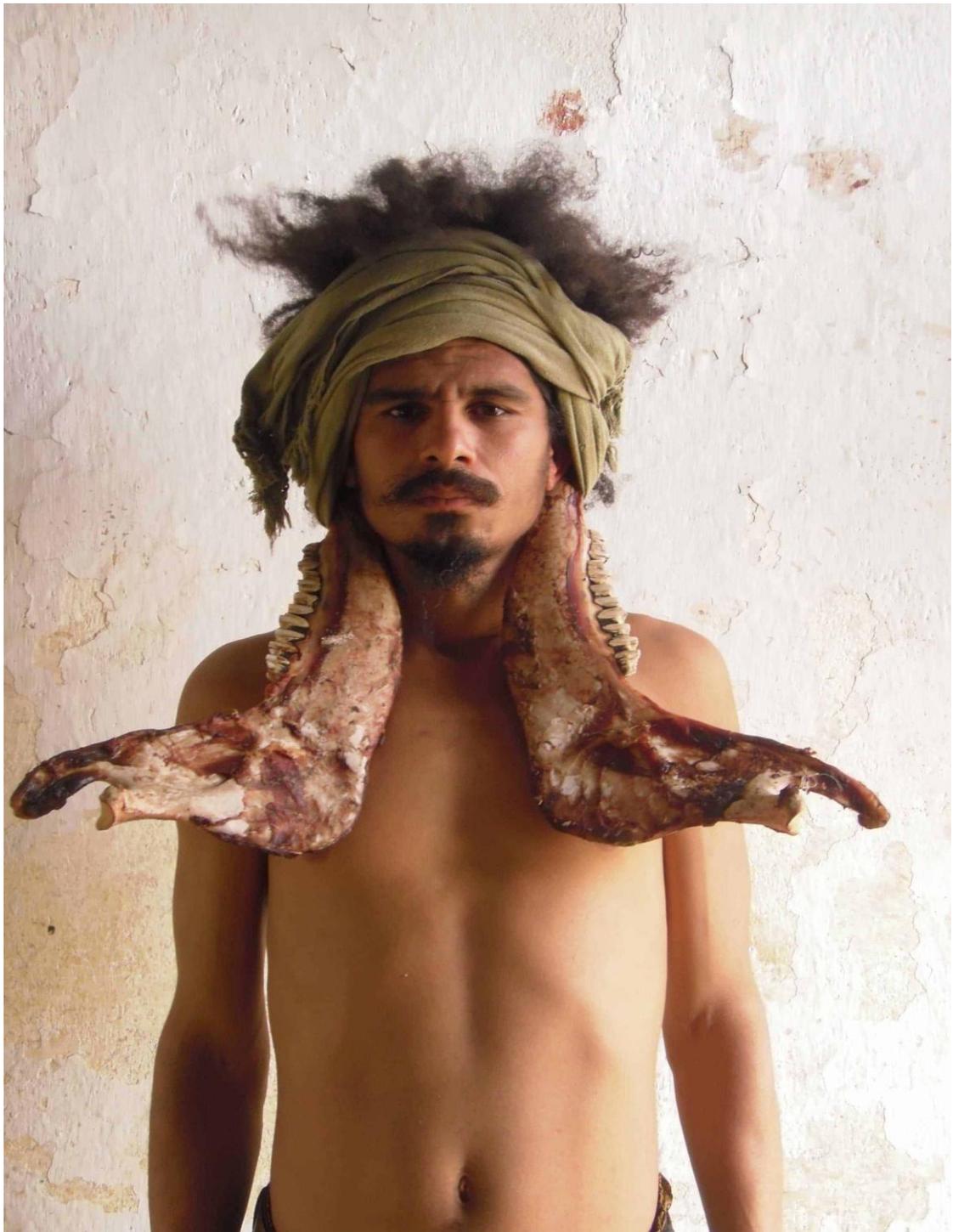
HOW IS
THE COLOR
OF MY SKIN?



VENDO MI
IMAGEN DE
HOMBRE EXÓTICO















NOSOTROS
TENEMOS DERECHO
A ESTE PAISAJE





QUÉ FICAR BUNITO ?

Salão de beleza “ DE BÉsTI BIRIFUU ”

Alisa-se cabelo, clareia-se pele, afina-se nariz, encurta-se orelhas, colore-se olhos, aumenta-se seios, diminui-se nadegas, depila-se virilhas, arranca-se unhas, corta-se beiços, lixa-se pés, muda-se nome, Ensina-se inglês, passa-se perfume, tira-se foto, arruma-se padrinho, arranja-se bolsa, cosegue-se visto, manda-se para fora, apaga-se memória, deixa-se bunito.

End.: Avenida A numero 651 Bairro : Planalto Cep 330 700 00
Governador Valadares / MG BRASIL
Fone 8813 67 21 saite : www.debestibirifuu.com.br
End.eletronico: bunito@debestibirifuu.com.br

Obras deste capítulo

Afroconfluências Obra 1 - How is the color of my skin? Artista: Paulo Nazareth, Impressão fotográfica sobre papel algodão. 2012.....	75
Afroconfluências Obra 2 - Sem título. Artista: Paulo Nazareth, Série: Notícias de América. Impressão fotográfica sobre papel algodão. 2014.....	76
Afroconfluências Obra 3 - Negros na piscina. Artista: Paulo Nazareth. Impressão fotográfica sobre papel algodão. 2014.....	77
Afroconfluências Obra 4 - Sem título. Artista: Paulo Nazareth. Série “Para Tampar o Sol com seus Olhos”. Impressão fotográfica sobre papel algodão. 2011.....	78
Afroconfluências Obra 5 - Sem título. Artista: Paulo Nazareth. Série Mi Imagen de Hombre Exotico. Fotografia. 2011.....	79
Afroconfluências Obra 6 - Sem título. Artista: Paulo Nazareth. Série: Para lembrá-lo de permanecer em silêncio. Fotografia. 2010.....	80
Afroconfluências Obra 7 - Pão e circo. Artista: Paulo Nazareth. Fotografia. 2014.....	81
Afroconfluências Obra 8 - Sem título. Artista: Paulo Nazareth. Série: Notícias de América. Impressão fotográfica sobre papel algodão. 2011/2012.....	82
Afroconfluências Obra 9 - nos ostros tenemos derecho a este paisaje. Artista: Paulo Nazareth (Série: Notícias de América). Impressão fotográfica sobre papel algodão. 2011.....	83
Afroconfluências Obra 10 - Última página do “Aqui é arte”. Artista: Paulo Nazareth. Publicação digital no blog do artista. 2010.....	84

3 Dialética da racialidade

Início este capítulo com uma reflexão sobre o racismo, compreendido aqui não como uma distorção pontual ou um desvio ético da modernidade, mas, antes, como uma tecnologia de poder e saber que estrutura suas fundações políticas, econômicas, jurídicas e epistêmicas. Em vez de tratá-lo como um fenômeno isolado ou meramente ideológico, parto da compreensão de que o racismo constitui um princípio organizador da sociabilidade contemporânea – um sistema que opera de modo contínuo e capilarizado, definindo quem pode viver plenamente e quem será, reiteradamente, exposto à precarização, à violência e à morte.

Adoto, portanto, uma abordagem multidimensional (BARBOSA; KOKKOKEN; SOUSA, 2021; SILVA; ALMEIDA; LIMA, 2023), ancorada em distintas matrizes do pensamento afrodiaspórico, que se articulam tanto por meio de elaborações teóricas quanto pela densidade da experiência vivida. Inspirados na noção de dialética da racialidade, formulada por Denise Ferreira da Silva (2019), proponho uma leitura crítica dos modos como a racialidade opera como fundamento silencioso da modernidade. Para a autora, trata-se de uma racionalidade que naturaliza a diferença racial, ao mesmo tempo em que a utiliza como critério ontológico e político para organizar o mundo.

A primeira seção deste capítulo, intitulada Abordagens raciais, propõe um mapeamento conceitual e epistemológico das distintas formas pelas quais o pensamento negro – em sua pluralidade e complexidade – tem enfrentado a questão racial. Partindo de diferentes tradições intelectuais, examino como autores e autoras negras constroem críticas ao racismo. Tal diversidade não representa um obstáculo à sistematização conceitual, pois evidencia a riqueza e a densidade das epistemes forjadas na resistência histórica às violências do colonialismo e da escravidão.

Na segunda seção, Elementos da questão racial, discuto dimensões históricas, políticas e culturais que moldam a experiência afrodiáspórica e os modos de resistência racial. Retomo a história da diáspora africana como evento fundador da noção agenciada pela expressão "afrodiáspórico" – não apenas como um deslocamento geográfico forçado, mas também como uma ruptura civilizacional que reorganiza ontologias e epistemes. A diáspora, nesse sentido, não se limita à experiência da perda, mas também constitui um campo de criação de novos sentidos, estéticas e insurgências.

Nesse contexto, trago ainda os conceitos de pós-colonialismo, anticolonialismo e contracolonialismo, compreendendo-os como respostas teóricas e políticas à persistência das estruturas coloniais no mundo contemporâneo. Destaco as formas como o moderno/colonial se reinscreve nas relações de poder globais, nos discursos sobre desenvolvimento, e nas epistemologias dominantes. A crítica anticolonial, sobretudo em sua vertente afrodiáspórica, desafia a universalidade do sujeito moderno (Silva, 2022) e denuncia a racialização da humanidade como um processo fundacional da modernidade ocidental.

Por fim, examino as marcas do racismo contemporâneo, com especial atenção aos intentos eugenistas e o mito da democracia racial, ainda bastante presentes na atualidade. A análise desses elementos evidencia como o racismo não é apenas uma herança do passado, mas também uma força ativa que se atualiza em discursos científicos, práticas institucionais e ideologias nacionais. O caso brasileiro, em particular, revela as ambiguidades de um projeto de nação que nega o racismo enquanto o reproduz sistematicamente em suas estruturas.

Neste capítulo, lanço reflexões que, para além de descrever as formas de manifestação do racismo, esperam tensionar os modos como ele é pensado, experienciado e combatido nas epistemologias negras. Trata-se de tomar a

racialidade não como um dado, mas como um campo de disputa teórica, política e ontológica, no qual se forjam novas possibilidades de existência e de mundo.

3.1 Abordagens raciais

O racismo é uma invenção que tem fatores motivacionais (Almeida, 2020; Souza, 2022), consequências sobre todos os campos da existência, incluindo anulação da subjetividade e da identidade (Mbembe, 2018; Wermuth, Marcht e Mello, 2020; Oliveira et al. 2021) e privilégios para alguns (Souza, 2021; Shucman, 2012), além de objetivos de domínio e soberania de determinado grupo sobre outro. Esses elementos se atravessam, construindo narrativas e constituindo a história.

Quando analiso o caso do Brasil, onde se dá nosso lugar de observação, ele é especialmente radical com pessoas de pele escura, descendentes de africanos que, em sua maioria absoluta, vieram para o Brasil com a diáspora forçada. Logo, são pessoas afrodiáspóricas que têm características corporais que remontam a sua ancestralidade, como cabelos crespos e traços faciais, elementos que nos remetem às feições atribuídas a africanos:

Porque assim, a minha família nunca falou sobre negritude, sobre racismo, sabe? Minha mãe é clara, não é branca mas ela é clara, meu pai é negro, minha avó é negra, minha irmã é negra. Então assim, eu não sei por que, não sei se meus pais não tiveram isso, então não conseguiam passar pra gente, mas foi um assunto que assim, nunca foi falado na minha casa e isso pra mim, eu acho que foi muito ruim porque assim, eu me lembro que quando eu era menor, eu sempre ficava injuriado com a porta de giratórias dos bancos. Toda vez que ele entrava, minha mãe passava, as pessoas passavam e quando eu ficava atrás, passava a porta prendida. Porque essa porta giratória não é de agora não. É antiga, tem tempinho, né? Dos anos 90 para cá, já tinha a porta giratória. E eu não entendia, na época, eu ficava indignado, aí eu batia. Porque assim, eu sou muito calminho, as meninas sabem. Eu sou calminho, mas pisa no meu calo que eu rodo a baiana.

C1, participante do projeto ICA, 2023/2024

São inúmeros os exemplos de distinção e inferiorização pelos quais passam pessoas racializadas. Ao anular, negar e/ou diminuir a dimensão humana desses corpos, o racismo demonstra suas entranhas e evidencia que é uma neurose fóbica (Mbembe, 2018) construída nas limitadas e violentas fronteiras da mentalidade “civilizatória” moderna/colonial, estruturante das relações sociais no Ocidente.

Para Priscylla Araújo Almeida *et al.* (2013, p. 529):

A neurose fóbica é caracterizada pela sistematização da angústia sobre pessoas, coisas, situações ou atos que se tornam objeto de terror paralisante. Corresponde a estado de perturbação da saúde mental, no qual a fobia é o sintoma prevalente; como resultado do mecanismo de defesa, encontra-se a angústia. Em outras palavras, a angústia é um sentimento indiferenciado, e a fobia é esse sentimento que se particulariza em determinadas coisas, situações, pessoas.

A1 também nos ajuda a pensar sobre isso:

O cara lá tava malucão, parceiro! Serião. Tipo, quando me chamou de macaco, percebi que ele era neurótico. Ele queria de topdo jeito tentar que me sentisse pior que ele. Ele não sabia que eu já estava vaciando contra este tipo aí...

A1, participante do projeto ICA, 2023/2024

A questão aqui não é isolada. Almeida (2019) define racismo estrutural como uma noção que transcende as manifestações individuais do preconceito racial e se expande para as estruturas sociais, que perpetuam a desigualdade racial de maneira sistemática. Para ele, o racismo estrutural não se restringe a atitudes individuais, pois está entrelaçado nas instituições, práticas e políticas de uma sociedade. Ele destaca como as estruturas sociais, econômicas e políticas são moldadas por padrões históricos de

discriminação racial, criando desigualdades profundas e persistentes, presentes em grandes e pequenos gestos:

A dona lá do RH só excluiu as pessoas negras. Era nítido. Tipo assim: ela dispensou 30 das cinquenta e poucas pessoas que estavam lá. As pretas já saíram de cara. Papo reto! Todo mundo ficou de cara.

P1, participante do projeto ICA, 2023/2024

O depoimento de P1 dialoga com Almeida (2019), que argumenta que o racismo estrutural opera de maneira muitas vezes invisível, influenciando a distribuição de recursos, oportunidades e o acesso a serviços públicos. Questão também trazida em diversos exemplos, como o descrito abaixo:

Porque assim, a minha família nunca falou sobre negritude, sobre racismo, sabe? Minha mãe é clara, não é branca mas ela é clara, meu pai é negro, minha avó é negra, minha irmã é negra. Então assim, eu não sei por que, não sei se meus pais não tiveram isso, então não conseguiam passar pra gente, mas foi um assunto que assim, nunca foi falado na minha casa e isso pra mim, eu acho que foi muito ruim porque assim, eu me lembro que quando eu era menor, eu sempre ficava injuriado com a porta de giratórias dos bancos. Toda vez que ele entrava, minha mãe passava, as pessoas passavam e quando eu ficava atrás, passava a porta prendida. Porque essa porta giratória não é de agora não. É antiga, tem tempinho, né? Dos anos 90 para cá, já tinha a porta giratória. E eu não entendia, na época, eu ficava indignado, aí eu batia. Porque assim, eu sou muito calminho, as meninas sabem. Eu sou calminho, mas pisa no meu calo que eu rodo a baiana.

C1, participante do projeto ICA, 2023/2024

Questões como o acesso à educação, oportunidades de emprego, moradia e justiça são analisadas através dessa lente, revelando como as pessoas e territórios racializados enfrentam obstáculos sistêmicos que perpetuam a desigualdade.

Ao destacar o racismo como uma questão estrutural, Almeida (2019) chama atenção para a necessidade de abordagens amplas e políticas que não apenas enfrentem os sintomas visíveis, mas também atuem na

transformação das bases estruturais que sustentam a discriminação racial. Ele afirma que o racismo “é, na verdade, um dos produtos mais bem acabados da história moderna e exigiu uma sofisticada e complexa construção filosófica” (Almeida, 2019, p.18). A construção do racismo, à qual se refere, exige a combinação de diferentes estruturas para conformar um modelo mental, social, político e econômico que seja efetivo na tarefa de desumanizar, oprimir e matar:

O que queremos enfatizar do ponto de vista teórico é que o racismo, como processo histórico e político, cria as condições sociais para que, direta ou indiretamente, grupos racialmente identificados sejam discriminados de forma sistemática (Almeida, 2019, p. 34).

Ele sustenta que há três concepções de racismo: a individualista, constituída na relação entre racismo e subjetividade; a institucional, dada na relação entre racismo e Estado; e a estrutural, presente na relação entre racismo e economia:

Ao contrário de grande parte da literatura sobre o tema que utiliza os termos indistintamente, diferenciamos o racismo institucional do racismo estrutural. **Não são a mesma coisa e descrevem fenômenos distintos.** A fim de que conceitos tenham alguma relevância científica e, conseqüentemente, possam servir como meios para que aspectos importantes da realidade concreta possam ser desvendados, é necessário que sejam tratados com o devido rigor. Nesse sentido, deve se considerar que na sociologia os conceitos de instituição e estrutura são centrais e descrevem diferentes fenômenos sociológicos. Assim, os adjetivos institucional e estrutural não são meramente alegóricos, mas representam dimensões específicas do racismo, com significativos impactos analíticos e políticos (Almeida, 2019, p. 24-25 – grifo meu).

A concepção institucional tem relação com o poder do Estado. Essa concepção demonstra como as instituições moldam o comportamento humano e como grupos dominantes utilizam mecanismos institucionais para impor seus interesses políticos e econômicos, muitas vezes discriminando com base na raça.

Almeida destaca a importância das regras e padrões institucionais na manutenção do poder de grupos dominantes e menciona que conflitos e antagonismos dentro das instituições podem levar a mudanças, como políticas de ação afirmativa. Nesse sentido, o racismo está intrinsecamente ligado a projetos políticos e condições socioeconômicas específicas, às quais as instituições precisam se adaptar, ajustando suas dinâmicas sociais e conflitos para se manterem estáveis. Essa dinâmica detona para a presença do racismo nas instituições e em todos os níveis de poder ou áreas da sociedade e do Estado:

Todo mundo no posto vê que a gente era tratada de forma diferente pela enfermeira lá. Era muito óbvio que ela não agia do mesmo jeito com a gente que é preto e com pessoas claras.

M1, participante do projeto ICA, 2023/2024

Almeida (2019) ainda destaca a questão da afetação à subjetividade, marca incontestável do racismo e sem a qual ele não se estabelece. C1 concorda ao descrever de forma ampla a experiência racial que percebe no Brasil:

Sou negro na Zona Norte [do Rio de Janeiro], e ser negro na Baixada, como os meninos estavam falando, acho que é muito opressor. É algo que pra mim passou de branco negro é, sabe? No Brasil eu acho que é assim, se você não é branco, você vai ser vítima de discriminação, vai ser vítima de racismo.

C1, participante do projeto ICA, 2023/2024

O livro *Black Power: Politics of Liberation in America*, escrito por Charles Hamilton e Kwame Ture, foi inovador ao introduzir o conceito de racismo institucional, que rompe com a ideia de que o racismo está restrito a ações individuais (Hamilton e Ture, 1992). Os autores definem o racismo como a aplicação de decisões e políticas destinadas a subjugar um grupo racial, podendo ser tanto evidente quanto dissimulado. Eles estabelecem uma distinção entre o racismo individual, que envolve ações óbvias de indivíduos, e o racismo institucional, que é mais sutil e menos atribuível a indivíduos

específicos, mas igualmente prejudicial. Eles sustentam que o institucional se engendra nas instituições para perpetuar de forma discreta desigualdades, que, por sua vez, desempenham um papel fundamental na manutenção da supremacia branca, não necessariamente como resultado de uma conspiração de todos os brancos, mas devido a normas e padrões que beneficiam esse grupo.

Os autores ainda reforçam que há uma relação entre racismo institucional e colonialismo, argumentando que os negros nos Estados Unidos são tratados como sujeitos coloniais em relação à sociedade branca, um padrão que se repete em quase todos os lugares, como no Brasil.

A noção de racismo institucional representa um avanço significativo no estudo das relações raciais por revelar que o racismo vai além das ações individuais e por enfatizar o papel do poder nas dinâmicas raciais, não apenas de um indivíduo sobre outro, mas também de um grupo sobre outro, especialmente quando esse grupo tem controle direto ou indireto sobre instituições e recurso, e abre espaço para outras questões.

Sinto que pessoas brancas estão nos melhores lugares. Elas conseguem acesso fácil às coisas enquanto a gente se lasca. Vê aí: tu dá um rolê pelo shopping e corre o olho. Quem tá nas lojas, especialmente as chiques e quem tá limpando? Ou! papo reto! Nem precisa cansar pra ver isso.

L1, participante do projeto ICA, 2023/2024

Saberes textualizados e da experiência comprovam que essa abordagem dá sustentação para uma perspectiva política e social e repercute sobre o aspecto econômico porque está intrinsecamente ligado à ordem social que busca manter. Isso significa que as instituições reproduzem as condições para sua existência – questões que reverberam seus efeitos sobre o corpo.

Nessa esteira, as instituições replicam as normas e padrões racistas presentes na sociedade. A presença de pessoas de grupos raciais minoritários em posições de poder é essencial, mas não é suficiente para eliminar o racismo institucional. A ação dessas pessoas ainda é orientada pelos princípios estruturais da sociedade, incluindo questões políticas, econômicas e jurídicas. Além disso, a liderança de pessoas negras em posições de poder pode ser insuficiente quando essas posições não têm influência real sobre questões estruturais. É nesse sentido que avança para todos os aspectos da sociedade, repercutindo seus objetivos excludentes.

Há muitas camadas da dialética racial, construtos que perpassam diferentes dimensões e criam atravessamentos como o da concepção institucional para a concepção estrutural, conforme Lélia Gonzalez:

É nesse sentido que o racismo - enquanto articulação ideológica e conjunto de práticas, denota sua eficácia estrutural na medida em que remete a uma divisão racial do trabalho extremamente útil e compartilhada pelas formações socioeconômicas capitalistas e multirraciais contemporâneas. Em termos de manutenção do equilíbrio do sistema como um todo, ele é um dos critérios de maior importância na articulação dos mecanismos de recrutamento para as posições na estrutura de classes e no sistema de estratificação social. Portanto, o desenvolvimento econômico brasileiro, enquanto desigual e combinado, manteve a força de trabalho negra na condição de massa marginal, em termos de capitalismo industrial monopolista, e de exército de reserva, em termos de capitalismo industrial competitivo (satelitizado pelo setor hegemônico do monopólio). Não é casual, portanto, o fato de a força de trabalho negra permanecer confinada nos empregos de menor qualificação e pior remuneração. A sistemática discriminação sofrida no mercado remete a uma concentração desproporcional de negros nos setores agrícola, de construção civil e de prestação de serviços (Gonzalez, 2020, p. 29).

As concepções institucional e estrutural conceituada por Almeida (2019) estão fortemente presentes na obra de Lélia González e Carlos Hasenbalg, *Lugar de negro* (2022), e delineiam um campo político, social e econômico implicado pelo racismo, no qual um corpo não branco é apenas um animal

classificado pela gradação da ocorrência de melanina e características étnicas. Trata-se, nesse olhar branco, tão-somente de um primata assemelhado ao humano e não um ser dotado de direitos.

Macaca, picolé de piche, pedra de asfalto. Te chamo sim do jeito que eu quiser. Negrinha fedida. – Sempre vou me lembrar destes xingamentos na escola, e olha que tem tempo que saí de lá. É como se fosse um bicho e não gente.

G1, participante do projeto ICA, 2023/2024

Carlos Moore (2007) afirma que o racismo é a crença na superioridade de um grupo humano em relação a outros, levando à discriminação, preconceito e opressão sistemática de indivíduos pertencentes a coletivos étnicos consideradas inferiores. Ele reitera uma abordagem histórica de construção do racismo, na qual observa que a racialização se dá pelo exercício de poder de um grupo que quer comandar outro e, para tanto, reivindica uma pseudo superioridade por meio de suas características fenotípicas:

O racismo contemporâneo apareceria como o que ele realmente é: uma visão coerente e operacional do “Outro” racial, baseada em um poder total sobre este, que se manifesta por meio de uma consciência grupal historicamente construída (Moore, 2007, p. 258).

As chaves propostas por Moore (2007) são amparadas numa discussão biossociológica que pauta a história da evolução do corpo humano desde sua migração da África e problematiza a relação entre o colonialismo e a diáspora africana nas Américas, criticando a ideia de uma democracia racial e argumentando que muitas sociedades, incluindo a latino-americana, não são verdadeiramente igualitárias em termos raciais. Ele destaca as disparidades econômicas e sociais que afetam as comunidades afrodescendentes.

Para ele, a construção do racismo ganha espaço na diferenciação de aspectos como cor da pele e traços físicos (fenotípicos) em situações de conflito já desde a migração e ambientação da espécie humana e desde os

primeiros ancestrais africanos, que precisaram se adaptar a contextos, climas e locais diferentes ao longo do tempo.

Os estudos de Moore mudam radicalmente a discussão racial porque reposicionam o lugar da África e das populações de pele escura na história. Ao recolocar o debate histórico, Moore (2007) elimina a visão propositalmente construída de uma África ancestral atrasada, que ignora a complexidade de suas sociedades, diversidade de organização de suas civilizações, além de obliterar sua anterioridade como berço da humanidade. Essa questão põe em xeque as construções sobre a inferioridade do africano porque, a partir do seu debate, posiciona o ser humano como descendente da África.

Sua obra estabelece o confronto com a suposta ideia de inferioridade de negros e negras, um fenômeno que não é moderno. Moore (2007) defende a tese de que o racismo contra melanodermos, para usarmos sua expressão, é muito mais antiga que se pensa, pois há registros da negação e discriminação da cor negra muito antes do século XVI. Logo, esta questão já se apresentava antes do processo escravagista europeu e se sustentava em mitos arquetípicos de povos euroasiáticos especialmente posicionados no Oriente Médio e na Europa Mediterrânea.

José Jorge de Carvalho chama isso de racismo de longa duração, ou de racismo monumental, e problematiza a compreensão da etnicidade nesta abordagem:

Inspirados na ideia dos vários tempos das desigualdades profundas (como o são as de gênero e as étnico-raciais), podemos denominar essa teoria como racismo de longa duração, ou de racismo monumental, (...) A formulação mais erudita e mais contundente politicamente acerca da existência desse racismo fenotípico de longa duração, ou monumental, foi produzida nos anos sessenta do século passado pelo grande cientista e humanista senegalês Cheik Anta Diop. Utilizando as mais diversas fontes históricas,

arqueológicas, linguísticas e apoiando-se também em datações do carbono 14 por ele mesmo concebidas, Diop procurou demonstrar que o racismo fenotípico já estava presente há pelo menos 4 mil anos atrás, quando os primeiros códigos “civilizatórios” escritos atribuíram características morais distintas aos grupos de peles claras e aos de peles escuras. Segundo esse raciocínio, o racismo moderno se expandiu pelo planeta com tanta intensidade justamente porque se adaptou a um solo imaginário que já havia reservado um lugar de superioridade aos povos de pele clara. Todavia, mesmo reconhecendo a sólida base documental da teoria de Cheik Anta Diop, parece um pouco difícil generalizar essa posição quando sabemos que as sociedades ditas antigas ou clássicas (e que supostamente formaram o que chamamos de mundo ocidental) não eram homogêneas fenotipicamente. Consequentemente, não eram exclusivamente brancas – pelo menos, não eram brancas do modo como as sociedades ocidentais exigem ser vistas atualmente. Assim, tanto os gregos como os romanos eram povos multiculturais e multiétnicos (Carvalho, 2008, p. 2-3).

Seguindo Cheik Anta Diop, aproximo o pensamento de Carvalho ao de Moore, que postula que a racialização nesse período se deu num contexto de diversos conflitos entre povos de pele escura² e povos de pele clara. Ainda que não houvesse ainda um conceito consolidado de hierarquização valorativa na etnicidade e da cor e suas transversalidades, já havia ali o alicerce para isso.

Assim, a diferenciação da cor da pele foi introduzida como um composto social na cultura da maioria dos povos leucodérmicos, considerando-se a formatação de uma imagem pautada pela repulsa e/ou temor em relação aos povos de pele escura no continente euroasiático, especialmente presente em mitos antigos da Ásia Meridional, Oriente Médio e Europa.

Esse fenômeno, para Moore (2007), é o que explica a ubiquidade da repulsa e do medo que causa a pele preta, traduzido em muitos mitos, numa relação operada por sentidos de “escuridão”, “morte”, “luto”, “mal”, “agouro” e “sujeira”. Essas narrativas desenharam a história e constituíram imagens que

² Moore usa tanto as expressões com os sufixos dérmico ou dermo como sinônimos.

se solidificaram como ideologia. De certa forma, Moore estrutura uma historiografia da neurose fóbica e das motivações que a sustentam e alimentam.

Ele defende que interpretações da cosmologia e mitologia de povos euroasiáticos – marcadamente nas culturas mulçumana e, com intensidade, a judaico-cristã, que ampara a cultura moderna ocidental – trazem diversas teorias sustentadoras da escravatura e da violência contra povos de pele escura. Essas interpretações são pautadas exatamente em discursos convenientes convertidos em ideologia (reproduzindo a estratégia da guerra ideológica) e amparadas nas mitologias destes povos, a fim de criar uma imagem que justificasse a subjugação.

Uma terceira abordagem nos apoia na construção do entendimento sobre o conceito de racismo. Ela é formulada por Kabengele Munanga, pesquisador congolês-brasileiro que dedicou grande parte de sua carreira ao estudo das questões raciais e à promoção da igualdade racial no Brasil. O conceito de raça é central na abordagem defendida pelo professor. Ele desafia as noções tradicionais e essencialistas de raça, que historicamente foram usadas para hierarquizar e justificar discriminações. Munanga defende uma perspectiva construtivista, argumentando que a ideia de raça é uma construção social, política e histórica, e não uma categoria biológica legítima. Ele afirma que raça é uma construção história, social e cultural:

(...) [as ideias sobre raça] não são essencialmente de ordem biológica. Elas colocam em diálogo algo mais profundo que atravessa a história dos povos africanos e da diáspora tornando-se um ponto comum: O fato de terem sido na história “vítimas das piores tentativas de desumanização e de terem sido suas culturas não apenas objeto de políticas sistemáticas de destruição, mas mais do que isso, de ter sido simplesmente negada a existência destas culturas (Munanga, 2020, p. 19).

Para Munanga, raça é um conceito que emerge das relações sociais e das interações humanas. Ele destaca como as categorias raciais foram criadas e utilizadas para justificar a exploração, escravização e opressão ao longo da história. Munanga enfatiza a importância de compreender como o operador raça molda as experiências individuais e coletivas. A seu ver, a ideia de raça precisa ser desnaturalizada para combater o racismo estrutural.

Para ser racista, coloca-se como postulado fundamental a crença na existência de “raças” hierarquizadas dentro da espécie humana (...) Ou seja, se cientificamente a realidade da raça é contestada, política e ideologicamente esse conceito é muito significativo, pois funciona como uma categoria de dominação e exclusão nas sociedades multirraciais contemporâneas observáveis (Munanga, 2020, p. 15).

Além disso, Munanga aborda a complexidade da identidade racial, destacando a diversidade dentro dos grupos racializados e a influência de fatores históricos e culturais na construção da identidade. Sua abordagem crítica busca dismantlar estereótipos e promover uma compreensão mais ampla e inclusiva das questões identitárias afrodiáspóricas, sem romantizá-las.

Nas bases populares negras sem vínculos com as comunidades religiosas de matriz africana, a consciência histórica e, conseqüentemente, a identidade se diluiriam nas questões de sobrevivência que toma o passo sobre o resto e pode desembocar num outro tipo de identidade: a da consciência do oprimido economicamente e discriminado racialmente. Na militância negra há uma tomada de consciência aguda da perda da história e, conseqüentemente, a busca simbólica de uma África idealizada (...) também haver manipulação da consciência identitária por uma ideologia dominante quando considera a busca da identidade como um desejo separatista. Essa manipulação pode tomar a direção de uma folclorização pigmentada despojada de reivindicação política (Munanga, 2020, p. 13).

Para Munanga (2019), raça transforma a classificação, operação cognitiva de compreensão da diferença, em desigualdade. Penso que essa afirmativa nos

permite refletir que o conceito de raça, ao sintetizar³ o corpo, visa a reduzir toda a complexidade inerente ao ser humano, convertendo-a em um objeto simplório que pode ser examinado e hierarquizado de acordo com algum interesse.

Apesar de tratar a questão numa chave diferente da de Moore (2007), percebo que a ideia de raça em Munanga se configura com uma estratégia usada como vantagem competitiva na disputa por espaço e/ou recursos num ambiente de escassez como propõe Moore. Das grandes disputas ao micropoder, essa tensão pode ser observada no cotidiano de pessoas negras, como demonstra G1 neste depoimento:

Ou, a gente via que o pretinho era melhor lá, mas ele era muito escuro e tipo, tinha mais dificuldade para chegar nos ensaios porque trampava no sacolão no domingo de manhã. A gente sabe que é o dia mais movimentado né? Escolheram outro cara para a bateria no domingo à noite. Fessor, tipo, domingo é o maior culto. Como que pode isso? No fundo a gente sabia que o lance não era o ensaio! Daí a frente do Ministério do Louvor ficou toda branca. E eu só notei isso agora.

G1, participante do projeto ICA, 2023/2024

Logo, raça é uma construção social, política e econômica que fomenta uma guerra ideológica e cultural com a tentativa de se destituir o inimigo de sua humanidade a fim de a) inferiorizá-lo e combatê-lo; e b) construir uma oposição xenofóbica como forma de resistência a uma possível miscigenação com povos adversários, usando a desumanização e suas ferramentas.

³ Mais à frente, discutiremos a ideia de saberes sintéticos e orgânicos, a partir de Antônio Bispo dos Santos.

3.2 Elementos da questão racial

A busca pela superação do racismo no Brasil se entrelaça com a luta pela abolição da escravatura, pelos direitos sociais e contra o genocídio da população afrodiáspórica e indígena, oprimidas historicamente.

Essa batalha se iniciou com a instauração do regime de escravização implementado pelos invasores europeus na África e nas terras por eles chamadas de Américas, que viram nas navegações pelo Atlântico e, neste, no tráfico de pessoas originárias da África, o lócus de formação de rotas comerciais que garantiu a principal vantagem competitiva para a acumulação primitiva de capital (Nunes Amoroso, 2020).

3.2.1 Do sequestro ao levante: o nascimento do afrodiáspórico

Na história, poucos fenômenos globais rivalizam em complexidade e importância com a diáspora africana, um evento de dimensões gigantescas e aterrorizantes que se estendeu ao longo de séculos. Ela representa a dispersão forçada da população africana por todo o mundo, mas principalmente para as Américas, por meio do comércio transatlântico de pessoas escravizadas. Esse processo transformou e moldou as sociedades e culturas, deixando um legado profundo e multifacetado que ressoa no mundo contemporâneo.

A diáspora africana abarca inúmeras dimensões. Ela é caracterizada por sua relação intrincada com a escravização, o comércio de corpos escravizados, a resistência, as lutas por igualdade e justiça e uma profunda influência em diversos contextos culturais pelo mundo. Ao longo de séculos de trajetória, a diáspora africana não apenas moldou as imagens das comunidades dispersas, mas também contribuiu para as sociedades de acolhimento, em áreas que vão desde a música até a política.

Além disso, por sua vasta abrangência, reforçou movimentos políticos internacionais. Mais do que um capítulo da história, a dispersão desses povos é uma narrativa viva e implicada sobre o corpo daqueles e daquelas que descendem das pessoas que de lá vieram.

Eu sou preta, minha mãe é preta e minha avó é preta. Antes da minha avó, na família da minha mãe, nunca houve mistura até onde agente sabe né? Todo mundo é preto.

E1, participante do projeto ICA, 2023/2024

Aqui só tem negão! já diria o Léo Santana, né? Mas é, gente, a cidade é majoritariamente preta. Bel[ford Roxo] é preta. E é interessante isso que você diz... Na minha família também é assim: até meu avô, pai da minha mãe, todos na nossa família desse lado, eram pretos. A gente sabe que há alguns anos a turma falava até uma língua de senzala e espessões que penso serem msituras de idiomas africanos modificados aqui.

Frederico, pesquisador, compartilhando num Encontro.

A diáspora tem suas origens na escravização dos povos originários de vários lugares da África, a maior migração forçada da história, parte do processo imperialista das nações europeias que – devo lembrar – empreenderam (e empreendem!) sobre esses povos e sobre os povos indígenas o maior ato de violação de direitos humanos já visto.

O capítulo da escravização, tortura, genocídio, epistemicídio e cosmicídio é bastante debatido em diversos trabalhos e não me aterei ao aprofundamento dessa discussão. Entretanto, é preciso salientar que só houve um tratado global sobre o tema no século XX: a convenção sobre a escravatura, assinada em Genebra em 25 de setembro de 1926 e emendada pelo Protocolo aberto à assinatura na sede das Nações Unidas, em Nova York, a 7 de dezembro de 1953. Houve ainda uma Convenção Suplementar sobre a Abolição da escravatura e do Tráfico de escravizados e das Instituições e Práticas Análogas à Escravatura, adotada em Genebra a 7 de setembro de 1956, ratificadas no Brasil em 1966. A Convenção define “que escravidão é o estado

ou condição de um indivíduo sobre o qual se exercem, total ou parcialmente, os atributos do direito de propriedade” (Brasil, 1966, s/p).

A escravização de corpos africanos negros foi um sistema econômico, político e jurídico que perdurou por quase quatrocentos anos, entre os séculos XVI e XIX, durante os quais se estima que milhões de africanos foram sequestrados, escravizados e transportados para as Américas, sobretudo para as plantações de açúcar, tabaco, algodão e outras culturas agrícolas e para as minas gerais. Rossi (2018), que sistematizou informações do SlaveVoyages.org⁴, estima que navios portugueses e brasileiros fizeram mais de 9 mil viagens com africanos escravizados em mais de 90 portos na costa africanas, somando mais de 4,9 milhões de vidas – considerando-se apenas as viagens registradas.

A justificativa econômica do uso do trabalho escravizado se pautou nas crescentes demandas por mão de obra nas colônias europeias nas terras que chamaram de Américas. Os europeus, buscando maximizar a produção agrícola e mineral, produziram um espalhamento da presença negra pelos territórios que roubaram.

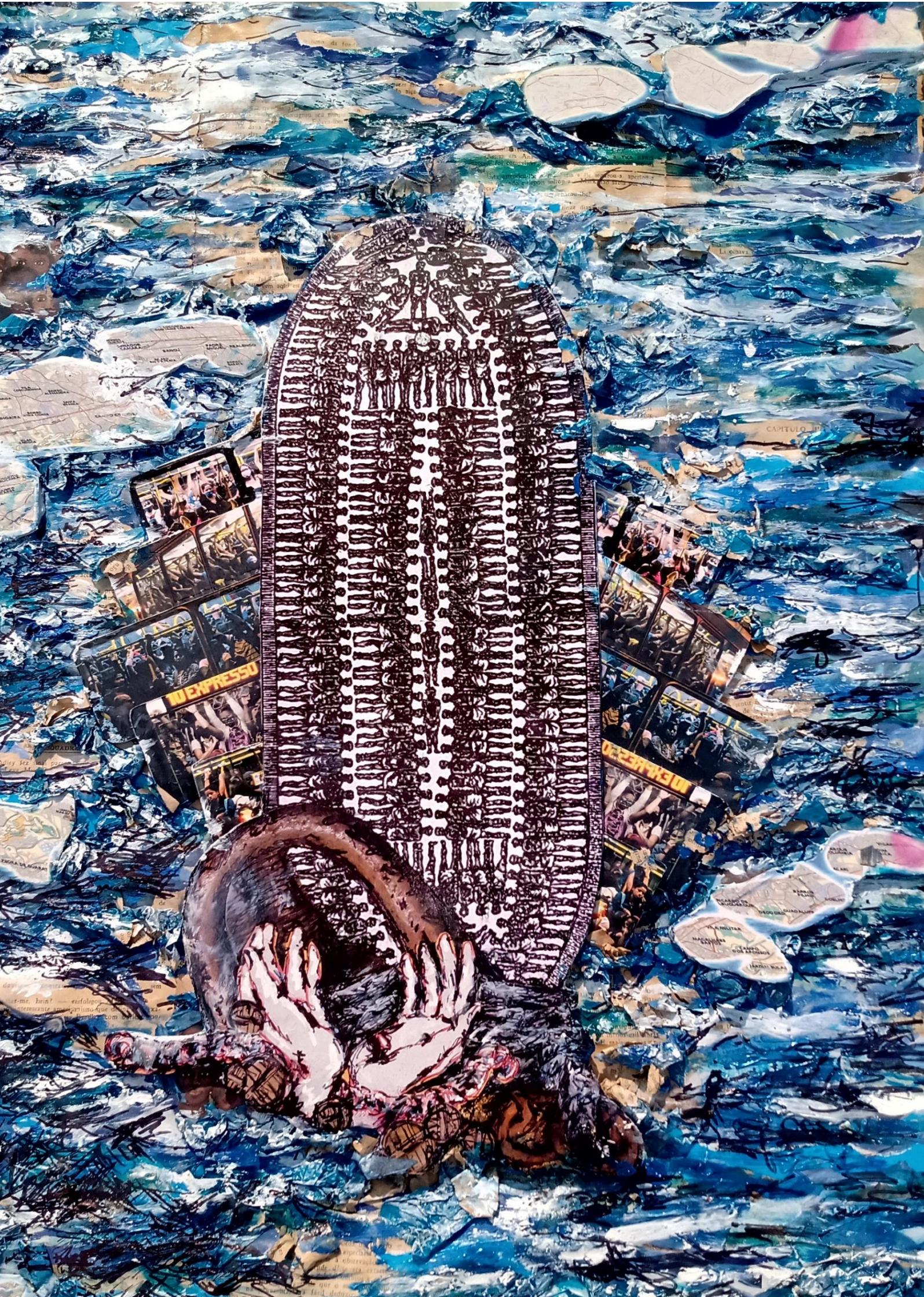
Dessa forma, a escravização de africanas e africanos em fluxos transatlânticos deu origem a um extenso comércio de seres humanos escravizados, conhecido como o comércio triangular ou Atlântico Negro. Navios europeus navegavam para a África, trocavam bens como armas, tecidos e bebidas alcoólicas por pessoas escravizadas, transportavam humanos encarcerados através do Oceano Atlântico em condições

⁴ O *The Trans-Atlantic Slave Trade Database* é um esforço internacional de catalogação de dados sobre o tráfico de escravos elaborado numa parceria liderada por universidades do norte global.

desumanas e, por fim, trocavam por produtos como açúcar, café, tabaco e rum nas colônias americanas.

Assim, o Atlântico Negro, com suas dinâmicas, estabeleceu essa travessia como locus de degrado, dor e violação de direitos sem precedentes. Porém, há outra face desse processo que precisa ser considerada, pois tem relação com a reelaboração da nossa jornada de luta e resistência. Em contrapartida à ocorrência lastimável do sequestro dos povos africanos pelos países europeus, terrivelmente utilizado para o trabalho forçado e tortura secular nas colônias europeias, as travessias dos navios negreiros e encontros de pessoas escravizadas de diferentes culturas se constituíram como experiências de sobrevivência, resistência e reexistência. Nessas experiências se deu a construção de pontos em comum e culturas compartilhadas, mediante reelaboração dessas pessoas a partir de suas vivências e corpos (Gilroy, 2001; Glissant, 2021; Hartman, 2021)

As condições a bordo dos navios negreiros eram horrendas, com os escravizados frequentemente amontoados em espaços apertados, insalubres e sujos. Muitos morreram durante a travessia, vítimas de doenças, maus-tratos e superlotação. Gonçalves (2006) e Gomes (2019) fornecem uma perspectiva contundente sobre as condições desumanas que os africanos enfrentaram nessa jornada. As cenas descritas nos evocam os horrores desse processo. As clássicas imagens do esquema do “negreiro veloz”, de Robert Walsh, e “Negros no porão”, de Rugendas, demonstram-nos como eram as terríveis travessias e, apesar de serem imagens absolutamente chocantes, são tais quais os atos de violência descritos por Gomes e Gonçalves. Na obra *Expresso Transatlântico, salve-se quem puder*, Luiz Gustavo Nostalgia, constrói essa cena com uma colagem analógica de 2021 (disposta na próxima página) na qual rasura obras como essas e expressa a realidade do tráfico negreiro e do ambiente que forçou o encontro e a construção de meios de sobreviver e resistir naquelas condições.



Há, aqui, uma conversa com Antônio Bispo dos Santos (citado por Dorneles, 2021), que explica que, após a travessia, o encontro de corpos em diáspora e corpos originários proporcionou a recombinação das diversas cosmologias politeístas da África e que se reeditaram lá e continuam se reeditando aqui. Essa reedição tem ocorrido seja biologicamente, quando gera um descendente fruto da união com um indígena, seja culturalmente, como no encontro dos diversos povos africanos escravizados e nas formas de reinscrição insurgente das tantas culturas e religiosidades de matrizes africanas presentes no grande cárcere que é as Américas. A esse processo de “se ajuntar, mas não se misturar”, Antônio Bispo dos Santos (2015) chama confluência e trata-se da:

lei que rege a relação de convivência entres os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual. Por assim ser, a confluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento plurista dos povos politeístas (Santos, 2015, p. 89).

Percebo que esse processo conjugou e rearticulou concepções ancestrais. É óbvio que não postulo, nem justifico aqui, nenhum aspecto positivo da escravização dos meus ancestrais e da barbárie histórica. Ao contrário. Ela é um mecanismo empreendido pela branquitude enquanto projeto histórico forjado para manter privilégios.

Ademais, ao reivindicar a posição demonstrada por Bispo, levo-a ao lugar de movimento de sobrevivência e resistência, forjado nos navios negreiros, que se instituiu como sementes da luta ancestral desde a escravização de africanos, mesmo antes de entendermos o que ser africano significava. Reconhecer a dimensão dessa reelaboração exige reivindicar um lugar diferente do normalizado em certas narrativas colonizantes: não assistimos passivos ao degredo, sequestro e morte. Antes, aliamos-nos a outros corpos em diáspora e aos donos dessas terras, os povos originários, mesmo com nossas diferenças.

Em outra chave, reflito que, com as diásporas, os mundos circulam. Vale, aqui, pensar na proposta por Mbembe (2015) em *Afropolitanismo*. Nesse trabalho, ele defende que a África não pode ser considerada sem se pensar os movimentos de arranjo e rearranjo da conformação histórica, cultural e social de diversos povos no território. Também não se pode fazer isso em relação aos povos sequestrados de lá e levados à força para as outras partes do mundo. As reelaborações que reflito aqui não são movimentos simplistas. São, ao contrário, articulações inconformadas e insubmissas.

É preciso compreender a diáspora africana dentro de uma poética da relação (Glissant, 2021), na qual são as liberdades relacionais – e não a dualidade e redução – o caminho para compreensão da realidade. Assim, as (re)elaborações dos povos africanos em diáspora implica uma (re)elaboração de África que perpassa pelo trauma do degredo do território ancestral e pela potência criativa das resistências.

A dimensão econômica sempre foi a principal questão na escravização e, para garantir a vantagem nesse campo, os fatores de produção deveriam estar bem ajustados. Assim, trabalho forçado, terra e capital deveriam ser empregados visando a maior economicidade possível para aumentar a lucratividade. Logo, invadir, sequestrar, matar e escravizar se tornou um negócio fundamental para o modelo econômico nas colônias. O contexto que resultou na diáspora africana tem sua razão principal na conformação do capitalismo, engendrado com a ética cristã. Mas é elementar que nada foi dito, narrativizado, escrito ou proposto dessa maneira. A escravização criou imagens para a justificação moral inscritas na ordem filosófica, jurídica e institucional criada na Europa moderna. A isso, vários pensadores e pensadoras latino-americanos têm chamado de Eurocentrismo (Dussel, 2005; Lander, 2005; Cornonil, 2005).

O trabalho escravizado garantiu a maximização da produção a custo baixo e uma política de hiper expropriação do valor do trabalho enquanto condição para o acúmulo de capital, a base da riqueza das classes abastadas do Brasil e do mundo. Toda a riqueza do mundo moderno, todo o desenvolvimento europeu e estadunidense, bem como o capitalismo contemporâneo são baseados nisso.

O reconhecimento da importância desse processo remonta ao Brasil colônia. A hiper exploração desse modelo de produção, que demanda corpos escravizados, recursos naturais e energia fez com que padre Antônio Vieira dissesse, ainda no século XVI, que “sem negros não há Pernambuco” (Brasil, 1988, p. 9). Antonil, também no século XVI, afirmava que “os escravos são as mãos e os pés do senhor de engenho, porque sem eles no Brasil não é possível fazer, conservar e aumentar a fazenda, nem ter engenho corrente” (Antonil, 2011, p. 106). Os registros da centralidade do trabalho escravizado na construção da empresa colonial – empreendimento instituído sobre os ombros de nossos ancestrais africanos e seus descendentes – demonstram que o objetivo da dominação sempre foi a exploração máxima do corpo, de seus saberes e do território. Assim, seus recursos que foram invadidos e espoliados em tudo o que pudessem produzir. Trata-se, como nos lembra Denise Ferreira da Silva, das arquiteturas coloniais, historicamente construídas, que operam no presente global, cujo “intuito é reclamar, demandar a restauração do valor total expropriado das terras do nativo e do corpo do escravo” (Silva, 2017, p. 87).

Nesse contexto, com o périplo africano, os portugueses buscaram reduzir os custos de aquisição e produtos, antes fornecidos por potências mediterrâneas e os estimulou a invadir, pilhar e destruir Estados (Silva, 2008) que não tinham o mesmo desenvolvimento bélico na costa da África, ao mesmo tempo em que estabeleciam entrepostos comerciais avançados para

circundar o continente, a fim de acessar os produtores diretamente, sem atravessadores ou pedágios.

Tanto na África quanto na chamada América seria necessário um enorme contingente de trabalhadores e trabalhadoras para a produção. É no contexto dessa demanda que encontraram no sequestro e venda de seres humanos do continente africano e de seus descendentes o produto mais interessante e lucrativo da sua indústria. Muito mais lucrativo que qualquer especiaria que outrora venderam, o corpo negro seria o elemento que garantiria a força de trabalho necessária para que a máquina colonial funcionasse (Cândido, 2013).

A gente foi lá no Valongo e lá nos [Museu dos] Pretos Novos e viu aquilo. Esse povo sempre viu a gente como coisa, um produto que eles poderiam usar e abusar. É triste porque a gente era tipo cavalo, mula, sei lá! Vendido para trabalhar e enriquecer eles tudo.

A1, participante do projeto ICA, 2023/2024

Assim, ao usar a expressão afrodiáspórico, refiro-me às pessoas, seus descendentes, marcas culturais, étnicas, religiosas, cosmopolíticas e civilizatórias construídas com o sequestro e espalhamento forçado de pessoas africanas pelo mundo com a escravização promovida pelos europeus nos seus empreendimentos coloniais. Nestes, seres humanos foram tornados insumo abjeto e fator fundamental para o sistema produtivo colonial: o trabalho forçado e escravizado, dado e justificado numa base estética diferenciada pelo tom da pele. Quanto mais distante do branco caucasiano, mais o corpo poderia ser violentado e explorado (Carvalho, 2008). Optei pela expressão afrodiáspórico para me referir aos contextos originados dessa dinâmica.

A noção trazida pela expressão afrodiáspórico carrega uma comunhão de sentidos, vivência, práticas, formas, performances, vidas, espíritos e corpos,

que se deu por povos diferentes, com suas culturas e conflitos que, em relação, identificaram-se mutuamente forçados pela necessidade da sobrevivência e resistência. É também um gesto insurgente que se estabeleceu pela relação entre as diferentes culturas originárias da África e dos povos originários, recombinao e constituindo em confluência a negridade.

Assim, posso diferenciar e justificar o uso da expressão afrodiáspóricas, que não é o mesmo que afrodescendentes. Enquanto o termo afrodescendente se refere àqueles que possuem ascendência africana, indicando um vínculo genealógico e biológico com povos do continente africano (que podem ser pessoas não racializadas, inclusive), o termo afrodiáspórico ultrapassa essa dimensão estritamente genealógica para abarcar um pertencimento cultural, histórico e político forjado na diáspora e reivindica a agência de uma imagem que remete a identificação com a África.

A noção agenciada na expressão “afrodiáspórico” não se restringe apenas à herança de sangue, mas enfatiza também as experiências compartilhadas de resistência, reinvenção e produção de novas formas de existir e se expressar, marcadas pelo deslocamento, pelo encontro de culturas e pela criação de redes de solidariedade entre povos negros e outros grupos subalternizados, como os povos indígenas. Dessa maneira, ser afrodiáspórico estende-se para além de uma condição herdada e forja-se num campo de atuação, um espaço de construção coletiva, insurgência e reexistência alicerçado na negridade.

Enquanto o termo afrodescendente pode ser entendido dentro de uma lógica de identidade ligada à descendência africana, afrodiáspórico ressalta o fluxo contínuo de trocas, ressignificações e reelaborações que ocorreram ao longo da diáspora africana, na interseção com outras culturas e realidades coloniais. Dessa forma, implica a relação imagética da negridade combinada

com a complexa tessitura cultural, política e estética da diáspora, em suas múltiplas possibilidades de ser e existir.

3.2.2 Refletindo sobre a negridade

A complexidade do processo escravagista moderno, que inaugurou um novo tipo de escravização justificada na cor – e, com este, outro “produto” –, demandou uma engenhosa tática de diferenciação que permitisse seu controle. Assim, o empreendimento colonial foi possível graças a atos simbólicos e concretos de dominação que tiveram como seus marcadores fundamentais a anulação da possibilidade de atribuir valor a qualquer traço afrodiáspórico. Criaram, assim, “uma categoria da diferença (...) um significante da violência que, ao ser mobilizado com sucesso, justifica o que seria, do contrário, inaceitável, como o assassinato de pessoas negras por meio da violência” (Silva, 2019, p. 145).

A diferença descrita por Denise Ferreira da Silva é o fator chave na definição de atributos afrodiáspóricos que caracteriza e está dada em outra noção da autora: a negridade. Ela assume que há uma “capacidade dual da negridade, como categoria e referente, através de experimentos de pensamento” (Silva, 2019, p. 47). Assim, compreendo aqui, que enquanto categoria, a negridade é o conjunto dado pela soma dos elementos únicos de nossas características materiais, estejam no plano cultural ou físico, sejam simbólicas ou concretas, étnicas e identitárias ou econômicas.

A autora afirma que a negridade é uma “figura de valor e excesso” (Silva, 2019, p. 66) que possui a capacidade de libertar a imaginação das amarras do sujeito e de suas formas, representando um primeiro passo para um pensamento que abarca, de maneira simultânea e integral, tanto a virtualidade quanto a realidade (Silva, 2019, p. 47). Diferentemente de uma imagem fixa ou de um conjunto de características essencialistas, a

negritude é mobilizada como um índice de expropriação contínua, expondo como a capacidade produtiva das populações negras foi historicamente apropriada sem cessar. Além disso, Silva sugere que a negritude carrega um poder disruptivo, uma forma de matéria que escapa à ordem da significação e desestabiliza as estruturas de valor na economia e na ética. A ideia não é sinônima de negritude e negrura.

A noção de negritude surgiu no início do século XX com Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor e Léon-Gontran Damas. O movimento construído por estes pensadores buscava afirmar uma identidade negra positiva em contraposição ao racismo e à desvalorização das culturas africanas. No Brasil, ao analisar criticamente a noção de negritude, Munanga (2020) adaptou a noção às realidades afro-brasileiras e também propôs revisões conceituais (Munanga, 2019). Para ele, a negritude é um conceito de resistência que surge como resposta à colonização e ao racismo, valorizando a identidade e cultura negra. Ele define a negritude como “uma reação racial negra a uma agressão racial branca” (Munanga, 2020, p. 8), cuja potência reside na emancipação de sua própria imagem.

A partir dessa perspectiva, a negritude se estabelece como um projeto de resgate histórico e reafirmação cultural, permitindo que indivíduos negros reconstruam sua imagem em um contexto de resistência e luta por direitos. Apesar de reconhecer a importância da negritude, Munanga (2019) também aponta suas limitações. Ele observa que, em certos momentos, o conceito pode ser interpretado de maneira essencialista, criando uma identidade fixa e homogênea para os negros. Essa visão pode ignorar a diversidade interna das experiências negras e reproduzir estereótipos, ainda que em uma tentativa de valorização cultural.

Fanon (2008) criticou a negritude, argumentando que ela poderia reforçar uma oposição binária entre negros e brancos sem transcender as hierarquias

raciais. Ele cita ainda a “negrura”, que sinaliza tanto características físicas quanto marcadores sociais, psicológicos e culturais. Fanon (2008, 2014) argumenta que a identidade negra foi moldada historicamente pela opressão colonial. Ele aproxima na crítica as expressões negrura e negritude, tornando-as em certa medida, a meu ver, expressões análogas. Em Fanon, o negro, no sistema colonial, não tem o direito de ser um sujeito autônomo, mas é reduzido a uma "coisa" no imaginário do branco. Assim, a negrura não é algo que o negro escolhe para si, mas uma imposição social. A reação a essa imposição se constitui, politicamente, a partir da valorização dessa imagem da negritude. Mbembe (2014), na mesma linha, reflete sobre a negritude ao discutir a “razão negra” e postula a necessidade de superação das dicotomias da negritude clássica e a propositura de novos paradigmas para as epistemologias africanas e afrodiaspóricas.

A negridade traz um ferramental epistemológico que, a meu ver, responde a essas críticas. Ela vem emergindo a partir do trabalho de Denise Ferreira da Silva como por transcender limitações históricas e conceituais da negritude e negrura. A negridade não é um estado fixo, mas, sim, um modo espiralar de pensar que articula experiências de resistência e criação em contextos marcados pela racialização. Diferentemente da negritude, que enfatiza a valorização identitária, a negridade põe os mundos em circulação (Mbembe 2015, 2019) e, nesse sentido, compreendo que essa noção se inscreve em um contexto global, em que as experiências negras são constantemente ressignificadas a partir de suas relações com o poder e a marginalização, com a resistência e com o combate ao racismo. Assim, a negridade não se reduz a uma estética ou a um modo de ser, pois extrapola para outras dimensões da experiência humana e desafia as estruturas da colonialidade contemporânea. Logo, propõe uma perspectiva mais fluida e dinâmica da existência e experiência negra. Penso que a negridade deve ser compreendida como uma experiência que desafia a essencialização e/ou

homogeneização das imagens e subjetividades negras, permitindo múltiplas formas de expressão.

A negridade carrega uma dimensão política que não se limita à afirmação racial, uma vez que questiona os próprios fundamentos da colonialidade e da opressão ao confrontar a instituição de um padrão de relações de poder, mediadas por estéticas embranquecidas e hierarquias raciais, que permanece enraizado em todas as tramas do tecido social e esferas de debate público.

Por um lado, a dialética racial (Silva, 2019) operou e opera fortemente sobre o pensamento, sobre a produção de imagens e com a anulação da subjetividade da experiência negra, construindo um discurso de negação de nossa humanidade, de nossa cultura, religião e formas de organização social, além do apagamento da memória. Por outro lado, a negridade sustenta a possibilidade de geração e existência de imagens afrodiaspóricas, ou seja, a constituição de outros contradiscursos.

3.2.3 Considerações sobre o pós, o anti e o contracolonialismo

Ao elencar essa questão é possível, já desde o início deste trabalho, a promoção de uma reflexão crítica sobre as relações raciais no Brasil porque o legado desse processo permanece ainda hoje manifesto, no dia a dia, nas cenas de morte e anulação de corpos negros. Tais medidas são mediadas, mantidas e nutridas por políticas públicas de encarceramento, violência policial, exclusão de sistemas produtivos, educacionais, de saúde, precarização das condições de sobrevivência, dentre outras formas de anulação do corpo, da identidade e da subjetividade.

Entretanto, essa questão não é naturalizada e é questionada por diversas correntes de pensamento. Esta pesquisa tece diálogos, sobretudo, com

autorias pós-coloniais, decoloniais, anticoloniais e contracoloniais, compreendendo que, na sobreposição das camadas dos seus respectivos pensamentos, encontram-se os elementos para o debate que proponho. Assim, preliminarmente, cabe assinalar algumas questões.

O pós-colonialismo analisa os efeitos deixados pelo colonialismo e suas repercussões construídas nos países colonizados e nos próprios colonizadores. Cabe assinalar que decolonialidade não é sinônimo de pós-colonialismo. Apesar de compartilharem a crítica ao colonialismo, este se apoia em autores com experimentações e experiências no mundo europeu, sobretudo no universo das culturas francesa e inglesa. Já a decolonialidade se dá a partir de experiências periféricas, sobretudo de África, América Latina e Ásia. O pós-colonialismo, como campo de estudo, oferece uma lente crítica para compreender as complexas relações entre colonizadores e colonizados, assim como as implicações contínuas do colonialismo nas sociedades contemporâneas. Os autores e autoras discutidos fornecem noções valiosas sobre as dinâmicas de poder, a representação cultural e os desafios enfrentados pelos povos colonizados, contribuindo para uma compreensão mais profunda.

A decolonialidade, por sua vez, é uma abordagem crítica que tem trazido esses processos de longa duração histórica ao cerne da explicação acerca das diferenças entre os hemisférios Sul e Norte – também nomeados de Sul e Norte Globais – e a do grupo Modernidade/Colonialidade. Tal abordagem enfatiza o peso de uma herança racializada e transmutada em diversas relações sociais, muitas naturalizadas no cotidiano e que visam a manter o funcionamento e a hegemonia do sistema colonial, tal qual fora projetado e operado desde o século XVI.

A mentalidade advinda desse binômio, propositalmente, enfatiza a diferença epistêmica, transformando-a numa estrutura ordenada e classificada, que

separa o que é ou não legítimo. Essa dicotomia constitui, a meu ver, um meio de obliterar os aspectos culturais, civilizatórios e humanísticos dos povos submetidos à sua violência (tanto os que já estavam nas terras invadidas no Continente Africano quanto os que foram dizimados no “novo mundo” e em outras partes do globo que invadiram). Os colonizadores lançaram as bases para justificação dos seus atos por meio da imposição de sua religião, sistema de crenças, de organização e vida, que influenciou e influencia os aspectos sociais, políticos e econômicos e instrumentalizou, na contemporaneidade, os meios de controle total do saber e da subjetividade, possibilitando que tudo o que existe possa ser convertido em produtos comercializáveis no mercado. Essa dinâmica determinou uma ordem de coisas e possibilitou a fundação da modernidade. Sobre isso, Silva (2017) nos lembra que o pensamento moderno é ancorado na racionalidade iluminista e na estruturação do que essa sociedade convencionou chamar de ciência e conhecimento legítimo.

Assim, o mundo na contemporaneidade e, especialmente, a sociedade brasileira são formados e impactados pelas consequências desse empreendimento colonial europeu, que garantiu, por meio do instituto da normalização e legalização da escravização, os meios de acumulação para o desenvolvimento do capitalismo. No caso brasileiro, a escravização legal, processo que durou mais de três séculos, baseou-se num sistema de crenças que, mesmo hoje, centenas de anos após sua abolição, são perceptíveis no comportamento social. Seu legado ainda estigmatiza e mata milhões de pessoas e empodera uma dialética racial usando o mesmo delimitador que outrora fora a justificação para a escravização legal: a imagem emanada pelo corpo.

Barros (2005, 2018) apresenta uma análise detalhada sobre as noções de igualdade, desigualdade e diferença, demonstrando como a transformação da diferença em desigualdade tem sido historicamente utilizada para

justificar opressão e exploração. O autor argumenta que a diferença, por si só, não implica necessariamente desigualdade, mas certos sistemas sociais e políticos operam para converter distinções naturais ou culturais em hierarquias opressivas. Nesse sentido, ao invés de ser vista como um elemento de diversidade e enriquecimento social, a diferença passa a ser utilizada como critério de exclusão e marginalização. Essa operação discursiva e estrutural, segundo Barros (2005; 2018), reforça relações de dominação ao consolidar desigualdades que, longe de serem inerentes, são socialmente construídas e reproduzidas. Assim, cores e corpos diferentes, tais quais diversas formas ser e existir, são influenciados por muitos aspectos: a cultura, a história, o clima, as migrações, as características individuais e as interações humanas entre si e dos humanos com o ambiente, dentre outros (Moore, 2007), são transformados em coisas classificáveis e hierarquizáveis de várias formas e, no nosso caso específico, racialmente.

O colonizador invasor, ao desconsiderar a diferença para criar desigualdades e hierarquias de corpos, operara com produção de imagens que passaram a ter uma pregnância sobre eles, ou seja, um conjunto de significantes que colam nos corpos negros, independentemente de uma experiência de interação mais profunda com esses corpos. Por meio dessa operação – e de outras opressões interseccionadas (Collins e Bilge, 2021) –, justifica-se a violência e anulação de subjetividades dissidentes a um padrão hegemônico imposto.

Adiante, vou me ater mais sobre a anulação da subjetividade negra, mas a questão central aqui é o reconhecimento de que essa é um dos efeitos da forma como a branquitude estabeleceu o lugar dos corpos afrodiaspóricos nas relações sociais e no imaginário, o que produz uma desigualdade abissal. Trata-se de “uma violência invisível que contrai saldos negativos para a subjetividade” (Carneiro, 2003, p. 122) que está ancorada nessa história e não

pode ser dissociada do Atlântico Negro (Gilroy, 2001), de suas dinâmicas continentais e que serve de alicerce para a dialética racial.

O anticolonialismo, por sua vez, emergiu como resposta às práticas coloniais, buscando a libertação das nações subjugadas e o desmantelamento das estruturas coloniais. O anticolonialismo representa uma resistência multifacetada às práticas coloniais e suas ideias continuam a influenciar os debates sobre identidade, poder e descolonização, proporcionando olhares para a complexidades e desafios enfrentados pelos povos colonizados ao longo da história.

A contracolonialidade, por fim, emerge como uma corrente vital na crítica contemporânea, desafiando as estruturas de poder e propondo alternativas que respeitam a diversidade epistemológica, cultural e política. Sua abordagem contribui para a desconstrução de paradigmas coloniais, oferecendo perspectivas enriquecedoras sobre a resistência e a transformação social a partir de pensadoras e pensadores que constroem entendimentos fora das estruturas formais do ocidente. Isso se dá em espaços marginalizados, como os movimentos sociais, indígenas, quilombolas, ribeirinhos e favelados. A incorporação dessas ideias no discurso acadêmico e político pode promover uma compreensão mais holística e justa das dinâmicas globais e locais, inspirando a busca por novas formas de conhecimento e práticas mais inclusivas e equitativas.

3.2.4 Marcas do racismo contemporâneo: eugenia e democracia racial

No caso brasileiro, já no período pós-abolição, o Estado, governado pela branquitude, procurou apagar os traços da presença negra no país, com a eugenia (Souza, 2008). A cultura, os corpos, a religiosidade e todas as marcas civilizacionais afrodiáspóricas foram criminalizadas e colocadas à margem da cidadania já na abolição e na República.

Vale lembrar que a construção do Brasil republicano, buscando suturar as mazelas da escravização, foi calcada na ideologia da democracia racial, que obliterou a dimensão da racialização das relações sociais no país, consolidando o racismo e conferindo-lhe uma camada de complexidade, uma vez que estabelecia um discurso de igualdade e equilíbrio entre brancos e não-brancos, mas que escondia um fenômeno denunciado por Abdias do Nascimento (2016, p. 112), para quem “o negro no Brasil está sendo rapidamente liquidado nas malhas difusas, dissimuladas, sutis e paternalistas do genocídio mais cruel do nosso tempo”.

Ao longo da história brasileira, a expressão "democracia racial" permeou o imaginário social, assumindo o papel de um paradigma explicativo das relações raciais no país. A expressão é atribuída à Gilberto Freyre no contexto explicado por Gomes (2005, p. 58):

O sociólogo Gilberto Freyre, por meio do seu livro *Casa-Grande e Senzala* (1933), publicado na década de 30, tem sido apontado por vários autores e autoras como um dos principais teóricos que interpretou, sistematizou e divulgou o mito da democracia racial ao afirmar que, no Brasil, as três “raças” formadoras da nossa sociedade conviviam, desde a escravidão, de maneira mais amistosa, quando comparadas outras sociedades multirraciais e/ou de colonização escravista existentes no mundo. Freyre acreditava no caráter mais ameno do colonizador português para com as populações indígenas e negras por ele escravizadas, nas relações sociais, na cultura e nas relações afetivo-sexuais. O seu livro foi lido amplamente e traduzido da língua portuguesa para várias línguas estrangeiras, assim como as suas ideias e interpretações. Assim, esse autor ajudou a propagar a ideia de que no Brasil existia uma harmonia entre as raças, a qual já havia sido anunciada anteriormente por outros intérpretes do Brasil, mas que se expandiu e se tornou conhecida nacional e internacionalmente com os estudos de Gilberto Freyre.

Gomes (2005) sustenta que a descrição de Freyre foi a base para a construção de uma imagem internacional democrática de um Brasil profundamente desigual, antagônico e racista. A propaganda idealizada pela democracia

racial constituiu um poderoso discurso social incompatível com a realidade de uma sociedade pautada no trauma da escravização de africanos e seus descendentes, bem como no espólio, invasão e genocídios dos povos indígenas. Para além, ela argumenta o caráter político e ideológico do programa, que é, obviamente, voltado para o enfraquecimento da formação e elaboração de uma consciência sobre o legado desse processo e sobre a dívida histórica da sociedade e do Estado e para a obliteração da perversidade colonial.

Essa visão idílica, não realista e ao mesmo tempo autoritária sobre as relações raciais no Brasil foi muito útil para as elites do poder, sobretudo, nos momentos históricos em que o país viveu sob regimes ditatoriais. Era conveniente para o poder e para o Estado autoritário divulgar para o Brasil e para o mundo uma visão romântica das relações raciais aqui existentes, camuflando o racismo e a profunda desigualdade histórica vivida por negros, índios e brancos em nossa sociedade (Gomes, 2005, p. 58).

A ideia de uma democracia racial no Brasil se disseminou a partir da década de 1940, ganhando força nos anos 1950 e avançando sobre o imaginário popular. Sob a ótica dessa ideologia, o Brasil seria caracterizado por uma harmonia racial ímpar, na qual a miscigenação teria diluído as fronteiras entre as raças, criando uma sociedade sem discriminações e hierarquias raciais. Essa narrativa, porém, choca-se com a realidade das desigualdades estruturais e do racismo velado que permeiam a sociedade brasileira:

Freyre (1933) via a profunda miscigenação da nossa sociedade como um motivo de orgulho do nosso caráter nacional, não considerando que a mesma foi construída a partir da dominação, colonização e violência, sobretudo, de uma profunda violência sexual dos homens brancos em relação às mulheres negras e indígenas. E mais, na sua interpretação ele não estava preocupado com a ponderação de que qualquer forma de dominação e violência é perversa. (...) Analisando, hoje, o teor do livro *Casa-Grande e Senzala*, não há como admitir que uma sociedade em que as relações entre os diferentes grupos étnicoraciais foram construídas/pautadas no trabalho escravo, na dominação e na exploração possa se sentir orgulhosa da forma como, historicamente, se deu o seu processo de mestiçagem. O Brasil, enquanto uma nação “mestiça”, resultante, entre outras coisas, dos contatos e intercursos sexuais entre o

português e as mulheres negras e indígenas, construiu-se alicerçado na violência sexual contra essas mulheres e não somente em relacionamentos amistosos entre as raças. Sendo assim, podemos dizer que o livro Casa-Grande e Senzala apresenta a humanidade e as relações sociais e raciais sob a ótica do senhor patriarcal. A interpretação de Gilberto Freyre (1933) do Brasil, infelizmente, ainda é muito forte na sociedade brasileira, na esfera política, na escola, entre outros espaços sociais importantes, e tem colocado limites e empecilhos no posicionamento da sociedade brasileira na luta contra o racismo (Gomes, 2005, p. 58).

A gente sempre ouviu que era igual. Ah, fessor. Igual p... nenhuma. Tu vai ver, os cara fazem um onte de merda com a gente só porque é preto. Uma bosta isso! Se pedem pra dá o papo, já metem a mão em tu e dizem que é desacato. Com branco não fazem isso! Daí tu tem que ficar na atividade.

A1, participante do projeto ICA, 2023/2024

É importante reiterar que a ideia de democracia racial se constituiu como um mito (Nascimento, 2016), uma construção social que mascara as tensões e desigualdades raciais existentes no país, uma “ficção ideológica” (Nascimento, 2016, p. 52). Sobre isso, Munanga em entrevista publicada na RBA (2019, s/p) afirma que “a sociedade brasileira não é uma sociedade com a democracia racial porque nós convivemos com vários tipos de preconceito e discriminação, o que desemboca numa ideologia, o racismo. Este, na forma brasileira tem suas peculiaridades e um dos problemas é a negação de sua existência”. Este diálogo surge na experiência vivenciada no ICA:

Não, que racismo, tia. Tá maluca? Aqui não brota isso não. Minha mulher é preta, pra senhora ver. Na minha família tá cheio de preto. Meus amigo são preto. Nem vejo isso aqui não! Isso é invenção de gente que quer colocar a gente uns contra os outros.

G1, participante do projeto ICA, 2023/2024

Essa negação também está presente também em discursos de pessoas pretas e retintas, como neste caso:

Gente, de verdade, nunca sofri preconceito. Nunca passei por nada assim, era todo mundo normal. Acho que o único preconceito que eu sofri, que eu sofro até hoje, é me falarem: “-Nossa! Você é uma preta linda!” E ninguém fala “Nossa! Você é uma branca linda!”, por

que fala: “você é uma negra linda?” Mas fora a isso eu entro e saio de onde eu quero. Eu nunca fui seguida no mercado, no shopping, ninguém anda atrás de mim.

A1, participante do projeto ICA, 2023/2024

Ao negar a existência do racismo, esse mito impede o reconhecimento das desvantagens e discriminações sofridas pela população afrodiaspórica e indígena, reforçando o viés inconsciente do racismo.

3.3 Dispositivos da racialidade e a criação de sub-humanidades e inumanidades

Sueli Carneiro (2023) apresenta, a partir de uma perspectiva atualizada do pensamento foucaultiano, o conceito de “dispositivo da racialidade” para explicar como o racismo se manifesta não apenas em ações individuais ou preconceitos isolados, mas, sobretudo, como uma estrutura ampla e sistemática que regula a sociedade e molda as relações sociais.

Esse dispositivo funciona como um conjunto de práticas, discursos, normas e instituições que produzem imagens que sustentam a supremacia branca e marginalizam a população negra. Dessa forma, ele não é algo fixo, mas, sim, um sistema dinâmico que se reconfigura de acordo com o contexto histórico e político. A racialidade, portanto, define acessos, privilégios e exclusões.

Os dispositivos da racialidade podem ser pensados enquanto discursos que desempenham um papel central na legitimação da desigualdade racial. São narrativas que sustentam a inferiorização da população negra e reforçam estereótipos que associam negros à criminalidade, à incapacidade intelectual e à marginalidade da cidadania.

Como o racismo não opera apenas no nível individual, pois está inscrito nas práticas institucionais que regulam o acesso a direitos e oportunidades, posso exemplificar dispositivos da racialidade materializados, segundo Carneiro (2023), nas políticas de segurança pública que levam ao genocídio da juventude negra, tais como a seletividade penal e a violência policial; a segregação ocupacional que impede a ascensão social da população negra, limitando-a a postos de trabalho precarizados; o epistemicídio, caracterizado pela exclusão das referências negras dos currículos escolares e acadêmicos, constitui um mecanismo que perpetua a invisibilização e a marginalização do pensamento negro; o direito e as leis, muitas vezes, reforçam o dispositivo da racialidade, legitimando desigualdades históricas e dificultando avanços significativos; a ausência de punições severas para crimes raciais; e a resistência à implementação de políticas de ação afirmativas.

A compreensão do racismo como uma estrutura de poder exige a distinção entre processos amplos de dominação e os mecanismos específicos que atualizam essa dominação na prática. Assim, percebo que existem dispositivos mais amplos e outros mais operativos, que ativam e garantem a perpetuação da racialidade.

Os dispositivos da racialidade podem ser definidos como noções amplas que sustentam a desigualdade racial ao longo do tempo, independentemente das formas específicas que assumem em diferentes períodos históricos. Sueli Carneiro (2023) argumenta que a racialidade não se manifesta apenas em práticas isoladas de discriminação, mas também nas engrenagens estruturais que regulam a posição da população negra na sociedade. Dessa forma, os dispositivos funcionam como princípios articuladores do racismo, garantindo que a anulação das características afrodiaspóricas sejam mantidas por diferentes meios, formas, políticas, sentidos e comportamentos ao longo da história de forma ampla e também

estabelecem mecanismos específicos que se retroalimentam, se atualizam e operacionalizam a exclusão.

Eles podem se manifestam em contextos abstratos, filosóficos e amplos, mas também concretos, assumindo formas variáveis de acordo com o momento histórico e o espaço social em que atuam. Essa capacidade os torna ferramentas de perpetuação do racismo em suas dimensões política, institucional, cultural e simbólica.

Essa noção me permite associar três conceitos que se manifestam em diferentes dispositivos da racialidade: a desumanização, a outrificação e a subalternização.

3.3.1 Desumanização

Refere-se a dispositivos que garantem mecanismo voltados para a negação da humanidade da população negra, justificando sua exploração, animalização e eliminação. Esse operador foi central na escravidão e continua operando na violência policial e nas narrativas que naturalizam a precarização da vida negra.

P1 relembra discute essa questão:

Até hoje há uma animalização do negro, quando você ouve falar de qualquer ação que você tenha reivindicando um direito seu. É violento, é desarcebado. Isso é animalização. É como se fosse uma atitude animal, a pessoa ali está louca, entendeu? É isso, animalização. Então é uma coisa do racismo estrutural, está ali até hoje.

P1, participante do projeto ICA, 2023/2024.

O racismo, a um só tempo, nutre-se na desumanização como operador que distingue os corpos e justifica a opressão. A desumanização, fenômeno

intrincado, é objeto de estudo e reflexão em diversas áreas acadêmicas. Fanon oferece uma abordagem muito relevante sobre a desumanização, reconhecendo de forma pioneira o legado do colonialismo não só em processos históricos e político-econômicos, mas também subjetivos. Ele aborda a desumanização como uma consequência direta da opressão colonial (Fanon, 2023; 2008) e argumenta que a desumanização é uma estratégia, isto é, uma forma operativa e sistemática do colonizador para manter o controle sobre os colonizados (Fanon, 2023). Ao implementar mecanismos para desumanizar povos dominados, o opressor procura consolidar seu poder, estabelecendo-se como o verdadeiro humano e distinguindo a pessoa submetida ao regime opressivo, a fim de subjugar uma população que ele considera inferior e/ou menos desenvolvida e, portanto, menos humana.

Para o colonialismo, esse vasto continente [África] era um covil de selvagens, um país infestado de superstições e fanatismo, merecedor do desprezo, com o peso da maldição de Deus, país de antropófagos, país de negros. A condenação do colonialismo é continental. A afirmação do colonialismo de que a noite humana caracterizou o período pré-colonial refere-se a todo o continente africano (Fanon, 2023, p. 112).

Ainda, ao desumanizar, animaliza:

Na América [do Norte], os pretos são mantidos à parte. Na América do Sul, chicoteiam nas ruas e metralham os grevistas pretos. Na África Ocidental, o preto é um animal. (...) Meu corpo era devolvido desancado, desconjuntado, demolido, todo enlutado, naquele dia branco de inverno. O preto é um animal, o preto é ruim, o preto é malvado, o preto é feio; olhe, um preto! Faz frio, o preto treme, o preto treme porque sente frio, o menino treme porque tem medo do preto, o preto treme de frio, um frio que morde os ossos, o menino bonito treme porque pensa que o preto treme de raiva, o menino branco se joga nos braços da mãe: mamãe, o preto vai me comer! (Fanon, 2008, p. 106-107).

A desumanização, para Fanon, também gera alienação em relação à sua própria humanidade. A colonização não só usurpa a terra, mas também

distorce a imagem, impondo uma visão de mundo que nega a humanidade d(n)as pessoas colonizadas.

Permanece evidente que a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais. Só há complexo de inferioridade após um duplo processo:

- inicialmente econômico;
- em seguida pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade (Fanon, 2008, p. 28).

Contrapondo-se à desumanização, Fanon destaca a importância da resistência como meio de recuperar a humanidade retirada, a constituição dessa não humanidade ou de uma sub-humanidade. A resistência não é apenas um ato político, mas também uma afirmação da própria humanidade, uma recusa em aceitar a desumanização imposta pelo colonizador. Daí o “colonizado descobre o real e transforma-o em movimento da sua prática, no exercício da violência, no seu projeto de libertação” (Fanon, 2023, p. 30).

Esse ato constitui novas imagens que ampliam a narrativa de si e estende-se a outros, tal qual na minha experiência com Paulo Nazareth ou na própria de Fanon, que é, em si, uma imagem que evoca orgulho e pertencimento.

No Brasil, a desumanização está historicamente vinculada ao legado da escravidão e se perpetua mediante diversas formas de violência tanto física quanto simbólica. Essa lógica de exclusão e aniquilação do povo negro é central na obra de Abdias do Nascimento (2016), em que o autor denuncia a continuidade da violência racial no Brasil sob novas roupagens institucionais:

É constrangedor revolver aspectos tão ignóbeis do nosso passado histórico. Mas os negros brasileiros precisam rever constantemente fatos como este de dar a vida nas guerras de um país que não os reconhecia como ser humano e que, até os dias presentes, o mantém como cidadãos de segunda classe (Nascimento, 2016, p. 44).

Para Nascimento (2016, 2019), o racismo no Brasil não se limita a formas explícitas de preconceito ou segregação, pois opera por meio de um sistema que desumaniza a população negra, negando-lhe o direito à vida, ao reconhecimento de sua dignidade, cultura e à participação equitativa na sociedade. Ele argumenta que o Estado brasileiro produz e mantém um genocídio sistemático da população negra, não apenas pelo extermínio físico direto, mas também pela exclusão econômica, social e cultural. Essa desumanização, a meu ver, está associada à naturalização da marginalização dos negros, impedindo que se reconheça a violência racial como parte da estrutura de poder da sociedade brasileira.

Um dos aspectos fundamentais dessa desumanização é o que Nascimento (2016) chama de extermínio encoberto, um processo em que o Estado e as elites brasileiras criam condições para a eliminação da população negra sem que isso seja formalmente reconhecido como um projeto genocida. Ele cita, por exemplo, as altíssimas taxas de mortalidade entre jovens negros, resultado da ação policial e das condições precárias de vida impostas a essa população. Assim, o genocídio negro no Brasil não ocorre por leis segregacionistas explícitas, mas, sim, por uma política de negligência e extermínio disfarçado, que se manifesta na violência policial, na exclusão do mercado de trabalho, na precariedade dos serviços de saúde e na ausência de políticas públicas efetivas para reparar as desigualdades raciais.

A desumanização também está presente no apagamento da história e da cultura negra, outro ponto discutido por Nascimento (2016, 2019). O mecanismo do epistemicídio (Carneiro, 2023) – ou seja, a exclusão do pensamento negro das narrativas históricas e acadêmicas – é uma forma de negação da humanidade do povo negro, pois priva essa população do direito à sua própria memória e identidade. Essa lógica reforça a ideia de que apenas a cultura branca é universal e legítima, enquanto as produções intelectuais

e artísticas negras são marginalizadas ou apropriadas sem reconhecimento de sua origem.

Portanto, a relação entre desumanização e a obra de Abdias do Nascimento (2016, 2019) evidencia como esse operador da racialidade estrutura o racismo no Brasil. A negação da humanidade da população negra não apenas justificou a escravidão no passado, mas também continua a operar no presente por meio do genocídio físico e simbólico de corpos afrodiaspóricos.

3.3.2 Outrificação

A expressão outrificação é formulada por Edward Said (2007), que se refere ao processo pelo qual as culturas e povos não ocidentais são representados, muitas vezes de maneira estereotipada, exótica e simplificada, pelos discursos e perspectivas do Ocidente. Said argumenta que essa construção de "outro" serve como uma ferramenta de legitimação do poder imperialista e colonial, consolidando a superioridade do Ocidente sobre o Oriente. Assinalo que o autor trata de uma perspectiva de diferença cultural, mas destaco que esta tem efeitos na comparação entre corpos e, inclusive, no que quero tratar aqui: a construção de uma pessoa "outra", não humana. Ainda, no aspecto cultural, Fanon (2008, p. 46) afirma que, para o eurocêntrico, "no caso do negro, nada é parecido. Ele não tem cultura, não tem civilização, nem um longo passado histórico". Esse limbo de negação do legado civilizatório afrodiaspórico é um sombreamento presente na mesma estratégia de construção do oriental pelo ocidental.

No contexto de "Orientalismo", a outrificação é percebida na forma como o Oriente é frequentemente retratado como um espaço homogêneo e misterioso, distante da racionalidade e civilidade ocidental. Essas representações simplificadas e muitas vezes distorcidas reforçam estereótipos que perpetuam a ideia de uma alteridade irreduzível, criando

uma dicotomia entre "nós" e "eles", um sem lugar no mundo, ainda que ocupando seu próprio território⁵. Fanon destaca isso também:

Mas é preciso ir mais abaixo. Você está num café em Rouen ou em Strasbourg, e por azar é abordado por um velho bêbado. Logo ele está sentado à sua mesa: "Você africano? Dakar, Rufisque, bordéis, mulheres, café, mangas, bananas...". Você se levanta e vai embora e é saudado por uma chuva de injúrias: "Preto sujo, você não bancava o importante lá no seu mato!" (Fanon, 2008, p. 46).

A outrificação não se limita apenas à esfera cultural; ela permeia diversas dimensões, incluindo política, econômica e social, mas, principalmente, como é meu foco, a dimensão subjetiva. A construção do "outro" justifica práticas imperialistas, intervenções militares e exploração econômica, baseando-se na ideia de que o Oriente necessita da tutela e civilização ocidental. Said destaca como o orientalismo, como prática acadêmica, desempenha um papel significativo nesse processo de outrificação. Disciplinas como literatura, história e antropologia foram moldadas por perspectivas orientalistas que perpetuam visões estigmatizadas e reducionistas das culturas não ocidentais.

Esse "outro" criado (Said, 2007) poderia ser explorado no máximo da brutalidade – a escravização – e ainda ter essa violência justificada na cor da pele. Esse dispositivo da racialidade é demonstrado não apenas em inúmeros relatos, obras e leis que traduzem a estratégia de outrificação no registro social, mas também nos instrumentos de tortura usados na escravatura e em tantas cenas da vida cotidiana capturadas pelas imagens produzidas no período do Brasil Colônia e do Império, mantendo-se presentes na contemporaneidade sobre outros formatos.

⁵ Como no caso das invasões europeias em outros continentes.

Como a outrificação se refere ao processo de construção do afrodiaspórico como uma "outra" condição (sub)humana, um corpo deslocado em relação à norma branca hegemônica, é possível perceber esse operador em outras intelectualidades que, embora não usem a expressão, referem-se a essa outrificação. No Brasil, essa construção se manifesta de maneira peculiar, sustentada por mecanismos que naturalizam a exclusão racial ao mesmo tempo em que operam sob o mito da democracia racial.

Gonzalez (2020) demonstra como a exclusão de pessoas negras se sustenta a partir de um processo que não apenas marginaliza, mas também silencia corpos afrodiaspóricos dentro das estruturas sociais. A autora argumenta que a branquitude no Brasil se estabelece como padrão universal, ao passo que a negritude é constantemente posicionada como um desvio, reforçando, a meu ver, um sistema de outrificação:

As condições de existência material da comunidade negra remetem a condicionamentos psicológicos que têm que ser atacados e desmascarados. Os diferentes índices de dominação das diferentes formas de produção econômica existentes no Brasil parecem coincidir num mesmo ponto: a reinterpretação da teoria do "lugar natural" de Aristóteles. Desde a época colonial aos dias de hoje, percebe-se uma evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por dominadores e dominados. O lugar natural do grupo branco dominante são moradias saudáveis, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes formas de policiamento que vão desde os feitores, capitães de mato, capangas etc. até a polícia formalmente constituída. Desde a casa-grande e do sobrado até os belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido o mesmo. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, invasões, alagados e conjuntos "habitacionais" [...] dos dias de hoje, o critério tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço [...]. No caso do grupo dominado o que se constata são famílias inteiras amontoadas em cubículos cujas condições de higiene e saúde são as mais precárias. Além disso, aqui também se tem a presença policial; só que não é para proteger, mas para reprimir, violentar e amedrontar. É por aí que se entende por que o outro lugar natural do negro sejam as prisões. A sistemática repressão policial, dado o seu caráter racista, tem por objetivo próximo a instauração da submissão psicológica através do medo. A longo prazo, o que se visa é o impedimento de qualquer forma de unidade do grupo dominado, mediante a utilização de todos os meios que perpetuem a sua divisão interna. Enquanto isso, o

discurso dominante justifica a atuação desse aparelho repressivo, falando de ordem e segurança sociais (González, 2020, p. 75).

Lendo Lélia, noto que a outrificação se manifesta de diversas formas, sendo uma delas a desvalorização da cultura negra e a tentativa de assimilação forçada dos negros dentro dos padrões eurocêntricos. Esse mecanismo se insere dentro do que a autora denomina "racismo à brasileira", um sistema de opressão que funciona sem a necessidade de legislações explícitas de segregação, mas que, ainda assim, mantém as barreiras sociais, econômicas e culturais entre negros e brancos. Ele exige a construção de um "outro". Esse modelo perpetua a exclusão da população negra e dificulta sua mobilidade social, reforçando o lugar afrodiaspórico deslocado da cidadania.

Papo reto? Essa dona aí, a Lélia, fessor, caiu a ficha de um bagulho que a gente sente na pele, mas às vezes nem sabe dizer, tá ligado. Tipo, esse lance [racismo à brasileira] que ela fala é real demais. Não precisa ter placa dizendo 'proibido pra preto', mas o sistema já bota a gente num lugar de escanteio, tá ligado? É como se a gente tivesse que se moldar num padrão que não é nosso, mó pressão pra negar nossa raiz, nossa cultura, nossa cor. A parada é tão sinistra que parece até normal, mas é aí que tá o perigo, bota fé? A gente vira o outro o tempo todo, como se fosse errado ser quem a gente é. E isso trava tudo — estudo, trampo, vida. Ela mostrou tudo aí... o que muita gente tenta passar pano. Eu acho que é sobre resistir e não deixar que apaguem a nossa história.

A1, participante do projeto ICA, 2023/2024.

A outrificação, no entanto, não se sustenta apenas no nível discursivo e simbólico, mas se materializa em estruturas institucionais que garantem a manutenção do privilégio branco. Pondo em diálogo Cida Bento, percebo a noção de outrificação aproximada das práticas oriundas dos pactos narcísicos da branquitude (Bento, 2002), que se refere ao conjunto de estratégias empregadas pelas elites brancas para preservar seus privilégios e impedir a ascensão da população negra. Para Bento, essa lógica opera por meio de redes de proteção mútua, nas quais os espaços de poder são ocupados majoritariamente por pessoas brancas, garantindo que o racismo estrutural se perpetue sem ser necessariamente nomeado como tal.

Então, bateu um estalo aqui... essa aliança entre brancos é realção. Tipo assim, não é só o racista escancarado que oprime, não. É aquele silêncio dos branquinhos de boa também, que fingem que não é com eles. Eles se protegem, entende? Um passa pano pro outro, fecha com os seus e finge que tá tudo certo. Enquanto isso, a gente se lasca tentando furar esse bloqueio. Eles se ajudam no trampo, na escola, nos corre... e a gente tem que ser o triplo pra conseguir metade. E o mais doido é que, mesmo quando a gente aponta, ainda tem quem diga que é mimimi. Eles têm tipo um clube fechado onde a gente não entra, mesmo pagando o mesmo preço – ou até mais.

D1, participante do projeto ICA, 2023/2024.

Bento (2002) argumenta que esse pacto da branquitude funciona em diversas esferas, incluindo o mercado de trabalho, o sistema educacional e as políticas públicas, em que a ausência de representatividade negra não é um acaso, mas, sim, um reflexo de um sistema que exclui ativamente.

O bagulho é doido. Esse lance tá em tudo: no trampo, na escola, no rolê da prefeitura... é tipo um esquema montado pra deixar a gente de fora mesmo. Não é por acaso que quase não tem preto em cargo alto, em sala de aula como professor negro ou lá naquele negócio dos deputado. É projeto, sacou? E o mais foda é que todo mundo finge que é normal, como se fosse falta de 'capacidade' de geral. Mas na real, o sistema já fecha as portas antes da gente chegar. E quem tá dentro – os branquinhos – se protege, se indica, se ajuda. A gente tem que se virar no corre, no esforço, enquanto eles já tão com o caminho pavimentado.

J1, participante do projeto ICA, 2023/2024.

Assim como Gonzalez, Cida Bento aponta que o racismo no Brasil se dá de forma velada, o que torna sua identificação e enfrentamento ainda mais complexos. No entanto, enquanto Gonzalez enfatiza a dimensão cultural e discursiva desse processo, Bento destaca sua materialização nas estruturas institucionais, evidenciando, a meu ver, como a outrificação do negro está diretamente ligada à manutenção de privilégios e à negação de oportunidades.

3.3.3 Subalternização

Há uma interligação entre os diversos dispositivos da racialidade. Este terceiro pode ser buscado da aproximação com Spivak (2010), que, ao trazer a noção de subalternização, demonstra que os dispositivos são complexos e associados. Subalternizar envolve a disseminação de práticas discursivas com o intuito de legitimar diversas formas de violência, silenciamento e apagamento. O termo "subalterno" se refere a grupos sociais marginalizados e, portanto, subalternizados, cujas vozes e experiências são frequentemente excluídas dos discursos dominantes.

Fanon afirma que “o europeu tem uma ideia definida do negro” (Fanon, 2008, p. 48) e defende que esta é pautada na prática da subalternização e opera por meio da construção de imaginários sociais que atribuem determinados lugares e papéis a grupos marginalizados, sobretudo corpos afrodiaspóricos. Esses imaginários não apenas reforçam estereótipos prejudiciais, mas também perpetuam relações de poder desiguais, nas quais as pessoas subalternizadas são frequentemente subjugadas, ignoradas ou desconsideradas.

Cresci ouvindo que eu tinha que me comportar, falar 'direitinho', me vestir de tal jeito... tudo pra não ser visto como 'ameaça'. Tipo, sempre rolava aquela pressão de se encaixar num padrão que nunca foi feito pra gente. Quando eu ia numa entrevista, já sentia os olhares atravessados – como se eu nem tivesse direito de estar ali. E nem era paranoia, não, era real. Já perdi oportunidade por causa do meu cabelo, da minha pele, da minha postura. O pior é que tem uma imagem nossa já pronta na cabeça de muita gente – como se preto só servisse pra ser segurança, atleta ou artista. A gente não pode ser médico? Engenheiro? Diretor? Eles já botam a gente num lugar desde sempre, como se fosse natural. Mas não é. É um esquema pra manter a gente por baixo, pra fazer parecer que a gente tá onde merece – sendo que o jogo já começa roubado.

C2, participante do projeto ICA, 2023/2024.

A legitimação de violências, silenciamentos e apagamentos ocorre, muitas vezes, pela naturalização de hierarquias sociais e pela imposição de narrativas hegemônicas que não apenas ignoram, mas também desvalorizam as perspectivas e experiências subalternizadas. A linguagem desempenha um papel crucial nesse processo, pois é por meio dela que as ideologias dominantes são disseminadas e internalizadas, contribuindo para a consolidação da subalternização por meio de imagens fabricadas.

Para Spivak (2010), a análise da subalternização envolve a compreensão das estratégias discursivas empregadas para construir e manter as relações de poder desigual, destacando a importância de questionar e desconstruir essas práticas a fim de promover uma sociedade mais inclusiva e justa.

Escolhi tratar desses três dispositivos da racialidade porque os percebo num nível mais amplo, como operadores da dialética racial, dentro dos quais outros de níveis mais operacionais se desdobram. As noções de desumanização, subalternização e de outrificação são alguns instrumentos pelos quais posso analisar por que os colonizadores europeus, propositalmente, tentaram acabar com o legado ancestral afrodiaspórico. Como as interações entre povos do norte e do sul do mediterrâneo já existiam muito anteriormente ao período das navegações do século XVI, insistiram em desconstituir nossa humanidade e a potência das nossas existências como instrumento para nos transformar numa categoria de subhumanos.

4 Nosso corpo é flor da terra

*Sou Luanda e Benguela
A dor que se rebela, morte e vida no oceano
Resistência quilombola
Dos pretos novos de Angola
De Cabinda, suburbano
Tronco forte em ribanceira
Flor da terra de Mangueira
Revela do Santo Cristo que condena
Mistério das calungas ancestrais
Que o tempo revelou no cais
E fez do Rio minha África pequena*

*Trecho de À Flor da Terra:
No Rio da Negritude Entre Dores e Paixões,
Samba-enredo da Mangueira em 2025.
Autores: Lequinho, Júnior Fionda, Gabriel Machado,
Júlio Alves, Guilherme Sá, Paulinho Bandolim.*

*A verdade é que eu entendi que a maior força que eu tinha estava nos ensinamentos de
minha avó e minha mãe, elas me fizeram ver que sou forte e que não preciso me submeter
a ninguém. Sou forte, sou sim! Isso me faz me sentir viva e humana.
Ensino isso para meus filhos.
P1, participante do projeto ICA, 2023/2024.*

*Eu não terei a minha vida reduzida.
Eu não vou me curvar ao capricho ou à ignorância de outra pessoa.
Bell hooks*

























Abdo 2005







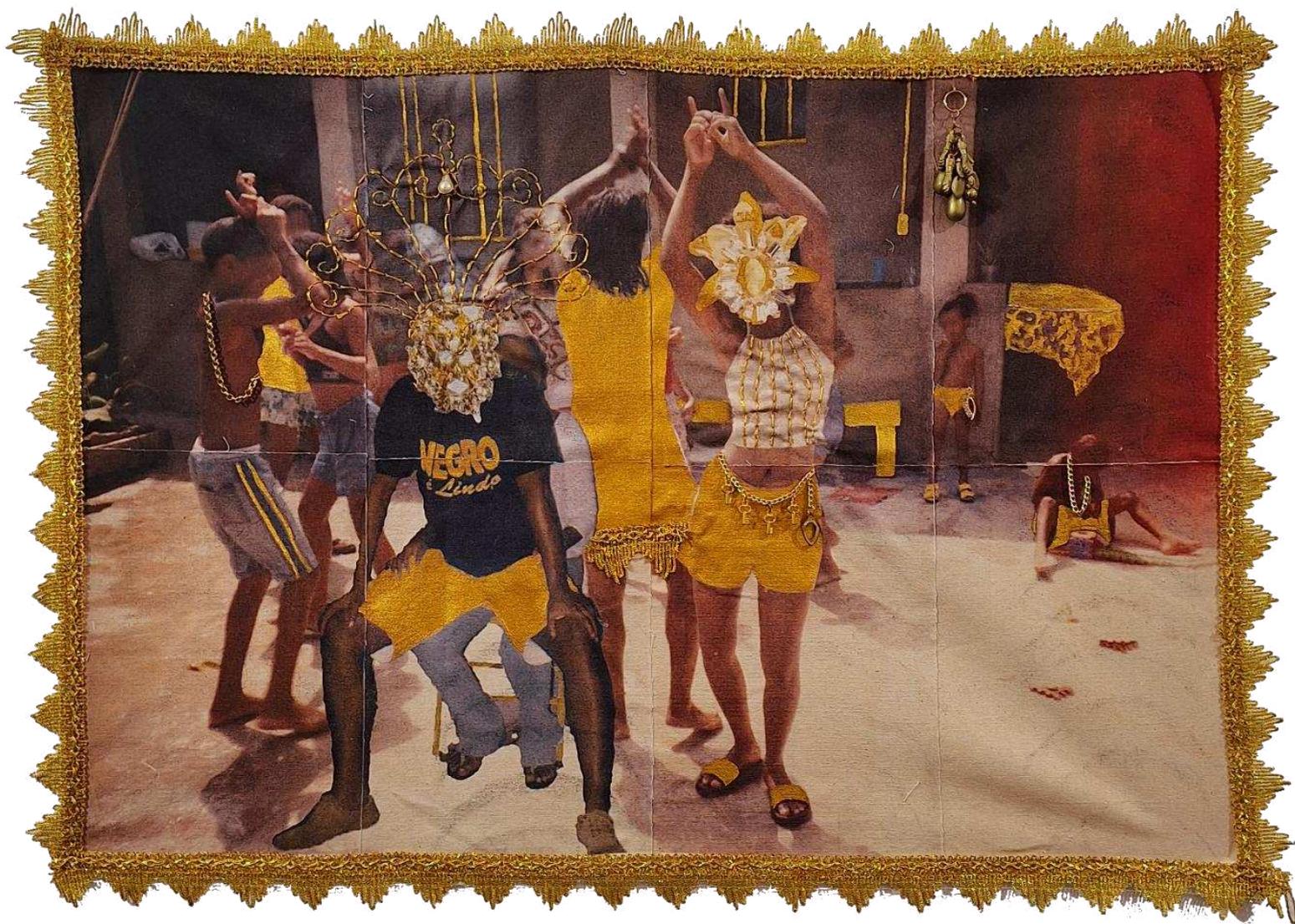




















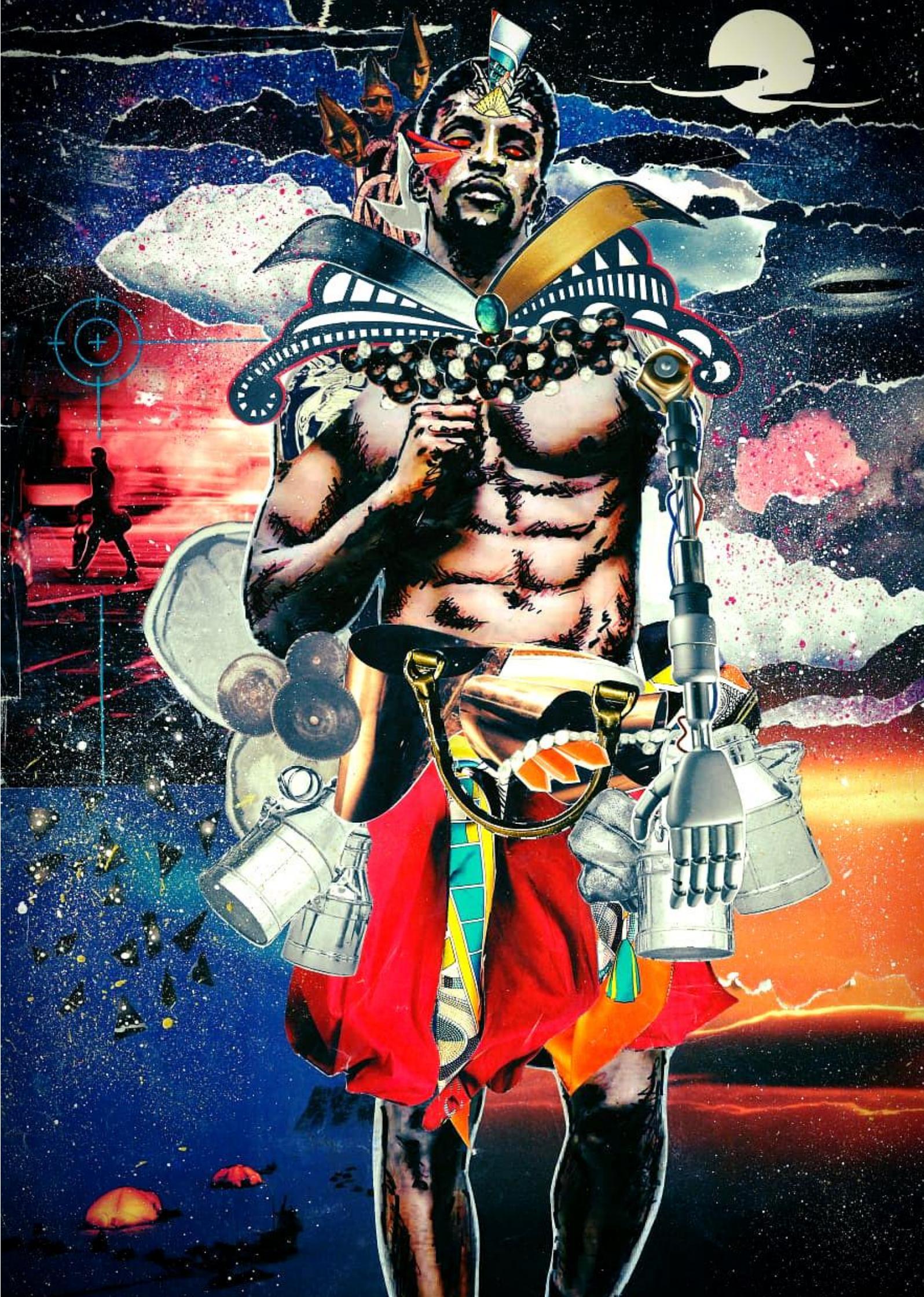


super
er

super

superPODER















O inimigo não vês chaga argentea ao sol

HALL TO THE
BLACK
SAIL
BRAND

ALMIRANTE NEGRO

noite cai mar sangra

WATERS OF
GUANABARA

Obras deste capítulo

Nosso corpo é flor da terra Obra 1 - Esperança. Artista: Pandro Nobã. Óleo sobre tela. 2024.	137
Nosso corpo é flor da terra Obra 2 - Entardecer. Artista: Pandro Nobã. Óleo sobre tela. 2023.	138
Nosso corpo é flor da terra Obra 3 - Coração de bananeira. Artista: Pandro Nobã. Óleo sobre tela. 2024.....	139
Nosso corpo é flor da terra Obra 4 - Te sinto no silêncio da brisa. Artista: Pandro Nobã. Óleo sobre tela. 2024.....	140
Nosso corpo é flor da terra Obra 5 - Água	141
Nosso corpo é flor da terra Obra 6 - Onde o silêncio se faz cura. Artista: Pandro Nobã. Óleo sobre tela. 2023.....	142
Nosso corpo é flor da terra Obra 7 - Céu e chão. Artista: Pandro Nobã. Óleo sobre tela. 2023.	143
Nosso corpo é flor da terra Obra 8 - Comida pra Xangô (Série Amalá). Artista: Pandro Nobã. Óleo sobre gamelas de madeira. 2023.....	144
Nosso corpo é flor da terra Obra 9 - Cumeeira (Série Reverência). Artista: Pandro Nobã	145
Nosso corpo é flor da terra Obra 10	146
Nosso corpo é flor da terra Obra 11 - Costurar o mundo. Artista: Daiely Gonçalves. (Série: Quintais). Acrílica sobre tela, 2023.....	147
Nosso corpo é flor da terra Obra 12 - Casa de Taboia II. Artista: Daiely Gonçalves. (Série: Quintais). Acrílica sobre tela, 2022.....	148
Nosso corpo é flor da terra Obra 13 - Acaçá. Artista: Daiely Gonçalves. Série: Quintais. Acrílica e bordado, 2023.	149
Nosso corpo é flor da terra Obra 14 - Sem título. Artista: Daiely Gonçalves. Acrílica e tempera sobre tela, 2020.....	150
Nosso corpo é flor da terra Obra 15. Sem título. Artista: Daiely Gonçalves. Série: Quintais. Acrílica sobre tela, 2023.	151
Nosso corpo é flor da terra Obra 16 - Par nós. Artista: Daiely Gonçalves. Acrílica, colagem, posca e xilogravura sobre tela, 2022.	152
Nosso corpo é flor da terra Obra 17 - Cozinha. Artista: Daiely Gonçalves. Tempera sobre tela, 2019.	153

Nosso corpo é flor da terra Obra 18 - Autoretrato. Artista: Daiely Gonçalves. Série: Quintais. Acrílica e pastel oleoso sobre tela, 2024.	154
Nosso corpo é flor da terra Obra 19 - O poder do imensurável [em processo]. Artista: Karine de Souza. Colagem digital em algodão cru e bordado. 2024.	155
Nosso corpo é flor da terra Obra 20 - Sob olhos antigos, o caminho segue. Artista: Karine de Souza. Bordado sobre colagem em algodão cru. 2024.....	156
Nosso corpo é flor da terra Obra 21 - Em busca do eu. Artista: Karine de Souza. Objeto têxtil. 2022.	157
Nosso corpo é flor da terra Obra 22 - Último baile. Artista: Karine de Souza. Série Era de Ouro. Intervenção fotográfica em algodão cru. 2024.	158
Nosso corpo é flor da terra Obra 23 - Transbordar ancestral e a leveza da cura. Artista: Karine de Souza. Colagem digital em algodão cru e tinta metálica. 2024.	159
Nosso corpo é flor da terra Obra 24 - Sem título. Artista: Karine de Souza. Colagem Digital sobre folha de couve. 2021.	160
Nosso corpo é flor da terra Obra 25 - Ramal Japeri. Artista: Karine de Souza. Colagem Digital. 2024.	161
Nosso corpo é flor da terra Obra 26 - Incógnito. Artista: Karine de Souza. Colagem manual. 2020.....	162
Nosso corpo é flor da terra Obra 27 - Uma gota de sol sobre a terra. Artista: Karine de Souza. Colagem analógica. 2020.	163
Nosso corpo é flor da terra Obra 28 - Kemet: a terra dos homens pretos e dos tombamentos. Artista: Karine de Souza. Colagem analógica. 2020.	164
Nosso corpo é flor da terra Obra 29 - Elégbaa, mediador do futuro. Artista: Luiz Gustavo Nostalgia. Colagem analógica. 2021.	165
Nosso corpo é flor da terra Obra 30 - Pedacos. Artista: Luiz Gustavo Nostalgia. Colagem analógica. 2020.	166
Nosso corpo é flor da terra Obra 31 - (DES)avença versus vença. Artista: Luiz Gustavo Nostalgia. Colagem analógica. 2021.	167
Nosso corpo é flor da terra Obra 32 - Yemonjá, grande luz da lua - negra luz da noite. Artista: Luiz Gustavo Nostalgia. Colagem analógica. 2021.	168
Nosso corpo é flor da terra Obra 33 - Capitão Zé Von Ray no Buteco Nova. Artista: Luiz Gustavo Nostalgia. Colagem analógica. 2021.....	169
Nosso corpo é flor da terra Obra 34 - Almirante Negro – o mestre dos mares. Artista: Luiz Gustavo Nostalgia. Colagem analógica. 2021.....	170

5 A conversão do corpo em carne: racismo, capitalismo, necropoder e a equação de valor

Ao construir a sociedade colonial, o colonizador trouxe os modos de vida da Europa e reivindicou em todos os lugares do mundo sua perspectiva da realidade, impondo, por meio dos dispositivos da racialidade, dentre tantas outras coisas, o modelo de superioridade eurocêntrico. Esse paradigma de humanidade⁶ constituiu uma forma de reproduzir a metrópole fora da metrópole e, com isso, preservar seu modo de vida – o que mantém a estrutura social – e, com esta, garantir seu lucro.

Olha, se tem uma coisa que eu entendi com o tempo é que esse sistema aí foi montado pra manter o poder na mão de quem já tava por cima. Quando os caras chegaram aqui, não foi só com arma na mão, não. Vieram com um jeito de viver, de pensar, de olhar pro mundo como se fosse o único certo – o deles. E aí impuseram isso em tudo: na escola, na religião, na forma de falar, até no que a gente come. Tudo que era nosso, que vinha da nossa raiz, foi sendo colocado como inferior, feio, errado. A real é que eles quiseram fazer uma cópia da Europa aqui, mas só pra manter o conforto deles, o lucro deles. E a gente, que não se encaixa nesse molde, sempre ficando pra escanteio. É um esquema que se repete há séculos, e que ainda hoje muita gente nem percebe que tá alimentando. Mas quando a gente começa a enxergar, não tem mais como desver. Aí bate a vontade de quebrar esse ciclo e reconstruir do nosso jeito, com a nossa cara, com a nossa história.

K2, participante do projeto ICA, 2023/2024.

Sobre isso, Césaire (2006, p.54 – tradução minha) afirma que:

Para o colonizador, exportar sua civilização ao país conquistado significará nada menos que empreender, de maneira intencional, a edificação de um capitalismo nativo, de uma sociedade capitalista nativa, a imagem e ao tempo a competência do capitalismo da metrópole.⁷

⁶ Sinônimo do elemento vida (1) descrito na equação de valor descrita por Denise Ferreira da Silva (2019).

⁷ Trecho original: “Para el colonizador, exportar su civilización al país colonizado significaría nada menos que emprender, de manera intencional, la edificación de un capitalismo nativo,

Então, se, de um lado, o capital se constitui da exploração de muitos para manutenção do privilégio de alguns, o racismo também, por sua vez, garante que alguns mantenham posições objetivas, materiais e simbólicas de vantagens sob os ombros de muitos.

Antônio Bispo dos Santos (2015) nos dá instrumentos para refletir sobre isso ao demonstrar como a colonização europeia está implicada na construção e linguagem e imagens. Embora ele não use esses termos, eles estão ali, articulados às suas palavras germinantes⁸:

Existem incontáveis versões sobre a vinda dos colonizadores para o Brasil. Uma bastante exótica que aprendi no meu tempo de escola é a de I. Invasão e colonização que os portugueses chegaram ao Brasil por que se perderam no caminho das Índias, por onde pretendiam restabelecer o comércio de especiarias. Essa versão tenta ganhar consistência na denominação que foi dada aos povos originários por eles aqui encontrados. Esses povos até hoje são chamados de "índios", exatamente porque os portugueses pensavam ter chegado às Índias. O estranho é que mesmo pensando ter chegado às Índias, logo denominaram essa terra de Monte Pascoal. Ao perceber que não era um monte, chamaram-na Terra de Vera Cruz, Terra de Santa Cruz e, por último, Brasil. Mais estranho ainda é que os povos aqui encontrados como, por exemplo, os povos de língua tupi que chamavam essa terra de Pindorama (Terra das Palmeiras), continuam sendo chamados de índios. Como sabemos, esses povos possuem várias autodenominações. Os colonizadores, ao os generalizarem apenas como "índios", estavam desenvolvendo uma técnica muito usada pelos adestradores, pois sempre que se quer adestrar um animal a primeira coisa que se muda é o seu nome. Ou seja, os colonizadores, ao substituírem as diversas autodenominações desses povos, impondo-os uma denominação generalizada, estavam tentando quebrar as suas identidades com o intuito de os coisificar, desumanizar. (...) Os colonizadores, ao chamá-los apenas de "negros", estavam utilizando a mesma

de una sociedad capitalista nativa, a imagen y, al mismo tiempo, a la altura del capitalismo de la metrópoli".

⁸ Ao tecer uma crítica à Universidade e ao saber acadêmico, Nego Bispo afirma que não formula conceitos, mas, sim, palavras germinantes. Na base do que postula está a ideia de que o conceito demanda grande explicação e é uma forma de colonialidade do saber, calcada na racionalidade ocidental. Entretanto, as palavras germinantes são formulações que se sustentam na vida, no ser.

estratégia usada contra os povos pindorâmicos de quebra da identidade por meio da técnica da domesticação (Santos, 2015, p. 27 - 28).

Bispo demonstra como a formulação de discurso, a criação da palavra e a nominação das coisas delimitam um campo gerador de sentido e, logo, de imagens. Ainda, ele reitera o caráter violento coisificador e desumanizador da colonialidade (que permanece como legado do colonialismo). Trata-se de um contrassenso às elaborações humanizadas dos povos africanos e indígenas, pautadas em cosmologias politeístas e geradoras de conhecimentos legítimos e válidos alicerçadas no ser. Em outros termos, são saberes orgânicos.

Já para a perspectiva monista europeia, o paradigma é o da produção de saberes pautados no ter e, assim, buscam transmutar o ser em algo a se ter. Logo, são sintéticos. Defendo que essa transmutação colonial/moderna é ato intencional historicamente construído. Nego bispo concorda com isso:

Os colonizadores sentiam-se, tanto num caso quanto no outro, ameaçados pela força e sabedoria da cosmovisão politeísta na elaboração dos saberes que organizam as diversas formas de vida e de resistência dessas comunidades, expressas na sua relação com os elementos da natureza que fortalece essas populações no embate contra a colonização (Santos, 2015, p. 17).

A base para isso é a colonialidade – ideologia sustentadora tanto da modernidade, quanto do próprio racismo – pautada em atos simbólicos e concretos de dominação nos moldes e/ou inspiração de como se conformaram as relações sociais a partir do colonialismo (Quijano, 2005). Trata-se de um padrão de relações de poder que privilegia a branquitude e que permanece enraizado na sociedade. Fanon também ressalta a importância da linguagem e sua relação com a colonialidade:

Atribuimos uma importância fundamental ao fenômeno da linguagem. É por esta razão que julgamos necessário este estudo, que pode nos fornecer um dos elementos de compreensão da

dimensão para-o-outro do homem de cor. Uma vez que falar é existir absolutamente para o outro. O negro tem duas dimensões. Uma com seu semelhante e outra com o branco. Um negro comporta-se diferentemente com o branco e com outro negro. Não há dúvida de que esta cissiparidade é uma consequência direta da aventura colonial... E ninguém pensa em contestar que ela alimenta sua veia principal no coração das diversas teorias que fizeram do negro o meio do caminho no desenvolvimento do macaco até o homem. São evidências objetivas que dão conta da realidade (Fanon, 2008, p. 33).

A partir da violenta colonização europeia, que influenciou e influencia tanto os aspectos sociais, políticos, jurídicos, econômicos e sociais quanto os aspectos sensíveis, estéticos, psicológicos e subjetivos, constituiu-se uma estruturação do poder verticalizada, criada e consolidada na época colonial e que continua vigente no mundo.

A modernidade, ao compartilhar com a colonialidade as características herdadas do colonialismo, baseia-se em meios de controle do trabalho, recursos naturais e financeiros, do saber e da subjetividade, do gênero e da sexualidade. Portanto, calca-se no controle de todos os aspectos da existência, da própria vida, fazendo com que tudo isso (e tudo o que existe) possa ser virtualizado e convertido em produtos comercializáveis no mercado (Chauí, 2017) e, em nível planetário, fundando a globalização:

A globalização em curso é, em primeiro lugar, a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial. Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo. Esse eixo tem, portanto, origem e caráter colonial, mas provou ser mais duradouro e estável que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecido. Implica, conseqüentemente, num elemento de colonialidade no padrão de poder hoje hegemônico (Quijano, 2005, p. 116).

Quijano (2005) destaca a colonialidade do poder como um elemento fundamental na discussão do capitalismo contemporâneo e sua face mais

radical, o neoliberalismo, porque estão relacionados à constituição da globalização, na qual a racionalidade colonial define como importante que os países sejam classificados a partir do complexo de superioridade europeu (Fanon, 2008), que se manifestou em intentos de dominação também mediados pela racialização e confrontados pela resistência afrodiaspórica. Neste processo, o homem branco se colocou como padrão de humano e ser superior. “Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados” (Quijano, 2005, p. 118).

Cabe assinalar que Quijano (2005) e Silva (2019) tratam da questão sob chaves diferentes:

Coerentemente, para Quijano e Wynter, desde os primeiros momentos do colonialismo, a função da diferença racial tem sido facilitar aos europeus a apropriação do trabalho e terras nas Américas e em outros lugares do espaço global. A diferença reside no fato de que, para Quijano, a classificação racial estabelece a força de trabalho (branca/europeia) propriamente Capitalista e, para Wynter, esta estabelece o coletivo (branco/europeu) propriamente Humano. Quando a tarefa é pensar a relação entre o racial e o capital, como operadores de poder moderno, suas abordagens oferecem muito pouco. Isso porque, para ambos, a classificação racial e as hierarquias raciais são exteriores (a) economicamente: a produção capitalista de valor porque esta requer trabalho remunerado (para Quijano); e (b) eticamente: ao potencial (universalista ou “transcultural” ou “acultural”) do pensamento moderno, o qual não depende de bases extra-humanas (para Wynter). Nenhum dos dois críticos decoloniais fornecem uma descrição aceitável da tríade colonial, racial e capital, porque a temporalidade linear n/os força a confrontar o ponto de partida: isto é, o racial, como mecanismo colonial, como anterior ao capital global enquanto tal. Por isso, eu proponho uma figuração fractal da tríade formada pelo colonial, racial e capital que, ao violar a separabilidade, provoca o colapso de seus efeitos, quer dizer a anterioridade e a exterioridade. Em vez de descrevê-la como uma relação dentro de uma totalidade, a figura fractal descreve uma implicação, um momento na infinidade. Enfim, em vez do Mundo Ordenado, esta figura refere-se ao Mundo Implicado. Quer dizer, sem diluir o que responde por sua singularidade, estas modalidades de poder modernas apresentam-se profundamente implicadas [deeply implicated] em/como/com uma e a outra. Esta composição (e, enquanto tal, uma decomposição e uma recomposição) torna compreensível a figura da dívida impagável.

Por ser impossível desenhar o fractal numa superfície plana, a leitora terá que confiar em mim – minha escrita – conforme descrevo as manobras capazes de montar essa figura, algo central para o desmantelamento do capital global. Duas questões simples guiam este exercício. A primeira: como alguém herda a obrigação? E a segunda: por que não lhe cabe pagar por esta? Minha resposta é ignorar os pilares ontoepistemológicos que sustentam a explicação (crítica e convencional) predominante sobre a subjugação racial e a narrativa materialista histórica sobre a produção capitalista. O que torna minha resposta possível, como venho desenvolvendo nos capítulos anteriores, é exatamente uma figuração das cenas de valor econômica e ética, desde a perspectiva do corpo sexual da nativa/escrava a qual, por não ‘significar’ o sujeito nas equações do poder, é capaz de um gesto radical, duplo, quer dizer expor e dissolver a violência colonial/racial e o excesso (outra-mente) que esta anuncia (Silva, 2019, p. 161-162).

Considero que a posição de Silva não invalida a de Quijano, pois nos permite a reflexão sobre o tema, rompendo, em sua ontogênese, com a própria colonialidade à qual se vincula e critica. Logo, ela avança para uma proposta disruptiva tanto da estrutura da racialidade quanto de como foi concebida conceitualmente, sem, com isso, ignorar que ela está posta.

A segunda é a colonialidade do saber, que tem a ver com a negação, a invisibilização ou anulação dos povos, países e culturas não eurocêntricas. As estratégias de destruição da sua humanidade passa por diferentes meios de ridicularização, caricaturização, folclorização, espetacularização e exotização da cultura, bem como pela própria negação da sua complexidade e legitimidade como forma destruir os aspectos coletivos socializantes que, em última análise, implicam a subjetividade de africanos e de seus descendentes, como discutem Costa e Oliveira (2019).

Desde pequena, eu percebia que tudo que vinha da nossa cultura era tratado como piada ou coisa menor. Era tipo assim: se não vinha da Europa e dos americano, não prestava. As nossas músicas, nosso jeito de vestir, de dançar, de falar... tudo era motivo de deboche ou virava espetáculo pros outros verem como se fosse curiosidade exótica. Eu lembro bem de quando faziam graça do meu cabelo, das roupas da minha avó, da comida que a gente comia em casa. E o pior é que a gente cresce achando que tem que se afastar disso pra ser levada a sério, tá ligado? Mas depois que comecei a estudar e entender a parada, vi que isso tudo é estratégia. Estratégia pra

apagar nossa história, nossa inteligência, nossa forma de ver o mundo. É uma forma de controle. Se eles convencem a gente de que nossa cultura não vale nada, fica mais fácil manter a gente calada, isolada, longe dos nossos. Mas hoje eu sei que nossa cultura é rica e que valorizar isso é também resgatar quem a gente é de verdade."

B1, participante do projeto ICA, 2023/2024.

Wedig (2021, p. 337) faz um comentário muito interessante sobre a colonialidade do saber, definindo-a como a:

classificação hierárquica e dualista que produziu a separação entre sociedade e natureza, humanos e não humanos, racional (moderno e eurocêntrico) e irracional (saberes dos demais povos do planeta), verdadeira ciência e falsos saberes, sujeito e objeto, selvagens e civilizados, etc.

Sobre isso, Chauí (2008, p. 56) afirma:

As sociedades passaram a ser avaliadas segundo a presença ou a ausência de alguns elementos que são próprios do ocidente capitalista e a ausência desses elementos foi considerada sinal de falta de cultura ou de uma cultura pouco evoluída. Que elementos são esses? O Estado, o mercado e a escrita. Todas as sociedades que desenvolvessem formas de troca, comunicação e poder diferentes do mercado, da escrita e do Estado europeu, foram definidas como culturas "primitivas". Em outras palavras, foi introduzido um conceito de valor para distinguir as formas culturais.

A colonialidade do saber instituiu a ciência na perspectiva moderna e ocidental como o lugar de validação dos saberes do mundo, expressando seu ego em escala monumental. Por meio dela, apagaram-se saberes, práticas e vivências milenares, agora relegadas à marginalização e aniquilação. Por meio desses estratagemas, que operam articulados, sobretudo, ao racismo e machismo epistêmicos⁹, a sociedade colonial e suas colonialidades

⁹ Grosfoguel (2016, s/p) usa a expressão "racismo/sexismo epistêmico", definindo como "O privilégio epistêmico dos homens ocidentais sobre o conhecimento produzido por outros corpos políticos e formas geopolíticas do conhecimento tem gerado não somente injustiça

contemporâneas têm obliterado conhecimentos não validados por homens brancos, classificando como primitiva qualquer produção de saber estruturada numa lógica não branca, não ocidental e não cisheterossexual (Grosfoguel, 2016).

Chauí (2008, p. 56) também comenta sobre esse ponto:

A noção do primitivo só pode ser elaborada se for determinada pela figura do não-primitivo, portanto pela figura daquele que realizou a “evolução”. Isso implica não apenas um juízo de valor, porém mais do que isso, significa que aqueles critérios se tornaram definidores da essência da cultura, de tal modo que se considerou que aquelas sociedades que “ainda” estavam sem mercado, sem escrita e sem Estado chegariam necessariamente a esse estágio, um dia. A cultura europeia capitalista não apenas se coloca como tólos, como o fim necessário do desenvolvimento de toda cultura ou de toda civilização, isto é, adota uma posição etnocêntrica, mas sobretudo ao se oferecer como modelo necessário do desenvolvimento histórico legitimou e justificou, primeiro, a colonização e, depois, o imperialismo.

Dessa forma, tornar África um lugar desprovido de civilização é um projeto político que só pode se sustentar sob a égide da animalização das pessoas e produção de um arsenal de imagens empobrecedoras do território. Obliterar os saberes afrodiaspóricos é, sobretudo, uma tentativa de destruir as conexões com o legado ancestral, a resistência ao projeto de dominação e produzir pessoas “ruminantes¹⁰”, que reprocessam, reproduzem a cultura homogênea e padronizada, básica no modelo ocidental.

Durante muito tempo, me fizeram acreditar que a África era só miséria, fome e guerra. Era isso que passava na TV, na escola, nos livros. Nunca mostravam a grandiosidade, a sabedoria, a força daquele continente. Era como se fosse um lugar sem história, sem ciência, sem cultura — só dor. E aí, sem perceber, a gente vai se afastando da nossa origem, achando que não tem nada ali pra se

cognitiva, senão que tem sido um dos mecanismos usados para privilegiar projetos imperiais/coloniais/patriarcais no mundo”.

¹⁰ Na biologia, os animais ruminantes são mamíferos herbívoros que se caracterizam por mastigar novamente o alimento que retorna do estômago.

orgulhar. Mas hoje, eu vejo que isso tudo foi feito de propósito, né? Um projeto mesmo, pra cortar nosso elo com os ancestrais, pra gente esquecer de onde veio. Porque se a gente não se reconhece, fica mais fácil aceitar qualquer coisa, repetir o que eles dizem que é certo, que é bonito, que é 'normal'. A real é que querem que a gente só consuma, copie, repita – sem pensar, sem criar, sem questionar. Mas nossa memória é viva, nossa raiz é forte.

P1, participante do projeto ICA, 2023/2024.

Tudo isso se articula à terceira, a colonialidade do ser, que designa a atribuição de inferioridade a povos e populações marginalizados por se destoarem do padrão normativo europeu. Assim, quanto mais longe do padrão masculino, heterossexual, branco, europeu, de meia idade, mais justificada será a violência sobre um corpo. O movimento da colonialidade do ser constitui e reforça estereótipos como forma de produção de dispositivos da racialidade que constituem imaginários europeus. Sobre isso, Correa (2010, p. 5-6) afirma:

Predominava a ideia na Europa, mesmo em círculos abolicionistas, de que os negros precisariam da supervisão rigorosa de um estado civilizado antes que pudessem embarcar no “curso natural” da racionalidade do mercado. Isso legitimou ainda mais o colonialismo. Nota-se que o colonizador branco é quem parecia ser o protagonista do progresso e não o trabalhador africano. Era como se o seu olhar tivesse um poder demiurgo que fazia o trabalho alheio tornar-se produtivo. Porém, mais do que seu olhar, era sua violência que movia os trabalhadores.

Todavia, esse empreendimento não se deu ou se dá sem resistência. As lutas afrodiáspóricas e dos povos indígenas, bem como de tantos outros povos pelo mundo em peleja pela sua autoafirmação, demonstram que existe uma força inventiva contrahegemônica, construindo outros discursos, mesmo diante das violentíssimas elaborações da branquitude. Em diálogo com Munanga (2020), Gomes traz apontamentos interessantes sobre a resistência que reitera que esse caráter histórico da opressão não foi recebido passivamente e está impresso, dentre outros marcadores, no termo “negritude”, central em sua obra. Isso demonstra também que a linguagem é um campo de luta para construção de imagens subversivas. Se “se historicamente a negritude

é, sem dúvida, uma reação racial negra a uma agressão racial branca, não poderia entendê-la e cercá-la sem aproximá-la com o racismo do qual é consequência e resultado” (Gomes, 2020, p. 8).

Ainda assim, a colonialidade/modernidade insiste na implementação de formas de controle: sua concepção de estado, propriedade, política, seu modo de produção econômica (o capitalismo) e sua religiosidade e cosmologia (Judaico-cristã). Esse instrumental empobreceu as relações tanto em seus aspectos sensíveis quanto nos materiais, como forma de manter o poder de um grupo de pessoas, e fomentou o ambiente propício ao desenvolvimento do empreendimento expansionista europeu. A observação do racismo no Brasil nos permite afirmar que ele surge junto ao intento colonial/moderno, ancorado na expansão colonialista e na escravização. Trata-se de uma ferramenta de opressão que busca justificar a exploração de seres humanos por outros seres humanos. É curioso que o que chamam de civilização tem como esteio a invasão, o genocídio e a guerra. A contradição inexorável da colonialidade é formar uma civilização incivilizada.

Mano, papo reto? Esse sistema aí foi montado na maldade. Os cara chegaram dizendo que tavam trazendo civilização, mas foi mó invasão, mó sangue derramado. Meteram religião deles, jeito deles de mandar, de ganhar grana... e quem não se encaixa, fica de fora. O racismo tá aí desde o início, não é acidente, é de propósito. A real é que eles chamam de progresso o bagulho que destruiu geral. E ainda querem que a gente bata palma? Ah, vai se ferrar, né. A gente tá acordando, e vai ser no nosso corre, com nossa voz, nossa verdade.

A1, participante do projeto ICA, 2023/2024.

O colonial/moderno desempenha um papel fundamental na construção do sujeito racial, uma vez que os impérios coloniais europeus estabeleceram estruturas de poder que controlavam não apenas territórios, mas também corpos. Assim, a burguesia moderna, na contemporaneidade, opera na

mesma cartilha que os colonos de outrora, associando racismo e capitalismo, sendo uma coisa parte da outra:

A burguesia ocidental levantou suficientes barreiras e pontes para não temer realmente a competição daqueles a quem explora e despreza. O racismo burguês ocidental a respeito do negro e do *bicot* é um racismo de desprezo; é um racismo que minimiza. Mas a ideologia burguesa, que proclama uma igualdade essencial entre os homens, desembaraça-se para permanecer em regra consigo mesma, convidando os sub-homens a humanizarem-se através do tipo de humanidade ocidental que ela encarna (Fanon, 2014, s/p).

A inseparabilidade entre o pensamento, as práticas burguesas e o racismo sustenta o sistema de opressão contemporâneo numa sociedade construída sob os ombros do trabalho escravizado afrodiáspórico e indígena. Para esses grupos, a morte, a apropriação e a espoliação são normalizadas, uma vez transliteradas (com o surgimento da sociedade industrial) para o processo de produtificação da vida, produção de miséria, caos e mortandade.

Especialmente no caso brasileiro, quando visualizo os indicadores sociais e econômicos, são notórias as consequências dessa interlocução. A quantidade de pessoas pretas e pardas em situação de vulnerabilidade, exploração, violência, escravização e morte em pleno século XXI é muito maior que em outros segmentos. Essa dimensão dá concretude à necropolítica (Mbembe, 2016), que é, essencialmente, racista.

5.1 Necropoder e a equação de valor

Para além de como a desumanização acontece, no campo da dialética racial, Denise Ferreira da Silva (2019) nos ajuda a discutir a mentalidade sustentadora dos padrões onto-epistêmicos da modernidade e como perduram seus efeitos na contemporaneidade. Em *A Dívida Impagável*, Silva (2019) apresenta uma análise crítica profunda sobre a natureza filosófica da justificação moral ao colonialismo e demonstra como esses princípios são

fundamentais para compreender as relações de poder subjacentes às estruturas sociais contemporâneas. Além disso, a filósofa mostra os limites da teoria crítica do capital – o marxismo – que desconsidera totalmente o fundamento racial da acumulação primitiva, conceito aliás insuficiente para explicar a violência racial como parte inerente à expansão do capital.

Minha primeira manobra é revisitar a figuração da mercadoria, numa consideração da expropriação colonial, através de uma abordagem diferente da leitura que o materialismo histórico faz da escravidão. Contra a visão teórica tradicional que situa a escravidão na pré-história do capital, eu proponho a necessidade de reconhecer que o valor total produzido pela mão-de-obra escrava continua a sustentar o capital global (Silva, 2019, p. 87).

Assinalo que Silva avança de forma consistente no argumento de que as análises críticas da interconexão entre as dimensões racial e capital em Marx abordam a dimensão racial como um *datum*, entendido como um dado ou matéria empírica natural, organizado pelas categorias. Silva analisa a relação entre racialidade e o pensamento pós-iluminista e como aquela é determinante na constituição do padrão de humano. A isso ela chama de texto moderno (Silva, 2019). Assim, nessa dimensão é produzido por esse pensamento o sujeito delimitado e autodeterminado, *homo modernus*, diante de uma outra categoria, menos humana – logo, racializada –, construída pela mentalidade colonial, afetável por suas condições de forma objetiva e econômica.

Ela oferece uma contribuição profunda e inovadora para o entendimento das questões de identidade, racismo e justiça social. Sua abordagem transcende as fronteiras disciplinares, unindo filosofia, teoria racial e estudos culturais. Silva, por meio de sua obra, desafia as estruturas epistêmicas estabelecidas, propondo uma reconceitualização das categorias fundamentais do pensamento ocidental, questionando as bases conceituais da modernidade e expondo as relações complexas entre poder, conhecimento e subjetividade. Ao destacar a eminência do pensamento pós-colonial, Silva

propõe uma abordagem que transcende as limitações das análises tradicionais e busca respostas mais inclusivas e emancipatórias para os desafios contemporâneos. Sua obra representa um ponto de inflexão crucial para a compreensão crítica das estruturas de poder, oferecendo perspectivas transformadoras.

A estudiosa postula que três conceitos principais organizam todo o pensamento ocidental: determinabilidade, separabilidade e sequencialidade. A partir deles, opõe o chamado Mundo Ordenado do *subjectum* – calcado nesses três pilares – às possibilidades criativas da negritude e da poética feminista negra para criação do Mundo Implicado ou para o fim do mundo tal como o conhecemos. O interessante na formulação de Silva é aprofundar a crítica epistêmica do colonialismo, mostrando que vidas racializadas não são vistas como vidas no cálculo do capital e nas estruturas filosóficas que o sustentam. Essa ideia está presente também nos saberes da experiência:

Irmã, esse mundão aí, todo cheio de regra, ordem, passo a passo... nunca foi feito pra nós... A lógica deles é separar, medir, controlar. A gente, preta, periférica, fora desse esquema, é tratada como se nem fosse gente de verdade. É tipo assim: se não serve pro lucro, não serve pra nada. Mas aí vem a nossa potência – nossa arte, nossa vivência, nossa forma de ver o mundo – mostrando que dá pra pensar e viver diferente. É isso que assusta eles: que a gente crie outro mundo, do nosso jeito, sem pedir licença.

P1, participante do projeto ICA, 2023/2024.

No trecho de P1 observo a noção discutida por Silva (2019) e pondo em diálogo, percebo que elas manejam o conceito de determinabilidade para destacar como as relações de poder, especialmente aquelas enraizadas no colonialismo, buscam afetar subjetividades. A determinabilidade (Silva, 2019) se refere à imposição de categorias fixas e hierarquias que perpetuam sistemas de dominação. No contexto colonial, isso se manifesta na

imposição de identidades raciais e étnicas fixas, contribuindo para a marginalização e a desumanização de certos grupos.

O princípio da separabilidade examina como as hierarquias são mantidas por meio da fragmentação e da divisão. Silva (2019) argumenta que a separabilidade opera na medida em que as relações sociais são segmentadas, fragmentando as experiências humanas e perpetuando assimetrias de poder. O colonialismo, ao separar e categorizar as pessoas com base em características percebidas, cria barreiras que impedem a solidariedade e dificultam a resistência coletiva contra as estruturas opressoras. K3 nos ajuda ver isso:

Eles dividem geral pra enfraquecer. Preto contra preto, favela contra favela, mulher contra mulher... cada um na sua caixinha, isolado, achando que tá sozinho no corre. A real é que enquanto a gente tá separado, eles seguem no topo, mandando e desmandando. Essa parada de separar é justamente pra gente não se juntar, não levantar junto.

K3, participante do projeto ICA, 2023/2024.

A sequencialidade, terceiro princípio explorado pela autora, refere-se à maneira como o poder opera de forma encadeada, perpetuando desigualdades ao longo do tempo. A autora destaca como as narrativas históricas, marcadas pelo colonialismo, são construídas de maneira a justificar as relações de poder existentes, criando uma continuidade que legitima a opressão. A sequencialidade revela como as injustiças do passado são transmitidas para o presente, moldando as estruturas sociais contemporâneas. Uma conversa com jovem do *campus*, que ouviu um encontro, mas não integrou o projeto, fez-me registrar esta nota:

Papo reto? Nada do que a gente vive hoje é do nada, não. As fita ruim de agora tão ligadona nas de lá de trás. Tudo foi montado no tempo da colonização e só foi se atualizando, tipo versão nova de app. Mudam os nomes, mas o peso na nossa pele é o mesmo. É racismo

que vem de geração em geração, disfarçado de regra, de lei, de tradição. Eles contam a história de um jeito que sempre bota eles como herói e a gente como problema.

Nota do diário de campo, 2024.

Dessa forma, penso nessas estruturas como formas inventadas na dinâmica do ter para controlar. Logo, são invenções sintéticas erigidas para organizar o pensamento e dispor sobre o que é legítimo ou não. Nesse sentido, construo uma interseção da discussão de Silva (2017) com o pensamento de Antônio Bispo (Santos, 2015), que reitera a relação entre racismo e colonialidade/modernidade.

A partir dessa relação, é possível perceber a raça como elemento integrador de um sistema diferenciação e exclusão formuladas socialmente. Trata-se de uma invenção sintética desumanizadora, um marcador homogeneizador para estabelecer poder e domínio de um grupo sobre o outro. Isso só se dá a partir de uma relação política, ou seja, de conivência e conveniência social, que coletiviza a dissociação entre a ideia de humano (branco) e coisa (não brancos) e cria a possibilidade de sujeição, exploração, controle e domínio de corpos tidos como não humanos.

Porém, cabe salientar que se, por um lado, o racismo desumaniza os corpos vitimados, por outro, o faz também com os exploradores. Ao passo que eleva o corpo subalternizado a uma dimensão pré-humana, desfigura também o racista, despindo-o de qualquer identificação com a espécie *Homo sapiens*. Não há como identificar traço de humanidade na aniquilação gratuita de outro ser humano pautada na cor de sua pele ou nas suas características étnicas.

Silva reforça o corpo enquanto matéria, mas propõe uma observação por um ângulo diferente do materialismo, que inclui o debate racial na gênese do próprio capitalismo:

Entre outras coisas, as descrições da escravidão produzidas pelo materialismo histórico e pela teoria crítica racial abordam a mesma no registro ético, onde a escravidão é o principal significante de tudo que se opõe a liberdade. Enfocando ou reduzindo a produção colonial à propriedade (de terras e escravos) se oclui o caráter econômico (produtivo) da expropriação da capacidade produtiva do trabalho escravo, criando assim modelos analíticos que localizam a escravidão fora do modo capitalista de produção propriamente dita (Silva, 2019, p. 90).

Em outras palavras, ao refletir sobre o materialismo, ela demonstra como é apagada a exploração do trabalho negro enquanto dimensão econômica formuladora do capital moderno (e contemporâneo!) que envolve a desumanização enquanto operador fundamental.

O materialismo histórico é apenas um (porém, o mais flagrante devido ao seu controle sobre a imaginação radical) contexto teórico onde a expropriação colonial é ocluída. De fato, o conhecimento racial – inicialmente manufaturado no período em que Marx e Friedrich Engels estavam escrevendo – desempenhou impecavelmente o papel que lhe foi conferido. Pois, a narrativa sobre a subjugação racial produzida pelas ferramentas da racialidade consistentemente reproduz a oclusão (de qualquer consideração ao nível conceitual) das arquiteturas (jurídicas, econômicas e simbólicas) coloniais responsáveis pela expropriação da capacidade produtiva (o potencial produtivo) das terras ocupadas e corpos escravos. Em outras palavras, porque o conhecimento racial transsubstancializa (desloca do registro existencial para o formal) – um efeito da dialética racial que discutirei mais tarde neste capítulo – o que emerge nas relações políticas em efeitos da causalidade eficiente (da razão científica), como discuto no próximo capítulo, suas ferramentas críticas falham ao não registrar como o valor (passado, presente e futuro) total expropriado constitui a própria estrutura (o sangue e a carne) do capital global (Silva, 2019, p. 90-91).

E, para além, Silva (2022) discute a desumanização enquanto constante no *homo modernus* e, logo, como elemento de fortalecimento do eurocentrismo. Vale destacar que a operação desumanizadora é

equacionada por ela, que demonstra que a cena de anulação e do não lugar é o único resultado possível a um corpo racializado dentro da concepção moderna.

Na imaginação ocidental moderna, a negridade não tem valor; ela é nada [nothing]. Enquanto tal, a própria marca uma confrontação que aponta uma negatividade que não se refere à contradição. Porque a negridade refere-se à matéria – como A Coisa, aquilo que não tem forma –, ela funciona como uma anulação da ordem da significação responsável por sustentar o valor na cena econômica e na cena ética (Silva, 2019, p. 140).

Sobre esse estado de “nada”, Fanon (2008, p. 143) assevera que “a fobia do preto é ter medo do biológico. Pois o preto não passa do biológico. É um animal. Vive nu”. Logo, Silva e Fanon concordam que há um não lugar para a negridade. Este último ainda assegura que “o branco está convencido de que o negro é um animal” (Fanon, 2008, p. 147). A primeira, por sua vez, demonstra a equação e valor que converte o corpo (humano) em carne (animal):

Agora, vejamos a relação entre vida (1) e negridade (-1) usando procedimentos matemáticos básicos: adição, subtração, multiplicação e divisão. A adição, nesse caso, torna-se subtração graças ao valor negativo da negridade: a) 1 (vida) + -1 (negridade) = 0 (Silva, 2019, p. 72).

Essa relação é descrita na experiência:

Na moral? Ser preto nesse sistema é tipo não ter direito nem de ser gente. A gente é visto como hã.. como coisa – não como pessoa. É olhar atravessado, é medo só de ver a gente chegando. Como se nossa existência já fosse ameaça. Eles querem a nossa força, nosso talento, nossa cultura... mas não querem a nossa vida, nosso direito de ser. Pra eles, a gente é corpo pra servir, não sujeito pra viver. Mas a gente é muito mais do que eles tentam reduzir. A gente é presença, é história, é alma."

C2, participante do projeto ICA, 2023/2024.

A anulação do valor humano (vida), nessa perspectiva, dá-se pela atribuição do valor racial (negridade). Logo, “[a]o ser simplesmente combinada com a

vida, a negridade provoca a anulação (0); quer dizer, ao ser adicionada à forma positiva da vida, a negridade a oblitera” (Silva, 2019, p. 72). Em qualquer cenário no qual se pense numa equação com operadores matemáticos entre vida (1) e negridade (-1), a matéria é anulada e violentada.

Nessa esteira, a racialidade determinada pela branquitude não possui:

poder emancipatório justamente por funcionar como um significante da violência que, ao ser mobilizado com sucesso, justifica o que seria, do contrário, inaceitável, como o assassinato de pessoas negras por meio da violência (estatal) policial, como nos Estados Unidos, Europa e Brasil) e a expropriação capitalista (na África). Em outras palavras: a Categoria da Negridade serve ao Mundo Ordenado pela determinabilidade e a violência e violação autorizadas pelo próprio. Mas, como um guia para pensar, um método de estudo e socialidade ilimitada¹⁰² – quer dizer, aquela oferecida pela imagem do Mundo Implicado – a negridade como matéria aponta para o ∞ , a figuração mundo sem o Espaço e fora do Tempo, ou seja, Corpus Infinitum (Silva, 2019, p. 145).

5.2 A engenharia da morte

É no contexto de exercício do biopoder (Foucault, 2014) que capitalismo, o colonialismo (e, posteriormente, a colonialidade e a modernidade) e o racismo funcionam juntos para criar a noção de raça e a categorização das pessoas com base em características percebidas, como cor da pele, e controlar os corpos:

Olha, pra mim tá cada vez mais claro que esse lance de raça não é natural, não. Foi criado pra controlar, pra dividir e manter uns no poder e outros sempre por baixo. Eles junta racismo, grana e esse jeito de pensar pra vigiar nossos corpos, decidir quem pode o quê, quem merece o quê. Tudo é baseado na aparência, na cor da pele, como se isso definisse nosso valor. E no fim das contas, é tudo sobre controle – sobre quem manda e quem obedece. A gente vive sendo vigiado, julgado, limitado... só por existir.

N1, participante do projeto ICA, 2023/2024.

Mbembe (2016) reforça que a racialização é um processo dinâmico que não apenas classifica as pessoas em raças, mas também justifica a exploração e opressão. Assim, ela institucionaliza e normaliza a violência contra corpos não brancos. Para a exploração e opressão desses corpos é necessário estabelecer controle sobre eles. O autor sustenta que isso é o exercício da soberania:

A expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer. Por isso, matar ou deixar viver constituem os limites da soberania, seus atributos fundamentais. Exercitar a soberania é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação de poder (Mbembe, 2016, p. 123).

A soberania é central nas discussões sobre as dinâmicas de poder que se estendem para além dos corpos individuais, abrangendo populações inteiras. Essa noção se refere à governança das vidas humanas em nível populacional, com ênfase nas estratégias de controle, regulação e normalização dos corpos e das práticas sociais. Dessa forma, Mbembe (2016, p. 124) afirma:

A partir dessa perspectiva, a expressão máxima da soberania é a produção de normas gerais por um corpo (povo) composto por homens e mulheres livres e iguais. Esses homens e mulheres são considerados sujeitos completos, capazes de autoconhecimento, autoconsciência e autorrepresentação.

A soberania expande o controle do corpo individual para um poder mais abrangente, delimitando quem vive ou não, o que é permitido nessa vida, quais suas possibilidades e limites. O debate de Mbembe nos permite algumas reflexões como a lógica da tortura, impressa na escravização e presente nas relações com a população afrodiaspórica e indígena.

Nas terras invadidas, em contraponto com outros conflitos na Europa, a chibata, o sal nas feridas, a mutilação, os agulhões, algemas, marcações na

pele, cortes, rasgos, sufocamentos, marcas de identificação a fogo, garrotes, máscaras de flandres, torturas públicas, chicotadas, a separação das famílias, humilhação públicas e toda má sorte de criativas torturas eram, como ainda são hoje as cenas de barbárie contra pessoas negras, perturbadoras¹¹. Esses castigos sobre o corpo são também uma linguagem que comunica o lugar da animalização e uma tática amplamente utilizada pelo Estado a partir do pensamento colonial para torturar pessoas pretas, pardas e indígenas.

A relação entre linguagem e tortura, presente nas experiências de pessoas escravizadas e nas cenas do Brasil atual, é profundamente complexa e dolorida, revelando, na minha opinião, a maximização da crueldade da soberania eurocêntrica sobre os corpos afrodiáspóricos. Ao longo da história da escravização e hoje também, essa linguagem foi e é utilizada como uma ferramenta de subjugação, impondo narrativas que empoderaram o discurso desumanizador e justificam a brutalidade infligida sobre nós. Tal questão, inclusive, ilustra o polo negativo na equação de valor atribuído à negritude.

É difícil até de falar, mas a real é que a violência contra a gente sempre foi usada como uma forma de mandar recado. Lá atrás, com a escravidão, os castigos eram absurdos — coisa pra marcar mesmo. E o pior é que isso nunca parou de verdade. Hoje, ainda batem, ainda matam, ainda expõem a gente como se nossa vida não valesse nada. É um tipo de linguagem, sim. Uma forma de dizer que a gente não é humano como eles. A dor, o sofrimento, a humilhação... tudo isso foi e ainda é usado pra manter a gente no lugar que eles acham que a gente deve ficar. É cruel demais, mas é real

K3, participante do projeto ICA, 2023/2024.

¹¹ Esse debate está presente também em Agamben, na noção de dispositivo e estado de exceção.

Em *Narrativa da vida de Frederick Douglass* (2021), obra autobiográfica, Douglass descreve não apenas a brutalidade física, mas também a tortura psicológica inerente ao sistema escravista. A linguagem era empregada de maneira estratégica para manter os escravizados em um estado de submissão, perpetuando estereótipos racistas e impondo uma narrativa de inferioridade. Toda essa herança está presente no cotidiano contemporâneo.

Para além, em sentido mais amplo, a linguagem era utilizada para impor códigos e regras, limitando a capacidade de expressão e comunicação dos escravizados. A proibição da educação e o controle sobre a comunicação eram táticas específicas empregadas para manter o domínio sobre as mentes e os corpos daqueles que eram subjugados.

Quero reforçar que, na contemporaneidade, tal qual no período colonial, o controle do corpo racializado está presente e é aplicável, sobretudo, à população afrodiáspórica, comunicando como a sociedade moderna funciona, ainda, pautada na anulação desses corpos.

Sabe o que mais me revolta? É que desde sempre tentam calar a gente. Lá atrás, proibiam os nossos de aprender a ler, de falar sua própria língua, de se comunicar. Era tudo pensado pra controlar não só o corpo, mas também a mente né professor? E hoje, isso continua, só muda a cara. As prisões tão lotadas de pretos e indígenas, a justiça é dura com a gente e leve com os outros. A tortura ainda rola, só que muita gente finge que não vê. A sociedade trata a gente como problema, como ameaça.

E1, participante do projeto ICA, 2023/2024.

As prisões e a justiça são implacáveis e desumanas e a tortura nunca deixou de ser normalizada quando se trata de corpos afrodiáspóricos. No caso brasileiro, ainda, as punições previstas em lei só se aplicam com veemência a pessoas afrodiáspóricas e indígenas porque são o desumano construído pela colonialidade.

Por fim, Achille Mbembe (2016) expande o conceito de biopoder para incluir a dimensão da morte, cuja arbitração é um atributo da soberania. Ele examina como populações ditas minoritárias são expostas a formas sistemáticas de violência, destacando a interseção entre poder, soberania e controle sobre a vida e a morte. A noção de necropolítica, introduzida Mbembe (2016), representa uma abordagem crítica sobre as dinâmicas contemporâneas de poder que vão além da biopolítica. Enquanto a biopolítica examina o controle da vida, a necropolítica se concentra na gestão e na instrumentalização da morte como uma ferramenta de poder. O conceito descreve a maneira como certas populações são submetidas a formas sistemáticas de violência, tornando-as vulneráveis à morte e à exposição à violência estatal.

Mbembe (2016) analisa como o poder soberano se manifesta por meio da capacidade de ditar quem vive e quem morre. Ele destaca as práticas que visam a criação de zonas de indistinção entre a vida e a morte, em que a soberania do Estado é exercida de forma extrema, legitimando a violência letal como uma ferramenta de controle. A necropolítica é evidente em contextos de conflito armado, regimes autoritários e estruturas que perpetuam desigualdades sociais e raciais como o Estado moderno, pautado na “democracia” ocidental. Mbembe (2016) examina as estratégias de morte lenta, como a precariedade social, as condições de vida degradantes e a limitação do acesso a recursos essenciais, que operam como formas de violência que permeiam o cotidiano.

Se a desumanização ilustra com cenas do real o polo negativo da equação de valor de Silva (2019), a necropolítica representa o próprio (-) da equação. É o instrumento que confere a anulação da vida porque é nela que a operação de diferenciação subleva o corpo ao estado de carne. Mbembe concorda ao afirmar que propôs a

noção de necropolítica e necropoder para explicar as várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, armas de fogo são implantadas no interesse da destruição máxima de pessoas e da criação de “mundos de morte”, formas novas e únicas da existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o status de “mortos-vivos” (Mbembe, 2016, p. 146).

A condição e “morto-vivo” é a alegoria perfeita para o desumano contemporâneo. Se, por um lado, o Estado não pode formalizar a opressão escravagista, este constrói estratégias de desconstrução do sujeito por meio da anulação de sua possibilidade de vida plena. Esse movimento delimita o lugar operativo do necropoder.

5.3 Entre a carne e o corpo

O necropoder reitera a capacidade do racismo de construir métodos desumanizadores e, assim, perpetua-se a partir da “crença na existência de ‘raças’ hierarquizadas dentro da espécie humana” (Munanga, 2020, p. 15), que se reproduz em todos os espaços da sociedade:

O que a gente vive todo dia é a prova de que o racismo não só existe, como manda e desmanda. É como se tivesse uma lógica por trás dizendo quem pode viver bem e quem pode morrer aos poucos... na bala, na falta de acesso, no abandono. Essa ideia de que existem raças melhores que outras tá por trás de tudo: na escola, no hospital, no mercado de trabalho, na rua. E isso vai matando a gente, física e emocionalmente. Não é exagero, é real. É a uma máquina assim, que tá escolhendo quem tem valor e quem não tem.

K1, participante do projeto ICA, 2023/2024.

É nítida a operação dos dispositivos da racialidade para a manutenção da máquina racista que penetra no tecido social e influencia todos os campos da vida. Ao permitir a reprodução do ideário racista, pautado na estratégia de morte, a necropolítica, como discute Mbembe (2016), mantém-se e estende sua ação para a posteridade.

Quando discuto sobre o racismo noto que há um consenso de que raça é uma construção social. Ela se alicerça em antigas formas de desumanização (Moore, 2007; 2008). A questão da escravização de corpos afrodiaspóricos adiciona um elemento a esse debate. Nos quase 400 anos em que se aceitou juridicamente o estatuto da escravatura, consolidou-se a imagem desumana ou de sub-humana para tudo que não fosse eurocêntrico. Esse processo se intensificou no século XX e XXI com novas e sofisticadas roupagens. Essa questão é muito trazida pelas pessoas na Baixada:

Falam que raça é invenção social, mas esquecem que essa invenção custou e ainda custa vidas. Passaram séculos tratando a gente como coisa, e até hoje esse olhar desumano só mudou de roupa – mas continua aí, firme no racismo disfarçado de regra, de norma, de padrão...

C1, participante do projeto ICA, 2023/2024.

Sei lá, sabe... Acho que essa ideia de raça foi criada pra justificar a brutalidade, e até hoje serve pra manter a desigualdade. A escravidão pode ter acabado na lei, mas pega a visão: a gente vale menos e continua sendo alimentada de forma mais 'moderna'. Ou! É tão cruel quanto antes.

N1, participante do projeto ICA, 2023/2024.

Para sua perpetuação, o racismo precisa de uma ideologia na qual a categoria construída, a raça, ganhe sentido e eco sobre a cultura. Logo, ela se torna signo de desigualdade, de risco, de perigo. Reitero que a raça está pautada na imagem! Fanon (2008, p. 161-162) afirma:

Na Europa, o preto tem uma função: representar os sentimentos inferiores, as más tendências, o lado obscuro da alma. No inconsciente coletivo do *homo occidentalis*, o preto, ou melhor, a cor negra, simboliza o mal, o pecado, a miséria, a morte, a guerra, a fome. (...) O inconsciente coletivo não depende de uma herança cerebral: é a consequência do que eu chamaria de imposição cultural irrefletida. Nada de surpreendente, pois que o antilhano, submetido ao método do sonho em vigília, reviva as mesmas fantasias de um europeu. É que o antilhano tem o mesmo inconsciente coletivo do europeu.

Há uma relação que media o campo imagético, seja com implicações ideológicas ou materiais que é delimitada na cor negra (Fanon, 2008), como Fanon (2008) discute e sob ela se dá e justifica situações de exploração e violências diversas. Esta característica, a cor, é o marcador mais evidente de um corpo afrodiáspórico, e a característica mais notória no campo biológico-material-visível da negridade (Silva, 2019). Assim, ambas as noções (ter a cor negra e negridade) não podem ser separadas e esta característica imagético-visual delimita lugares de opressão, sobretudo materiais e com lócus socio-econômico, como Denise Ferreira da Silva explica:

Enquanto a Categoria da Negridade, como índice de uma situação social consistente e repetidamente nunca deixa de significar a escravidão, eu proponho que ela também expõe como a capacidade produtiva expropriada dos africanos escravizados continua a produzir excedente (*surplus*) no presente global. Mais significativamente, apesar de sua expropriação ininterrupta, o trabalho (simbólico e econômico) negro não desapareceu (como os cientistas do homem previram e esperavam) (Silva, 2019, p. 97).

É nesse contexto que se dá no tecido social o ambiente no qual o discurso pode solidificar a ideologia ou poderosos contradiscursos podem questioná-la, estabelecendo outras narrativas. Nele, formas de perpetuação da neurose, que se dão operando imagens, são confrontadas ou fortalecidas porque, por meio delas, pessoas (e, como consequência, instituições) são influenciadas a agir com o sistema ou contra o sistema.

Não à toa, a desumanização é um processo básico na constituição da ideologia racista. Nesse sentido, a branquitude, ao racializar, constitui uma relação dissociativa entre pessoas na aniquilação da diversidade e opera isso na constituição do binômio pautado no plano das imagens que Spillers (2021) define como carne e corpo. O necropoder (Mbembe, 2016) reduz o corpo à condição de carne e impõe impossibilidade de enxergar ali humanidade e direito. É o -1 da equação de valor! (Silva, 2019), que podemos perceber na conversa com pessoas da Baixada:

Tenho pra mim que o racismo precisa desumanizar pra se manter de pé. É isso: transforma a gente em uma carne de açougue, sabe? Tipo uma coisa assim, pra negar nossa existência como gente de verdade. Papo reto, fessor!

K3, participante do projeto ICA, 2023/2024.

Quero trazer três exemplos sobre isso. Periodicamente ocorrem ondas de violência em diversas regiões do Rio de Janeiro, algumas em regiões de mais visibilidade midiática – geralmente, regiões ricas habitadas majoritariamente pela classe média e alta, territórios com mais desenvolvimento urbano e econômico. Nesses episódios, sempre que há destruição de ônibus ou crimes violentos de outras espécies, como assassinatos ou “balas perdidas” e toques de recolher por causa da morte de um integrante da milícia ou do tráfico, a situação ganha repercussão nacional. A questão é que, constantemente, isso acontece em bairros da Zona Norte da Cidade e na Baixada Fluminense, regiões periféricas, com ocupação majoritariamente desordenada e com grande contingente de pessoas pobres. O que muda? Os corpos que são afetados nos territórios periféricos são pessoas afrodiáspóricas.

Posso ir além num segundo exemplo para percebermos como o padrão se mantém. Até hoje as atrocidades causadas pelo regime nazista são debatidas, lembradas e nos horrorizam, pois estão vivas em nossa mente como se tivessem ocorrido ontem. E de fato devem estar. Mbembe (2016, p. 124) afirma que “os campos da morte em particular têm sido interpretados de diversas maneiras, como a metáfora central para a violência soberana e destrutiva, e como o último sinal do poder absoluto do negativo”. Todavia, por que os horrores da escravização de pessoas negras não geram o mesmo horror? Não é possível justificar apenas a partir do tempo histórico. Afinal, o início do Holocausto (termo que designa o processo de perseguição e o assassinato sistemáticos de 6 milhões de judeus europeus pelo regime nazista alemão e seus aliados e colaboradores) é citado como a partir de

1933, período em que corpos racializados já sofriam diversas violações por europeus havia séculos, incluindo judeus. Mais: o holocausto aconteceu apenas 45 anos depois da abolição formal da escravatura no Brasil.

O terror se deu porque Hitler assombrou a Europa e o mundo ocidental com sua própria face neurótica e perversa: pela primeira vez viram em seu território, e com pessoas brancas, uma fração do que fizeram e fazem no mundo, e isso construiu uma atmosfera de horror. Hitler perseguiu homossexuais, transexuais, ciganos e judeus, operando uma política de outrificação e desumanização que anteriormente não fora registrada entre europeus, especialmente os ricos. O assombro de uma racialização entre brancos é um fator que inseriu uma camada nessa história. A guerra, a ocupação, o espólio e a morte já eram comuns, mas a implementação de mecanismos de racialidade entre brancos, uma base do nazismo e uma inovação destes, foi e é combatida.

Posso ainda dar outro exemplo: as guerras na Europa, como Rússia x Ucrânia, têm uma cobertura midiática gigantesca, e mobilizam diversos sentimentos. Por que as guerras nos países africanos não têm a mesma visibilidade? Por que as guerras nos sertões do Brasil profundo e mesmo as ocorridas em grandes capitais, como as empreendidas para o extermínio dos povos indígenas, não têm grande atenção? Por que a eliminação de corpos afrodiaspóricos, asiáticos e indígenas não gera o mesmo clamor? Uma das respostas segue a discussão de Spillers (2021): esses corpos são convertidos em carne, em um elemento desprovido de humanidade.

O racismo opera na chave da etnicidade para converter corpos em carne e para justificar sua anulação. Ele se institui por meio de sentidos que penetram e são repercutidos no tecido social, agindo sobre nossos corpos buscando nossa conversão em carne. Ao perdermos a cidadania e os direitos

mais básicos, perdemos a humanidade. Mbembe (2016, p. 124) lembra o que temos sustentado neste trabalho:

Que a modernidade esteve na origem de vários conceitos de soberania – e, portanto, da biopolítica. Desconsiderando essa multiplicidade, a crítica política tardo-moderna infelizmente privilegiou as teorias normativas da democracia e tornou o conceito de razão um dos elementos mais importantes tanto do projeto de modernidade quanto do território da soberania.

No campo da soberania, podemos interseccionar o pensamento de Mbembe com o de Spillers (2021, p.32), segundo a qual “inscrevem a ‘etnicidade’ como uma cena de negação e (...) confirmam o corpo como uma figura metonímica para um repertório inteiro de arranjos humanos e sociais”. Assim, o corpo racializado é transformado numa “coisa” que pode ser despida de qualquer ética humanista e, ao perder isso, subleva-se a uma condição essencialmente física: a carne. A autora sustenta que essa carne é um “grau zero de conceituação social que não escapa da dissimulação sob a escova do discurso ou de outros reflexos da iconografia” (Spillers, 2021, p. 34). O grau zero é o resultado da anulação descrito na equação e valor de Silva (2019), ou seja, é a personificação da anulação ou do que pode ser anulado. Spillers (2021) reforça meu ponto de vista de que a operação com imagens ancora a ideologia racializante. A etnicidade é, então, a cristalização da violência sob o corpo desumanizado, o corte real e sangrento sobre o tecido humano, que já não é nem mais corpo.

Essa operação imagética objetifica e, sob sua hegemonia, “o corpo humano se torna um alvo indefeso do estupro e veneração, e o corpo, em sua fase maternal e abstrata, uma fonte para metáfora” (Spillers, 2021, p.32). Nesse sentido, eis uma operação sofisticada sobre o simbólico e sobre o material que institui o que Silva (2019, p. 97) define como “reino da violência”, o ecossistema no qual necropolítica dá a tônica. A partir dele, tortura, dor, exclusões, abusos e morte impostos sobre afrodescendentes ao longo do

tempo, obviamente, permitem-nos reconhecer que nossos corpos, por sua própria definição étnica, foram reduzidos não enquanto corpos inferiorizados, mas a outra categoria: carnes disponíveis para abates diversos.

As operações do racismo precisam se valer dessa dimensão essencial para constituir uma justificativa para os atos violentos e é na carne, então, que encontra o lócus que permite desfigurar qualquer traço de humanidade e relegar o corpo à condição de coisa, funcionando como um operador que separa corpos e “corpos”, ou que transforma corpos em carnes.

Esse sentido está presente também na análise lexicográfica. O termo corpo vem do latim *corpus* e significava a matéria orgânica dos seres humanos e animais (Pedraz, 1986); nas palavras de Silva (2006, p. 391), trata-se de “qualquer coisa que tenha extensão limitada e seja perceptível, e como sinônimo de cadáver”. Já o termo carne vem do latim *caro, carnis*, e pode ser definido como a parte muscular humana e a parte comestível de certos animais.

Não é estranho pensar que a desumanização se assemelha ao canibalismo, porque, ao infringir a carne, esse sujeito busca consumir literalmente, outro humano e nutre sua obsessão pelo outro por meio da anulação. Uma vez que a moralidade cristã não permite que esta carne seja literalmente comida para se nutrir dela, seu domínio se dá numa dimensão político-antropofágico, manifestando-se por meio da dominação.

Assim, a carne está posta e, embora viva, é desprovida da animação que move a própria vida; é objeto, mercadoria, bem, propriedade. O corpo, por sua vez, é uma elaboração que necessita da fabulação e invenção; logo, é construção social mediada pela imagem. Como afirma Mombaça (entrevistada por Siqueira, 2015, s/p), “corpo é topos. Lugar do mundo que habitamos e

construímos. É com o que nos movemos e para onde vamos (...) E não existe fora dos regimes técnicos e discursivos que o elaboram”.

E o movimento discutido por Jota Mombaça também encontra eco num dos questionamentos de Gilroy (2001, p.25):

Sob a chave da diáspora nós poderemos então ver não a raça, e sim formas geopolíticas e geoculturais de vida que são resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem.

Todavia, tal movimento ainda permanece codificado numa imagem hegemônica, ancorada no patriarcado branco hétero cis normativo: “A carne, entretanto, é uma narrativa primária, aquilo que antecede o corpo” (Díaz-Benítez, 2021, p.11) e também “um território de manobra cultural e política” (Spillers, 2021, p.34).

Sob ela operam violências objetivas e subjetivas historicamente construídas e se cinge sobre si o rigor da opressão justificada em sua própria desumanização, sustentada pela necropolítica. Era assim na época da escravatura formal; é assim hoje com a exploração do trabalho, a subjugação da população afrodiáspórica, as situações tão diversas de risco e o genocídio da juventude negra com negritada finalidade econômica. Reitero que, enquanto escrevo, não posso deixar de pensar que esse fenômeno se aplica também com força letal sobre corpos indígenas: “A carne ferida, inscrições da violência calculada registram o que a categoria da Negridade esconde: capital morto-vivo lucrando a partir da capacidade produtiva dos corpos escravos e das terras indígenas” (Silva, 2019, p. 111). Ou, em outras palavras, do corpo afrodiáspórico disponível enquanto matéria para a exploração, uso e morte.

Essa consideração, por si só, reforça a reflexão de que um corpo racializado não é mais corpo. A mentalidade racista reafirma isso cotidianamente:

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 (Fanon, 2008, p. 103).

O trecho de Fanon traz o anseio de um corpo que sabe que não é visto como corpo, que implora ao outro para que seja comum, deixe de ser carne. É possível imaginar que essa tenha sido a súplica dos tantos escravizados que não entendiam por que eram sujeitados a tamanha crueldade. É uma pergunta que me faço e que penso que toda pessoa racializada se faz todo dia: por que somos tratados assim? É uma das bases da reflexão contemporânea sobre a complexa condição de violência e guerra permanente contra os descendentes da diáspora, que converteu nossos corpos em carnes e sobre estes, “em torno do corpo, reina uma atmosfera densa de incertezas” (Fanon, 2008, p. 104).

É pesado demais... a gente só quer ser visto como gente, tá ligado? Não é de hoje que tratam nossa gente como se fosse qualquer coisa. Pô! A gente sente até hoje: viver nesse corre e lutar todo dia pra cansa muito.

A2, participante do projeto ICA, 2023/2024.

Grada Kilomba (2019) afirma que o racismo nos coloca fora da condição humana. E o moderno/colonial impõe que alcançar esta humanidade se dá através da idealização e corporificação do padrão eurocentrado. Percebo uma concordância Kilomba com Díaz-Benitez, Spillers e Fanon ao debater este aspecto. Ao amplificar a problemática e nos dar instrumentos para refletir sobre a intensidade da conversão do corpo em carne Kilomba traz mais luz sobre o tema, considerando que a sociedade moderna, herdeira da

colonial, naturalizou a narrativa da desigualdade como diferença, que é uma estratégia para elaborar a conversão do corpo em carne.

Nessa esteira, ela postula que não se discrimina por ser diferente, mas se torna diferente por meio da discriminação. Por esse estatuto, também, “o corpo torna-se carne, leva a mulher e o homem às fronteiras da sobrevivência, suporta pessoalmente as marcas de um texto cultural cujo interior foi virado ao avesso” (Spillers, 2021, p. 35).

O necropoder (Mbembe, 2016) é a demonstração máxima desse “virar ao avesso” ou, em outras palavras, do controle da potencialidade de morrer de uma pessoa. Ele é também uma linguagem que, historicamente, teceu graus diferentes e dimensões muitas de desumanização e foi amplificado com o estatuto da escravização negra. Embora, enquanto prática social, esta já fosse presente em todo o mundo antigo em contextos de guerra, só ganhou um *status* econômico com as interações com povos europeus e do oriente médio (Moore, 2007) e só se tornou um fenômeno global com as navegações portuguesas do século XVI (Gomes, 2019). Reitero gravemente essa dimensão, concordando com Silva (2019), que percebe na materialidade do corpo, por meio da escravização, o lugar de formação e manutenção do capitalismo como o conhecemos.

Há controvérsias sobre a origem e mudanças do termo escravo. Em um tratado etimológico sobre o tema, Cunha (1995) afirma:

4.1 Depois de longas e cruentas guerras, Carlos Magno (c742-814) e seus sucessores e, contemporaneamente também, os gregos bizantinos, exterminaram, na região dos Bálcãs, grande número de eslavos, e aprisionaram muitos deles, tornando-os cativos. Por este motivo, o grego bizantino *sklābos*, por que já eram conhecidos os eslavos, desde o século VI, tomou a acepção pejorativa de escravo, a partir dos séculos IX-X. Por esta época, já se documenta, na Alemanha, o latim medieval *sclavus*, nesta acepção.

4.2 Do latim medieval *sclavus* (= grego bizantino *sklābos*) procedem o francês *esclave* (do século XII; cf. TLP), italiano *schivo* (do século

XIII; cf. DEI, DELI), provençal *esclau* (do século XII; cf. TLP), catalão *esclau* (do século XIII; cf. DECLC), inglês *slave* (médio inglês *sclave* em 1290; cf. OED), alemão *Sklave* (médio alto alemão *slave* em 1275; cf. Kluge-Mitzka, Pfeifer), etc ..

4.2.1 É interessante assinalar que, enquanto em francês, italiano, provençal, catalão, inglês e alemão o vocábulo já aparece documentado nos séculos XII e XIII, em português e em castelhano ele só ocorre a partir do século XV. Esta ocorrência tardia é devida, provavelmente, à concorrência de *cativo/cautivo*, os quais já se documentam nestes dois idiomas, com as mesmas acepções de escravo, em época muito anterior.

4.2.1.1 Para Corominas (cf. DCECH) o castelhano *esclavo* procede diretamente do catalão *esclau* (feminino *esclava*), o qual, por seu turno, teria sido influenciado pelo francês *esclave*.

4.2.2 Em português o vocábulo ocorre, já no século XV, com as grafias *scravo* (cf. Livro de Cavalgar - c1438 - de D. Duarte), *esclavo* (cf. Crônica do Infante Santo - c1450 - de Frei João Álvares) e *escravo* (cf. Descobrimentos Portugueses - 1457) (Cunha, 1995, p. 39).

O autor discute que, desde o século XVI, diferentes derivados vernáculos de escravo são utilizados para se referir a condição e servidão forçada: escravagem (1515), escravaria (1549), escravatura (1770), escravidão (1671), escravocracia (1872), escravismo (1885), escravocrata (1887), escravista (1882), escravizar (1836), escravizador (1900), escravização (1913) e escravizante (1934). Tais palavras se estreitam com o momento e com a reflexão sobre o trabalho servil forçado afrodiáspórico.

Optei por usar o termo *escravização* (<escraviz 'ar+ -ação), "ação de escravizar", que está registrado na segunda edição do dicionário de Cândido de Figueiredo¹², de 1913. Ao optar por esse termo, assumo a perspectiva de que a ação escravagista não é, nem pode ser, normalizada. Não se trata de um estado natural das coisas, mas, sim, de uma formulação intencional. A *escravização* é o próprio ato de tornar escravo, sujeitar e subjugar outro ser humano (Figueiredo, 2010).

¹² Uma versão digitalizada do dicionário, editada pela equipe do Projeto Gutenberg pode ser vista: <https://www.gutenberg.org/files/31552/31552-pdf.pdf>

Como prática comercial de grande escala que se desenvolveu com o empreendimento colonial do novo mundo, a escravização foi subsidiada pelas tecnologias de guerra e marinha portuguesa, que potencializou a subjugação de africanos. Pessoas escravizadas ali eram mais fáceis de identificar por sua negridade. Logo, não se confundiam em meio às demais pessoas e, com efeito, não fugiriam (Gomes, 2019). Rosa (2021, p.85) destaca essa questão ao analisar a escravização de pessoas brancas na colônia portuguesa:

confundiam os marcadores estéticos que orientavam as fronteiras entre a escravidão e a liberdade, era preciso corrigir essa indistinção quando ela acontecia. Submeter pessoas brancas à escravidão e à comercialização equivalia a tratá-las como africanos, e não havia costume no Brasil que legitimasse esse tipo de prática escravista.

Ainda, nas palavras de Souza (2021, p. 48),

A sociedade escravista [colonial] ao transformar o africano em escravo, definiu negro como raça, demarcou seu lugar, a maneira de tratar e ser tratado, os padrões de interação com branco, e instituiu o paralelismo entre cor negra e posição social inferior.

Sustentar que a justificativa do controle do corpo e da vida com a escravização se amparou na questão econômica não é absurdo, uma vez que é sobre o espólio da população e dos territórios invadidos pelos europeus que se deram as condições políticas e econômicas para o fortalecimento do capitalismo de acumulação primitiva. Primeiramente, esse fortalecimento foi mediado pelo metalismo, ou seja, a ideia econômica de que a riqueza se dá pela quantidade de minerais preciosos que acumula. Posteriormente, foi robustecido pelos modelos econômicos implantados nas colônias e reforçado na fisiocracia, ideia econômica de que a riqueza é dada pela quantidade de terras disponíveis para a exploração agropecuária.

A real é que sempre usaram nosso trabalho e as nossas terras pra fazer dinheiro. Primeiro foi pelo ouro, depois pela platação, comoa

gente estudou... E a gente sempre sendo explorado no meio disso tudo. Dizem que era 'economia', mas era só ganância disfarçada de regra.

D1, participante do projeto ICA, 2023/2024.

Vale reforçar que, em todo caso, o roubo de terras e bens, o genocídio e a desumanização são componentes que, na produção de efeitos racializantes, constituem um fator determinante para o domínio e lucro dos colonizadores.

Essa perspectiva exige um sistema social articulado a uma ideologia e o delineamento de um modelo pautado na diferenciação a partir da imagem, que institui um não-igual, de modo que esta instituição crie condições para a dominação. Para isso, precisa afetar a subjetividade, cuja anulação é imprescindível para sustentar o sistema de dominação secular. Assim, é no movimento de desumanização que o racismo diferencia humanos e humanos, como é explicado por Silva (citado por Vidal, 2020, p. 711):

Uma das principais características do racismo moderno é que, como ele se orienta a partir dessa relação entre sujeito e objeto, é justamente essa outrificação do diferente que surge enquanto problemática, onde a diferença implica não só na informação de uma diferença comum. Por exemplo: não é como se a gente distinguisse a cor azul da cor vermelha. A outrificação é uma significação da diferença que também informa os determinados objetos que podem ou não influenciar na organização social num contexto de "pós-colonialismo", digamos assim, apesar de eu não saber se esse é o termo mais adequado para o momento. A partir dessas relações pós-escravidão, partindo daquilo que Achille Mbembe analisa em uma perspectiva entre pessoas brancas e pessoas negras, sem falar aqui de pessoas indígenas e pessoas asiáticas, nas quais os contornos do racismo serão muito diferentes, essa relação a partir da outrificação vai ser tão crítica que a existência do Outro implica em uma vontade de exterminá-lo em prol de uma organização social, em prol de um projeto de sociedade que só se executará, de fato, sem a existência desse "objeto" que desorganiza a ordem social. Esses objetos são, justamente, as pessoas negras, e essas pessoas que são sujeitos dessa sociedade são as pessoas brancas, numa perspectiva binária. É uma lógica que, de alguma forma, está tão impregnada no nosso imaginário social e cultural que justifica a falta de comoção com a morte de pessoas negras. Se observarmos os comentários nas redes sociais sobre adolescentes negros e brancos que são assassinados - exercício esse que eu não faço mais - existe uma diferença de

justificativas éticas para tentar legitimar essa morte no caso de pessoas negras, o que não acontece no caso de pessoas brancas. Isso está tão impregnado em nossas relações e em nosso imaginário social que todos nós estamos propensos a reproduzir esse tipo de julgamento em algum momento das nossas vidas, se não fizermos uma reflexão crítica.

Para tanto, a racialidade operou com a escravização de corpos afrodiaspóricos enquanto instrumento, visto que ela é pautada no racismo, que possibilita a anulação de direitos fundamentais do outro neuroticamente fabulado sem culpa numa sociedade na qual o pensamento racializado justifica, na imagem afrodiaspórica, o corpo que pode ser anulado, o sujeito sobre o qual se pode exercer “o direito de matar”.

Sobre essa questão, Spillers (2021) afirma que o crime racial empreendido historicamente e ainda hoje é, sobretudo, um crime contra a carne:

Mesmo que as hegemonias europeias, em conjunto com o “intermediário” africano, roubassem corpos – alguns deles femininos – das comunidades da África Ocidental, consideramos essa irreparabilidade humana e social como crimes graves contra a carne, uma vez que a pessoa de mulheres africanas e homens africanos registrou as feridas. (...) Se pensarmos na “carne” como uma narrativa primária, então queremos dizer que ela está cauterizada, dividida, rasgada em pedaços, rebitada no buraco do navio, caída ou “fugida” para o mar.” (Spillers, 2021, p. 34).

Cabe salientar, aqui, que a narrativa da carne é uma questão material implicada sobre o corpo. Falar de racismo é também tratar do corpo porque essa dinâmica, que se reflete no cotidiano contemporâneo, dá-se num campo complexo, inventado pelo europeu branco e demarcado sobre a corporeidade. A todo momento, aqui, demonstro e reafirmo que é sobre a materialidade do corpo que se operam as atrocidades.

Para além, há a questão da imagem, performada no corpo, na pele, que é a derradeira arena na qual se processa a diferenciação convertida em

desigualdade. Nas palavras de Fanon (2008, p. 109), “[a] evidência estava lá, implacável. Minha negrura era densa e indiscutível”.

6 Rasuras

*Vive em mim
A irmandade que venceu a dor
A força herdei de Hundé e, da luta, Mino
Vai serpenteando feito rio ao mar
Arco-íris que no céu vai clarear
Ayí
Que seu veneno seja meu poder
Bessen que corta o amanhecer
Sagrado Gume-Kujo
Vodunces o respeitam
Clamam: Kolofé
E os tambores revelam seu afé
É alafiou, é alafiã
É o ninho da serpente, jamais tente afrontar
É alafiou, é alafiã
É o ninho da serpente preparado pra lutar*

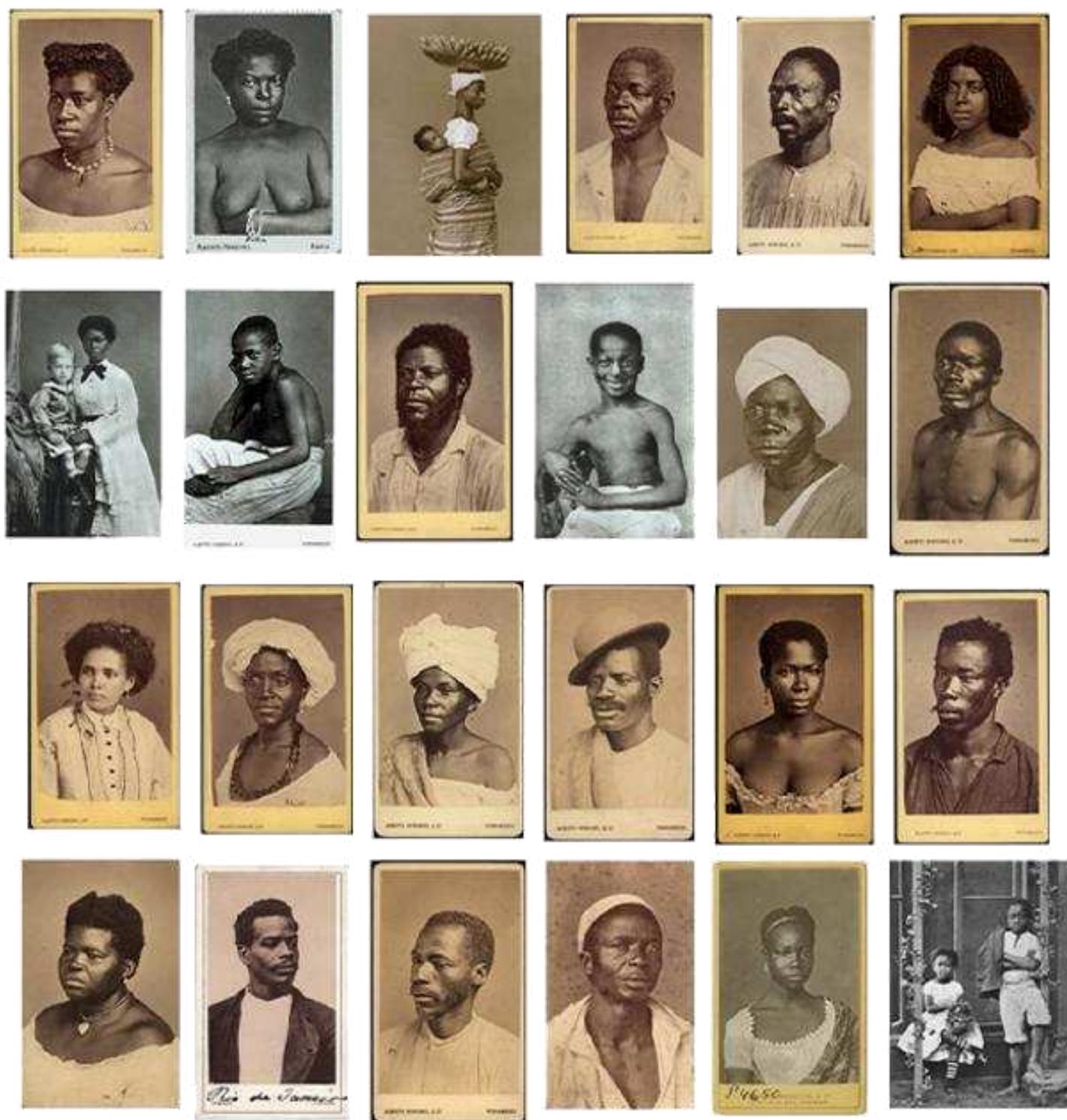
Trecho do samba *Arroboboi, Dangbé.*

Claudio Mattos, Cláudio Russo, Júlio Alves, Thiago Meiners, Manolo, Anderson Lemos,
Vinicius Xavier, Celino Dias, Bertolo e Marco Moreno. Júlio Alves, Guilherme Sá,
Paulinho Bandolim.

*A gente sente essa dor é no corpo mermo,
é aqui na pele que dói, fessor, mas é junto que a gente vai pra cima!
Aí geral vira família.*

D1, participante do projeto ICA, 2023/2024.













FIDANZA, PV DIAS

PARA.



FIDANZA, PV DIAS

PARA.



FIDANZA, PV DIAS

PARA.



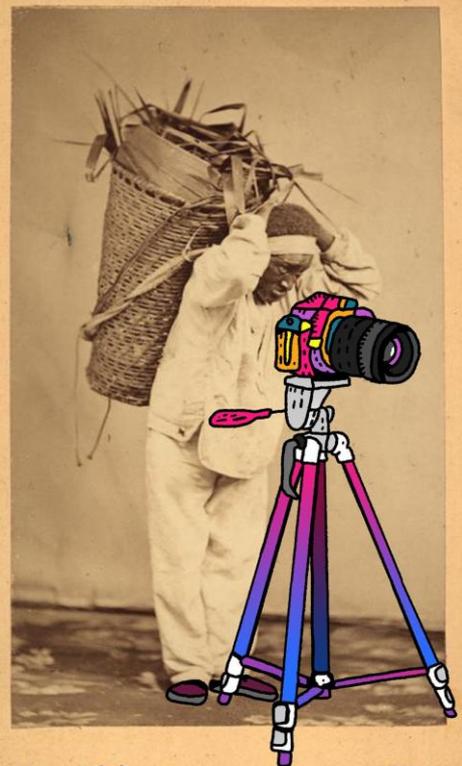
FIDANZA, PV DIAS

PARA.



FIDANZA, PV DIAS

PARA.



FIDANZA, PV DIAS

PARA.



Del. J. G. B.

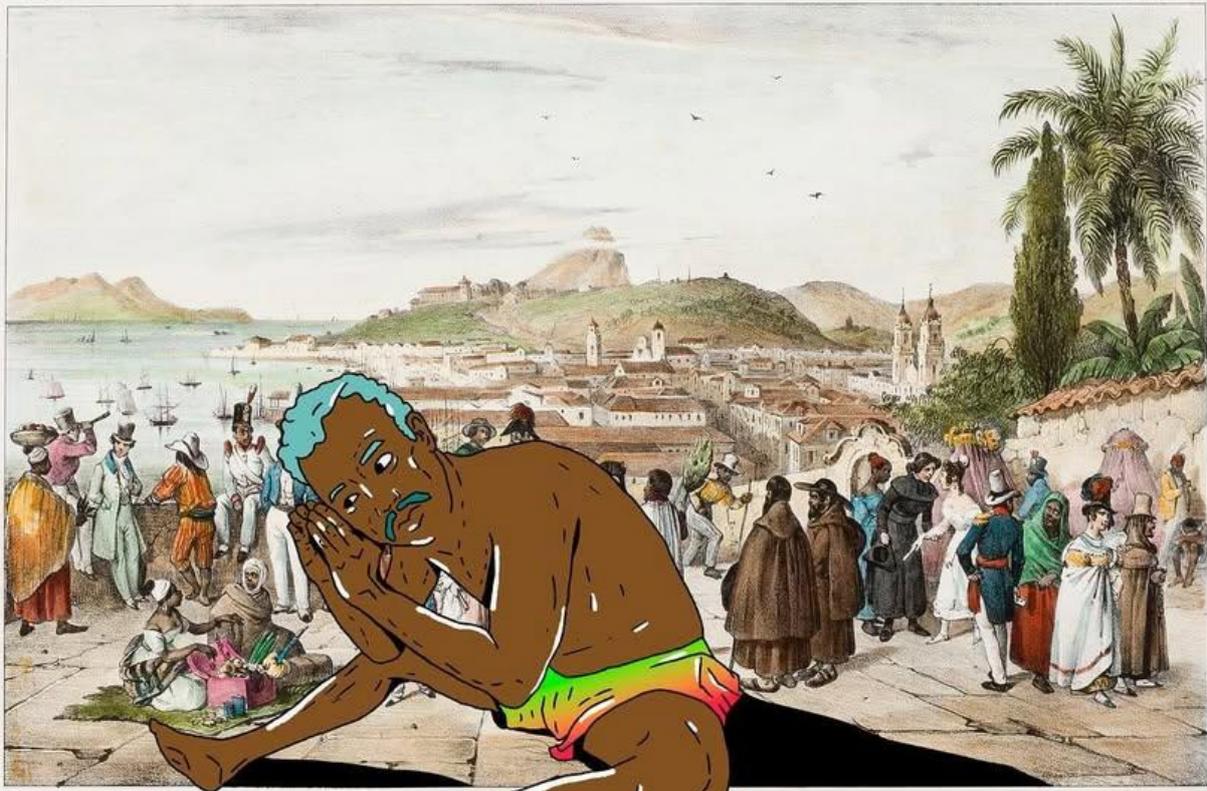
Lit. J. G. B.

Lit. J. G. B.

VUE DE RIO-JANEIRO.
prise de l'Acqueduc.



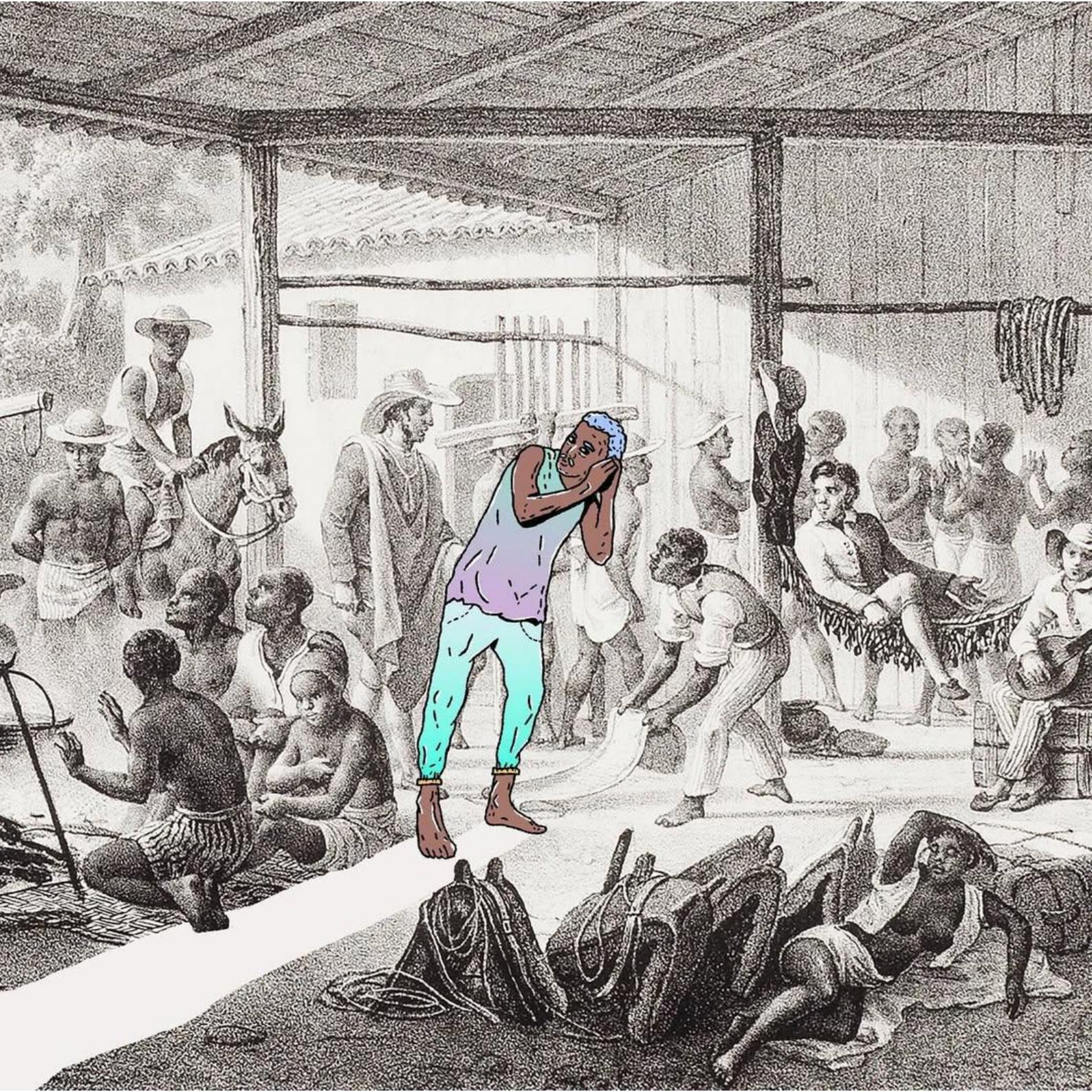
Rasuras I obra 7 - Serpentes. Artista: PV Dias. Série: Disse-Me-Disse. Impressão a jato de tinta em papel Hahnemühle. 2023.



V. Adam del.

Lith. de Engelmann

VI. ÉGLISE DE SAN-BENDO
à Rio Janeiro.





Bento Ribeiro









Obras deste capítulo

Rasuras I obra 1 - Retrato de família completo. Artista: Rynnard. Série: álbum de família. Colagem Digital. 2023.....	212
Rasuras I obra 2 - Originas usados na obra. Retrato de família completo. Artista: Rynnard. Série: álbum de família. Colagem digital. 2023.	213
Rasuras I obra 3 - Juca- Rosa; Jussara; Hélcio e Tia Sônia. Artista: Rynnard. Série: álbum de família. Colagens digitais. 2023.	214
Rasuras I obra 4 - Vô Lia. Artista: Rynnard. Série: álbum de família. Colagens digitais. 2023	215
Rasuras I obra 5 - Primo Júlio. Artista: Rynnard. Série: álbum de família. Colagens digitais. 2023.	216
Rasuras I obra 6 - Obras sem título. Artista: PV Dias. Série: Rasurando Fidanza. Nanquim e jato de tinta sobre papel algodão. 2023.	217
Rasuras I obra 7 - Serpentes. Artista: PV Dias. Série: Disse-Me-Disse. Impressão a jato de tinta em papel Hahnemühle. 2023.....	218
Rasuras I obra 8 - É mais caro. Artista: PV Dias. Série: Disse-Me-Disse. Impressão a jato de tinta em papel Hahnemühle. 2023.....	219
Rasuras I obra 9 - Puxa o tapete. Artista: PV Dias. Série: Disse-Me-Disse. Impressão a jato de tinta em papel Hahnemühle. 2023.	220
Rasuras I obra 10 - É pra lá. Artista: PV Dias. Série: Disse-Me-Disse. Impressão a jato de tinta em papel Hahnemühle. 2023	221
Rasuras I obra 11 - Bento Ribeiro. Artista: PV Dias. Série: Obras cariocas. Pintura digital sobre fotografia. 2020.....	222
Rasuras I obra 12 - Regresso de um proprietário de si: transporte-me. Artista: PV Dias. Pintura digital sobre fotografia. 2021.	223
Rasuras I obra 13 - A Luz Morde a Pele de Sombra. Tudo Treme Quando Eles Chegam. Artista: PV Dias. Óleo sobre tela. 2024.....	224
Rasuras I obra 14 - Descanso. Artista: PV Dias. Pintura digital sobre fotografia. 2021.	225

7 Corpo-imagem afrodiaspórico

O controle dos corpos implementado pelo moderno/colonial se deu e se dá por meios objetivos e subjetivos e se baseia na diferenciação, estabelecida por operadores da dialética racial, ou seja, dispositivos da racialidade que viabilizam processos de desumanização, outrificação, subalternização, que são definidores do não ser.

O racismo, integrado a essa perspectiva, demanda a construção de uma linguagem que viabilize imagens para se estabelecer. Por isso, é imprescindível que discutamos a indissociabilidade entre corpo e imagem como parte do mesmo construto social com implicações sobre a subjetividade.

O corpo-imagem afrodiaspórico se faz na indissociabilidade entre corpo e imagem. Defendo que a imagem emana do corpo e que o corpo evoca a imagem. Logo, todo corpo é um corpo-imagem e, para além do seu registro em algum dispositivo ou por alguma técnica, sua existência emana sensações. O corpo-imagem, ao existir, constitui sentidos que são delimitados numa complexa teia de interações e modulações discursivas. Ao produzir sentido, que considera sua subjetividade, um corpo-imagem afrodiaspórico é interpretado por outros corpos-imagem, a partir de suas próprias subjetividades, num processo contínuo. Ele dá a ver e a sentir por meio da relação com a história e as narrativas acerca da diáspora africana.

7.1 No limiar da razão negra: linguagem, identidade e subjetividade para a autorreparação e autodefinição

A hierarquização e o controle dos corpos e da imagem proposta na formação de um discurso racial estão localizados também no campo da

linguagem e têm sua centralidade na afetação da subjetividade. A anulação desta representa, por consequência, a quebra da identidade e o fortalecimento da colonialidade. Nego Bispo afirma:

O processo de escravização no Brasil tentou destituir os povos afropindorâmicos de suas principais bases de valores socioculturais, atacando suas identidades individuais e coletivas, a começar pela tentativa de substituir o paganismo politeísta pelo cristianismo puro monoteísta. No plano individual, as pessoas afropindorâmicas foram e continuam sendo taxadas como inferiores, religiosamente tidas como sem almas, intelectualmente tidas como menos capazes, esteticamente tida como feias, sexualmente tidas como objeto de prazer, socialmente tidas como sem costumes e culturalmente tidas como selvagens. Se a identidade coletiva se constitui em diálogo com as identidades individuais e respectivamente pelos seus valores, não é preciso muita genialidade para compreender como as identidades coletivas desses povos foram historicamente atacadas (Santos, 2015, p. 39).

Hall (2006, p. 13) define identidade como uma “celebração móvel”. Trata-se de um elemento individual – e coletivo – formado e transformado “continuamente em consequência das formas pelas quais somos representados e interpelados nos sistemas de cultura que nos rodeiam” (Mendes, Carneiro e Anjos, 2020, p.96661). Assim, a “identidade é considerada hoje como múltipla, contraditória, política” (Almeida 2023, p. 172). Munanga (2020, p. 12) afirma que são

componentes essenciais na construção de uma identidade ou de uma personalidade coletiva, a saber: o fator histórico, o fator linguístico e o fator psicológico. A identidade corresponderia à presença simultânea desses três componentes no grupo ou no indivíduo.

A partir dessas considerações, compreendo a identidade como uma construção complexamente elaborada e influenciada pela

autoconsciência, autoimagem e pelos estímulos externos. Ela é o ponto de referência a partir do qual surgem o conceito de si e a imagem de si, em articulação com o mundo, as interações sociais e a cultura. É um construto que se estrutura ao longo do tempo e é sócio-histórica.

A formação da identidade é influenciada pelo racismo porque a sua construção está implicada na subjetividade, igualmente afetada pela dialética racial, ambas formadas a partir da relação consigo e com o outro. Entretanto, cabe salientar que identidade e subjetividade não são a mesma coisa. Embora sejam conceitos fundamentais na compreensão da complexidade humana, referem-se a aspectos distintos da experiência.

A identidade pode ser individual ou estar relacionada à noção de quem somos em relação ao mundo ao nosso redor, formada por uma interação complexa entre fatores biológicos, sociais, culturais e psicológicos que engloba características como gênero, etnia, nacionalidade e também valores, crenças e experiências pessoais. É moldada ao longo do tempo e está em constante evolução à medida que enfrentamos novas situações e interagimos com diversos contextos.

A identidade, muitas vezes, está vinculada a grupos sociais aos quais pertencemos, como família, comunidade, cultura ou nação. Essa conexão com grupos sociais contribui para a formação da identidade coletiva e individual, influenciando nossas percepções de pertencimento e diferenciação. Nascimento (2016, p. 54), a respeito da identidade nacional, afirma:

No Brasil, é a escravidão que define a qualidade, a extensão, e a intensidade da relação física e espiritual dos filhos de três continentes que lá se encontraram: confrontando um ao outro no esforço épico de edificar

um novo país, com suas características próprias, tanto na composição étnica do seu povo quanto na especificidade do seu espírito – quer dizer, uma cultura e uma civilização com seu próprio ritmo e identidade.

Por outro lado, a subjetividade se refere à dimensão mais íntima e pessoal da experiência humana. Ela está ligada aos processos internos de pensamento, emoções, desejos e percepções individuais. A subjetividade é única para cada pessoa e é moldada por uma série de fatores, incluindo experiências de vida, traumas, sucessos, influências culturais e relações interpessoais (Silva, 2009). A subjetividade não se limita a características objetivas, como o órgão genital ou a origem étnica, pois abrange a complexidade das narrativas internas que construímos ao longo da vida. Dessa forma, nossas interpretações pessoais do mundo, nossos sentimentos e nossas perspectivas únicas contribuem para a formação da subjetividade.

É nesse sentido que a identidade e subjetividade estão interconectadas, na medida em que a forma como nos identificamos em diferentes contextos afeta nossas percepções internas. A subjetividade contribui para a construção da identidade, pois nossas experiências individuais moldam a maneira como nos vemos e nos relacionamos com o mundo ao nosso redor.

Assim, enquanto a identidade abrange quem somos em relação ao meio externo e aos grupos sociais, a subjetividade explora a experiência interna e única de cada pessoa. Para Sartre, “se a subjetividade é, por definição, não saber, mesmo no nível da consciência, é porque o indivíduo, ou o organismo, tem de ser o seu ser” (Sartre, 2015, p. 32). O saber da experiência também demonstra isso:

Eu tenho me reconhecido e tomado essa identidade pra mim agora, de três anos pra cá. Me veem como negra? Não me

veem como negra, porque eu sou parda, então as pessoas falam: “Você não é preta, você é parda, você é café com leite, é tipo café com leite”, entendeu? As pessoas muito não entendem, e aqui na Baixada não tem uma consciência racial, as pessoas não se reconhecem como pretas, então é muito difícil você ter até uma conversa sobre racialidade aqui, que as pessoas não falam sobre isso, elas nem se conhecem.

P1, participante do projeto ICA, 2023/2024.

É sobre esse não ser que o racismo opera na esfera psíquica e, depois desta, em todos os campos objetivos da vida (Abreu et al., 2021), constituindo um imperativo sobre pessoas racializados, um discurso de inferioridade pautado na violência da colonialidade do poder, do saber e do ser. Instituído por meio da linguagem, o racismo constitui um campo de sentido que inventa imagens para situar o corpo afrodiaspórico (como qualquer corpo considerado dissidente ou discrepante do padrão branco, cis, masculino e heteronormativo) num contexto de subjugação permanente. Ao se referir a isso, um participante descreve as formas de operação, exemplificando:

E a questão do me ver preto, eu aprendi essa semana que negro... que sou negro indígena, afro-indígena algo assim, né? Porque nós somos negros, mas também temos na descendência, uma coisa mais indígena. E a questão de quando você pergunta se eu me vejo negro e como as pessoas me veem, eu me vejo negro, mas as pessoas não me veem. Por causa da cor da pele, do retinto, da cor dos olhos. Porque para eles [para a consciência racista], para ser negro é necessário que seja aquele negro mais escuro, da pele mais escura. E não, não é necessariamente. A negritude tem um leque de cores. Como dizem, como a gente tem na certidão, a cor parda, que não existe parda, é cor de papel, ou é branco ou é negro, seja retinto ou não, mas eu tenho um pouco de privilégio ainda, no sentido de não ser tão retinto. Hoje eu passei por esse privilégio, a gente foi lá para o treinamento da monitoria da Jaque e eu fui muito bem tratado pelos policiais civis e o meu colega negro retinto, de cabelo afro, afeminado, fizeram vários questionamentos, pediram vários documentos, não foram aceitos nenhum documento porque não era um original com foto e o meu simplesmente fiz meu cadastro e passei. E ele ficou lá esperando algum advogado da LGBTfobia descer para resolver e eu subi. E hoje eu vi de perto isso, como as cores dos corpos mandam ou não mandam, né? Porque teve que um branco e descer para

deixar um negro subir. Enquanto muita gente branca que nem passou pelo cadastramento, subiu. Foi muito nítido. E eu olhei para ele assim e ele ficou sem reação. Um corpo negro, gay e afeminado, passando por dois constrangimentos, um por ser negro e outro por ser gay afeminado. Então como eu me vejo é diferente de como as pessoas me vêem e como as pessoas me tratam também.

A1, participante do projeto ICA, 2023/2024.

A situação declarada por A1 demonstra a operação racista e como ela tem entre seus principais objetivos impactar o aspecto psíquico. Pensando no caso brasileiro, a política de terror da escravização e a minimização da vida de africanos e seus descendentes são alguns dos elementos presentes nessa tática e as marcas estão impressas até hoje nas diversas camadas do tecido social.

Ao buscar a violenta linguagem que destroça o campo psicológico, a experiência racial afeta diretamente a subjetividade e, com esta, destrói a identidade, elemento sem qual o domínio cultural pode existir:

[Choro]... Só mais uma coisinha, eu estar desse jeito é sobre a saúde mental das pessoas negras. A todo instante a gente precisa se mostrar forte. Mas não é a realidade. (...) Porque falar de ser negro é falar de dores. Eu vi que a todo momento, a gente está falando de dores. Mas tem muitas alegrias, tem muitas referências para a gente. E é para isso que a gente precisa olhar também, para quando a gente falar da gente. Porque a gente não é só violência. É isso que deve trazer a força pra gente lutar contra o racismo que não vai acabar, mas a gente precisa tomar esses espaços, então é isso.

D1, participante do projeto ICA, 2023/2024.

Nessa esteira, o racismo faz isso desfigurando e destruindo o corpo física, psicológica, social e moralmente. Ele abala os processos identitários e destrói as subjetividades para engendrar sua mensagem separatória.

Eu não servia mais pra nada, entendeu? Porque a credibilidade nunca é de uma pessoa gorda, de uma pessoa negra, de uma pessoa que tem cabelo crespo, é sempre daquele estereótipo de pessoa.

G1, participante do projeto ICA, 2023/2024.

Nilma Lino Gomes (2020b), professora e pesquisadora que desenvolve um trabalho de grande destaque sobre a identidade e corporeidade negra, destaca:

Mesmo que a cor da pele seja mais clara, ou mesmo branca, a textura crespa do cabelo em um país miscigenado e racista, é sempre vista como estigma negativo de mistura racial, e por conseguinte, é colocada em um lugar de inferioridade dentro das escalas corpóreas e estéticas construídas pelo racismo. (...) Esse mesmo racismo afeta de forma contundente e perversa as suas vítimas e exalta os que praticam, colocando-os dentro de uma redoma de vidro da branquitude (...) o racismo inculca e gera, em suas vítimas, um sentimento antagônico a todos esses atributos. Essa negatividade é expressa principalmente em seus corpos, na superfície de sua pele e no tipo de cabelo. Quanto mais preta é a cor da pele e mais crespo é o cabelo, mais as pessoas que possuem tais características são desvalorizadas e ensinadas a se desvalorizar, não só esteticamente, mas enquanto seres humanos. O racismo e a branquitude, ao operarem em conjunto, lançam dardos venenosos sobre a construção da identidade negra e tentam limitar indivíduos negros, sobretudo as crianças e mulheres negras, ao se mirarem no espelho, veem aquilo que – o racismo – coloca à sua frente (Gomes, 2020, p. 18 - 19).

Sobre as implicações dessa questão sobre o psíquico, a noção de dupla consciência, formulada originalmente em 1903 por Du Bois em *The Souls of Black Folk* (*As Almas da Gente Negra*, publicado no Brasil em 1999), constitui uma ferramenta teórica imprescindível para compreender a experiência da população negra na diáspora. Du Bois define a dupla consciência como a sensação de olhar para si mesmo através dos olhos de um outro que oprime, resultando em uma cisão interna entre a identidade própria e a percepção socialmente imposta.

Esse conceito, ao longo do século XX e XXI, foi amplificado, reformulado e ressignificado por diversos pensadores, que expandiram suas implicações para as discussões contemporâneas sobre identidade, modernidade e subjetividade negra.

Patrícia Hill Collins, em 1990, com *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, expande a noção de dupla consciência para o campo do feminismo negro (*Pensamento Feminista Negro: Conhecimento, Consciência e a Política do Empoderamento*, publicado no Brasil em 2019). Ela destaca como as mulheres negras enfrentam uma "matriz de dominação" na qual gênero, raça e classe interagem para produzir múltiplas formas de opressão. Sua abordagem interseccional sugere que a dupla consciência não é apenas uma tensão entre identidade negra e a percepção branca, mas também um fenômeno que afeta diferentes grupos dentro da comunidade negra.

Gilroy publica em 1993 *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (*O Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência*), que amplia o conceito de Du Bois ao descrever as complexidades das identidades diaspóricas. No livro, publicado no Brasil no ano 2000, ele argumenta que a experiência negra transnacional transcende as fronteiras nacionais, evidenciando uma cultura híbrida e fluida que desafia os enquadramentos essencialistas. Para Gilroy, a dupla consciência não é apenas uma questão de pertencimento nacional ou racial, mas também um fenômeno cultural moldado pelas interações transatlânticas.

Saidiya Hartman, em obras como *Scenes of Subjection* (publicado originalmente em 1997), revisita a dupla consciência a partir da perspectiva da violência e da memória da escravidão. Para Hartman, a

experiência da diáspora negra é marcada por uma sensação de deslocamento e perda, e a dupla consciência se manifesta como um constante confronto com o trauma histórico e com os resquícios da escravização.

Por fim, Mbembe (2018) demonstra que essa dimensão está atravessada por processos que constituem a chamada razão negra, que se dá na relação entre a consciência ocidental do negro e a consciência negra do negro. Para ele, há um particionamento conflitante da identidade negra operada pelas duas consciências: a ocidental, conformada pelo olhar não negro sobre seu corpo, e a consciência negra do negro, que reordena o pensamento, restitui e repara as subjetividades danificadas pelo racismo, empoderando outras perspectivas de si. A primeira, que é estruturada a partir de como a imagem do corpo negro, é construída, difundida e recebida pelo branco, o que gera uma dissociação/negação do negro com sua identidade e perpetua a ideia de inferioridade, visto que esse padrão, como descrito por Costa (2021), tem como referencial o branco e, logo, é inalcançável:

O ideal de ego é um produto da decantação dessas experiências. Produto formado a partir de imagens e palavras, representações e afetos que circulam incessantemente entre crianças e o adulto, entre sujeito e cultura. Sua função, no caso ideal, é a de favorecer o surgimento de uma identidade do sujeito, compatível com o investimento erótico de seu corpo e de seu pensamento, via indispensável a sua relação harmoniosa com os outros e com o mundo.

Ao sujeito negro, essa possibilidade é, em grande parte, sonegada. O modelo de ideal do ego que lhe é oferecido em troca da antiga aspiração narcísico-imaginária não é um modelo humano de existência psíquica concreta, histórica e, conseqüentemente, realizável e atingível. O modelo de identificação normativo-estruturante com o qual ele se defronta é o de um fetiche: o *fetiche do branco*, da *brancura* (Costa, 2021, p. 27).

A experiência da violência, marca característica da racialidade, é fortemente percebida e registrada por pessoas negras em contextos diferenciados, e é um meio de fortalecimento da consciência ocidental do negro: “Você nunca pode ficar na frente de nada. Sempre atrás, sempre servindo, sempre fazendo” (P1, participante do projeto ICA, 2023/2024.)

A posição de colocar corpos racializados num não lugar leva a uma relação de negação de qualquer relação ancestral com África, particularmente implicada sobre a imagem e cultura, e dá sustentação ao racismo. É um elemento que opera tanto com a determinabilidade (é negro), a separabilidade (ser negro é ser um outro, diferente) e a sequencialidade (quanto mais diferente do leucodermo, pior é), trazendo a questão nas chaves propostas por Denise Ferreira da Silva (2017). Este tripé é central, a meu ver, para qualificar os aspectos que Mbembe (2018) chama de neurose fóbica.

Portanto, reafirma o caráter psicopatológico neurótico do racismo. Costa (2021, p. 25) também demonstra aspectos de psicopatologia estabelecida na racialização ao afirmar que “ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais de ego do sujeito branco e de recusar, negar e anular a presença do corpo negro” ou de suas características imagéticas tentando conformá-lo ao ideal embranquecido:

Ano passado eu estava precisando de emprego. Aí uma pessoa conseguiu um emprego pra mim como atendente de trem, só que eu ia ter que cortar o cabelo, o meu cabelo [crespo e black] era muito maior. Aí falaram:

– Você vai trabalhar como atendente, tá? Com esse cabelo, não ficaria legal. Então, eu sou seu amigo, eu tô sendo sincero

com você e tal. Então se você quer essa vaga, você teria que cortar o cabelo.

Aí eu perguntei:

– Por que eu teria que cortar o meu cabelo? E ele respondeu:

– Não, porque não ficaria legal, você vai estar atendendo e tal.

Eu sempre questionava, né? Eu já sabia a resposta que era possível: era racismo! Mas eu sempre perguntava por que eu teria que cortar o cabelo.

Aí ele usou a resposta:

– Porque você é homem e tá usando o cabelo grande.

– Tá, mas qual o problema de eu ter cabelo grande?

Ele sempre questionava, mas eu sabia que era racismo, mas eu sempre queria ouvir o que ele queria dizer. Qual era a coisa racista, coisas absurdas que ele falava a respeito do meu cabelo. Aí ele disse que eu tinha que prender o cabelo:

– Ah, então você prende o cabelo”.

E eu questionei:

– Por que eu vou ter que prender meu cabelo?

Ele não sabia o que responder e ele só respondia coisas racistas assim. Só piorava a situação. E eu sabia que era racista e tudo mais, mas eu queria ouvir o que ele tinha pra dizer. Que eram coisas absurdas. Mas depois eu falei:

– Cara, tu prestou a atenção no que está falando desde o início?

– Não, só estou dizendo que você não pode trabalhar em tal lugar por causa do seu cabelo.

Aí eu disse para ele:

– Você acha isso normal?

Ele disse:

– Não é no seu sentido de achar normal! Você vai trabalhar de frente com as pessoas, vai estar atendendo as pessoas e tal.

Aí eu falei:

Cara, se você acha isso normal, você precisa rever, o que é normal porque isso não é normal, você não pode chegar pra mim e dizer que eu preciso cortar o cabelo para poder trabalhar como atendente, isso não existe.

Aí teve outro caso que foi no Habibs. Eu trabalhava lá e o atendente pediu para eu “arrumar meu cabelo”, ele não pediu para cortar, mas ele pediu pra eu “arrumar” o cabelo. Eu falei assim:

Por que eu tenho que arrumar o cabelo?”. Ele:

– Ah, porque você trabalha na cozinha e tal.

– Tá, mas as meninas aqui estão usando toca, porque eu não posso apenas usar touca também?

Aí ele disse que “não ficaria legal.

– Se e você pudesse mexer um pouco no seu cabelo e tal. Foi quando eu pedi demissão.

C2, participante do projeto ICA, 2023/2024.

Tudo isso está presente no cotidiano. Conforme a aposta metodológica de Grada Kilomba (ano), são episódios do racismo cotidiano. Como o trauma histórico e as imagens da escravização estão presentes na realidade social e são geradores de novas imagens que, igualmente, estão presentes e se colocam a todo momento produzindo dor, há um estímulo ao reforço da negação deste corpo que retoma a negridade. E esse fenômeno é antigo, pois está na gênese da engenharia do sistema, presente desde sua instituição, conforme demonstra o trecho do relato de Equiano sobre África, resgatado por Spillers (2021, p. 42):

Três decisões genéticas estão à disposição do olho português, junto com os riffs de melanina na pele: em um campo de cativos, algumas pessoas observadas são “brancas o suficiente, bonitas de se ver e bem e bem-proporcionadas”. Outras são menos “brancas, como mulates, e ainda outras “pretas como etíopes, e tão feias, tanto nas feições quanto no corpo, que quase parecem (para quem as viu) as imagens de um hemisfério inferior”. Por implicação, esse “terceiro tipo”, representando o fenótipo mais aberrante para olho observador, incorpora a comunidade linguística mais desconhecida para os europeus. Os tradutores árabes entre os europeus poderiam pelo menos “falar” com “mouros” e instruir-nos a se redimirem ou algo do tipo.

O humano que tem pele escura é construído como feio e essa imagem potencializa a negação porque ninguém quer ser o feio. Isso fortalece o que Mbembe (2018) chama de consciência ocidental (ou branca e colonizada) do negro.

Ele também discute a consciência negra do negro e demonstra como essa forma psíquica, opositora à mentalidade colonial/moderna racista, age em confronto, constituindo desse embate a “razão negra”. Mbembe (2018) argumenta que as pessoas racializadas têm agência e podem resistir ao racismo e ao colonialismo. Ainda, sugere que as identidades raciais não são fixas, mas, sim, construídas socialmente e que é possível desafiar e redefinir essas identidades. E esse processo pode ser inspirado, reforçado e fortalecido por outras pessoas que avançaram e que possibilitam uma mediação confluyente, como a que descrevi no meu encontro com Paulo Nazareth:

Hoje em dia o que mais me chamou atenção foi depois que eu comecei aqui na administração, o professor Fred sempre dando uma alerta pra gente no caso que a gente tem que ser o que a gente é, eu sou, eu me reconheço como eu sou: negra! Meu cabelo.... Tenho certeza que meu cabelo é demais. Eu tenho certeza que meu cabelo é lindo, graças a Deus. Depois de um tempo eu ia trazer pra você ver meu pente quente tá lá em casa, minha chapinha tá lá, e não uso mais. Minha marca de preto tá aqui! Tá guardado comigo! Aí depois eu vou trazer. Eu vou trazer!

E1, participante do projeto ICA, 2023/2024.

Eu me reconheci como negra aqui
G1, participante do projeto ICA, 2023/2024.

Essa consciência negra do negro vai se dando quando compreendemos nosso lugar no mundo, enquanto corpo racializado. Neusa Santos Souza (2021) afirma que isso se dá quando vamos nos tornando negros. Esse

processo nos faz enxergar características afrodiáspóricas e nosso legado ancestral.

É preciso dizer que a intensidade e complexidade dessa caminhada é muito variada e atravessada por muitas questões subjetivas, implicadas no tecido social e em dimensões culturais, porém inicia-se um conflito com a consciência ocidental do negro (Mbembe, 2018), anteriormente estabelecida e vai migrando num gradiente para uma perspectiva na qual a centralidade é a negritude (Silva, 2019) e nesta o referencial de humano como eurocentrado é questionado por uma recombinação que questiona esta plantação cognitiva (Mombaça, 2020).

Nesse momento, surgem embates com a autoimagem que gradam da negação à autorreparação, noção que envolve a capacidade de um indivíduo, enquanto ser coletivo, curar-se e se fortalecer após experiências adversas, desafiadoras ou traumáticas. Esse processo não apenas abrange a recuperação física, pois também inclui a dimensão emocional, psicológica e espiritual.

E um amigo meu, ele chegou pra mim também e disse:

– Cara, vocês negros sempre gostam de se amostrar, chegam num lugar e querem aparecer.

Eu falei assim:

– Tá bom! mas você sabe o que é ser negro? Você sabe a nossa potência como pessoa preta? Você já viu a potência do nosso cabelo? Você já viu a potência da nossa cor? Então a gente vai se amostrar mesmo, meu filho”.

C3, participante do projeto ICA, 2023/2024.

A autorreparação está intrinsecamente ligada à resiliência e à busca de equilíbrio após eventos que impactaram negativamente a saúde mental e emocional. O racismo é perito na busca por fender essa dimensão. Altivo (2019, p. 48) afirma:

O tema da reparação e autorreparação dos povos escravizados é amplo e nos campos políticos e acadêmicos, enquanto constructo teórico que releva as operações de resistência e invenção da vida diante da violência e como horizonte emancipatório a ser conquistado.

Ao ler Audre Lorde (2020), percebo a proximidade com a ideia de autorreparação, quando ela nos mostra que a reconquista da voz cura as subjetividades violentadas pelas opressões. Nessa chave, a autorreparação emerge enquanto necessidade para uma vida plena do afrodiaspórico, que passa a existir com um estatuto de liberdade e cidadania, tão necessárias quanto o ar que respiramos:

Podemos aprender a agir e a falar quando temos medo, da mesma maneira como aprendemos a agir e a falar quando estamos cansadas. Somos socializadas a respeitar mais um medo do que as nossas necessidades de linguagem e significação, e enquanto esperamos em silêncio pelo luxo supremo do destemor, o peso desse silêncio nos sufocará (Lorde, 2021, p. 55).

A questão da cura da subjetividade é central porque cada pessoa é única, moldada por suas vivências, valores e interpretações do mundo ao seu redor. A capacidade de se autorreparar, portanto, está intimamente ligada à compreensão pessoal dessas experiências e à construção de significados que promovam a cura, mas é articulada à vivência identitária e comunitária.

Esse encontrar, me encontrar, é recente demais pra mim. Mas foi uma coisa que me deu autoestima. Que me colocou a pensar mesmo me deu buscar de lutar. Até então eu estava perdida. (...) A gente se levanta hoje para que a nossa próxima geração se levante também.

P1, participante do projeto ICA, 2023/2024.

A racialização opera na desconstrução dessa dimensão. Ela só funciona se solapar essa consciência, se a levar ao estado do nada, anulando-a.

Dessa forma, quando considero a autorreparação no contexto do racismo, emerge a necessidade de enfrentar não apenas as consequências individuais, mas também as estruturas sistêmicas que perpetuam a discriminação racial. A autorreparação se torna um ato de resistência e empoderamento, no qual comunidades e pessoas racializadas buscam curar as feridas causadas pelo racismo, fortalecer suas identidades e promover a justiça.

Curiel (2021, p. 9) afirma:

os processos de resistência da diáspora africana são lutas por dignidade, são lutas que buscam a autorreparação, produzem sentimentos de pertencimento a uma comunidade que não se define necessariamente territorial e localmente, mas por conexões históricas e experiências compartilhadas, pois geram apoio individual e coletivo.

Essa perspectiva aquilombada (Nascimento, 2016, 2019; Nascimento, 1985), ou seja, de busca da reparação na comunidade, também é apontada por Oliveira, Altivo e Figueiroa (2021, p. 2):

Manifestações, movimentos de resistência e práticas comunicacionais vicejam a partir dos povos indígenas e das mais diversas experiências de afirmação afrodiáspóricas (quilombolas, de terreiros e de coletivos negros), oferecendo não só inventivas formas de ruptura com o poder biopolítico das grandes corporações midiáticas e com o racismo estrutural como também inventivas formas de afirmação existencial (linguísticas, territoriais, culturais, religiosas, científicas, filosóficas, poéticas) e de autorreparação de traumas históricos e injustiças no campo dos direitos.

A perspectiva da potência comunitária são constantes nos encontros do projeto ICA, que se constituiu como um espaço afroafetivo (Quintiliano, 2019) que valoriza as vivências em uma espiral narrativa, na qual a oralidade é central. Nela, a fala e escuta são compartilhadas para possibilitar o surgimento de um ambiente no qual a autorreparação e autodefinição pudessem surgir:

O espaço seguro também fez emergir experiências reverberadas em falas de orgulho, de autodefinição e autorreparação. Não se trata de uma escuta passiva e que apenas é introjetada, mas de uma postura protagonista e empoderada.

Nota do diário de campo, 2023.

São muitas as falas que demonstram isso:

E a gente se olha e se reforça no outro, não é uma pessoa estranha, é uma pessoa que a gente parece que é nossa, né? A gente se conhece desde sempre.

P1, participante do projeto ICA, 2023/2024.

Aqui eu posso falar a verdade do que eu sinto, aqui eu não preciso medir as palavras pra falar.

G1, participante do projeto ICA, 2023/2024.

Nós estamos se sentindo em família, sentado na mesa para almoçar.

E1, participante do projeto ICA, 2023/2024.

Então para mim é importante estar nesses espaços que são de fortalecimento para mim.

D1, participante do projeto ICA, 2023/2024.

Eu acho que durante o dia a dia a gente acaba revestindo uma couraça e estar em espaços onde a gente possa falar e escutar com outras pessoas parecidas com a gente é muito importante

K3, participante do projeto ICA, 2023/2024.

As elaborações compartilhadas confluem e constroem mecanismos identitários que atuam diretamente sobre o aspecto psíquico. Se, por um lado, funciona assim na superação do trauma racial, por outro, é nessa dimensão que se vê o reforço em sentido contrário para que pessoas racializadas estejam sempre deslocadas e afetadas.

Neusa Santos Souza (2021), uma das vozes mais importantes sobre o tema, demonstra a relevância da afetação psíquica do racismo. A partir de sua obra é possível refletir como a aproximação de seus escritos com a noção de consciência negra do negro (Mbembe, 2018) possibilita o alcance da sua autonomia, visto que ela constitui outro discurso sobre nossas subjetividades a partir de outra formulação sobre nossos corpos-imagem. Ela afirma que “UMA DAS FORMAS DE EXERCER AUTONOMIA é possuir um discurso sobre si mesmo. Discurso que se faz muito mais significativo quanto mais fundamentado no conhecimento concreto da realidade” (Souza, 2021, p. 45).

Acho que o resgate da história, o compartilhamento de traumas e de imagens de luta evoca mais resistência para mostrar que nós estamos aqui, que nós somos cidadãos.

C3, participante do projeto ICA, 2023/2024.

Essa consciência, então, institui contranarrativas que colocam a identidade afrodiaspórica num outro lugar, numa posição humanizada e desloca a outra consciência da sua posição, hegemônica até então. Desta feita, a recombinação das estruturas psicológicas (que instituem a percepção sobre si e sobre outros corpos) possibilita uma instabilidade questionadora do lugar do branco e sobre o que é ser negro, fortalecendo outro discurso, outra perspectiva, outra imagem.

A partir daí, inicia-se uma reação, que penso poder ser interpretado na noção de contragolpe (Munanga, 2020), uma forma de empoderamento dado pela autodefinição, que, para Collins (2016, p. 102), “envolve desafiar o processo de validação do conhecimento político que resultou em imagens estereotipadas externamente definidas” e, logo, na construção de outra identidade. Esta se institui a partir de um processo de comunicação que pode combinar elementos de

identidade objetiva apresentada através das características culturais, linguísticas e outras descritas pelos estudiosos, que muitas vezes é confundida com a identidade subjetiva, que é a maneira como o próprio grupo se define ou é definido pelos grupos vizinhos." (...) poder-se-á dizer, em última instância, que a identidade de um grupo funciona como uma ideologia na medida em que permite a seus membros se definir em contraposição aos membros de outros grupos para reforçar a solidariedade existente entre eles, visando a conservação do grupo como entidade distinta (Munanga, 2020, p. 11-13).

A consciência negra do negro (Mbembe, 2018) é um contraponto à dor e ao trauma da consciência ocidental, que adoece, e pode ser desenvolvida nas relações comunitárias, que constituem fóruns de enfrentamento às dores psíquicas geradas pelo racismo. Sobre as afetações à subjetividade dadas pela racialização, Souza (2021) observa que a exposição ao racismo estrutural e explícito desencadeia traumas psicológicos, ansiedade, depressão e outros problemas de saúde mental. Idoeta concorda ao afirmar que:

Passar constantemente por essas experiências faz com que o cérebro se mantenha em estado constante de alerta, provocando o chamado "estresse tóxico" (...). Essa exposição ao estresse tóxico é um dos fatores que ajudam a explicar diferenças raciais na incidência de doenças crônicas (...). As evidências são enormes: pessoas negras (...) têm em média, mais problemas crônicos de saúde e vidas mais curtas do que as pessoas brancas, em todos os níveis de renda (Idoeta, 2020, s/p).

Neusa Santos Souza (2021) aborda a internalização do racismo com profundidade, sugerindo que as pessoas negras, devido à exposição constante a estereótipos e preconceitos racistas, podem internalizar ideias negativas sobre si mesmas. Isso pode afetar negativamente a autoestima e o bem-estar psicológico e reverbera no corpo de várias formas.

Disseminada na sociedade como um parasita que encontra um hospedeiro, reproduzindo-se no pensamento coletivo, a ideia de raça se torna um processo que, ao mesmo tempo, recombina-se e se articula à cultura para gerar seus efeitos, constituindo a neurose à qual Mbembe (2018) se refere.

Por ser racializado, o corpo afrodiaspórico é transformado em limite e prisão e aqui se dá a aparição deste para o outro que o lê, mediado por filtros constituídos por saberes sintéticos (Santos, 2015; Santos apud Dornelles, 2021), formas de conhecimento inventadas a partir de interesses políticos, econômicos e sociais validados como legítimos e únicos, como a hierarquia do tom de pele. Fanon (2008, p. 109) afirma que “a evidência estava lá, implacável. Minha negrura era densa e indiscutível. Ela me atormentava, me perseguia, me perturbava, me exasperava. Os pretos são selvagens, estúpidos, analfabetos”. A negrura é registrada pelo próprio olhar que a interpreta e impõe valor, e é atravessada por toda a dimensão estrutural do racismo que se projeta na experiência psíquica da pessoa negra.

Seja pelo registro do corpo, mediada pelo equipamento, pela técnica, pelo olhar, pela intenção, dentre tantos outros elementos e dispositivos, sempre esse corpo é visto e interpretado num ambiente contaminado pelo racismo. Logo, este é também uma espécie de “pandemia do saber sintético eurocêntrico” inscrito sobre a psique e aplicado sobre o corpo-imagem.

7.2 Imagem é discurso

Antes da história registrada, sempre houve a imagem. Ela se conforma a partir da construção de discurso (Oliveira et al., 2021; Picagevicz, Bortnoni e Garcia, 2019; Filgueira, 2015). Fairclough (2001, p. 21) afirma

que “discurso é um conceito difícil, principalmente porque há tantas definições conflitantes e sobrepostas, formuladas de várias perspectivas teóricas e disciplinares”, mas traz quatro noções muito significativas o diálogo que trago aqui.

Na primeira noção, Fairclough defende que a produção e discurso é situacional e produz sentido na interação entre os interlocutores:

Mais comumente, entretanto, 'discurso' é usado na linguística com referência a amostras ampliadas de linguagem falada ou escrita. Além de preservar a ênfase em aspectos organizacionais de nível superior, esse sentido de 'discurso' enfatiza a interação entre falante e receptor(a) ou entre escritor(a) e leitor(a); portanto, entre processos de produção e interpretação da fala e da escrita, como também o contexto situacional (...) 'discurso' também é usado em relação a diferentes tipos de linguagem usada em diferentes tipos de situação social (Fairclough, 2001, p. 21-22).

Já discuti sobre a interlocução entre identidade e subjetividade, que é dada no mesmo ambiente de interação. Assim, o discurso racial pode produzir e interpretar realidades, construindo objetos de sentido. Portanto, a discussão do autor sobre essa noção dialoga com nossa perspectiva.

Rocha (2011, p. 54), na mesma linha, reconhece a potência do discurso na construção da identidade e da subjetividade. Ele afirma que “o discurso é o instrumento de construção/reconstrução/manutenção de sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos”.

Na segunda noção, Fairclough (2001) concorda que discursos constroem imagens, o que corrobora com nossa tese de que, ao produzir um discurso de si, produz-se imagens de si:

'Discurso' é amplamente usado na teoria e na análise social, como, por exemplo, no trabalho de Michel Foucault, com referência aos diferentes modos de estruturação das áreas de conhecimento e prática social(...) Nesse sentido, os discursos são manifestados nos modos particulares de uso da linguagem e de outras formas simbólicas, tais como imagens visuais (Fairclough, 2001, p. 22).

A terceira noção reitera a relação entre discurso e sentido, bem como sua agência sobre as relações sociais, destacando-o como um construtor da cadeia semântica e simbólica implicada sobre um objeto ou sujeito:

Os discursos não apenas refletem ou representam entidades e relações sociais, eles as constroem ou as 'constituem'; diferentes discursos constituem entidades-chave (sejam elas a 'doença mental', a 'cidadania' ou o 'tratamento') de diferentes modos e posicionam as pessoas de diversas maneiras como sujeitos sociais (por exemplo, como médicos ou pacientes) (Fairclough, 2001, p. 22).

Gee (2011, p. 37) concorda ao afirmar:

Um Discurso com 'D' maiúsculo é composto de modos distintos de falar/ouvir e muitas vezes também de escrever/ler, juntamente com formas distintas de agir, interagir, valorizar, sentir, vestir, pensar, crer, com outras pessoas e com vários objetos, ferramentas e tecnologias, de modo a representar identidades socialmente reconhecíveis.

Por fim, uma quarta noção pode ser apreendida e esta nos é particularmente relevante por seu caráter revolucionário: os discursos mudam ao longo do tempo. Nesse sentido, a outrificação, a subalternização e o racismo também podem ser combatidos com uma transformação e com a geração e imagens que, inevitavelmente, demandam a construção de novos discursos. Sobre isso, Fairclough (2001, p. 22) postula que "outro foco importante se localiza na mudança histórica como diferentes discursos se combinam em condições sociais particulares para produzir um novo e complexo discurso".

C3 nos ajuda a pensar sobre isso, explicando uma fotografia na qual aparece adolescente:

Eu acho que esta foto dialoga no sentido de que eu achava que não ficaria bonito de cabelo grande. Então, eu acho que o diálogo comigo na imagem seria isso: de repente observar a foto e ver que eu ficaria bonito de cabelo grande. Acho que seria esse o diálogo.

C3, participante do projeto ICA, 2023/2024.

Discurso é palavra em movimento, performada (Butler, 2021) na realidade da vida, uma confluência de linguagens que delimita o plano do real, do possível e do impossível, o visível e o sensível. Enquanto discurso, a imagem se forma em meio às interações e relações sociais. Ela permite a agência da comunicação, que nela também se cocria em relação.

7.2.1 Imagem e linguagem: dar a ver e a sentir

O discurso, ao produzir imagens, demanda uma relação (Glissant, 2021) que pode ser compreendida a partir da complexidade da interação e do incerto:

E preciso neste ponto que eu me explique sobre esta totalidade tanto por mim alardeada. É a própria ideia de totalidade, tal como o pensamento ocidental soberbamente exprimiu, que se encontra ameaçada de imobilidade. Propusemos que a Relação é totalidade aberta em movimento sobre ela mesma. Isto significa dizer que o que subtraímos desta ideia, tal como ela assim se forjou, é o princípio de unidade. O todo não é, neste caso, a finalidade das partes: pois a multiplicidade na totalidade é totalmente uma diversidade. Digamos novamente, de modo opaco: a própria ideia de totalidade é um obstáculo à totalidade (Glissant, 2008, p.54).

A constituição da imagem pode ser influenciada por muitas variáveis. A própria subjetividade, interpretadora da realidade, por si só, já constitui

várias possibilidades. G1 demonstra que, na dinâmica da relação, entendemos a realidade:

Me interessei bastante pela extensão, né, para entender como é essa ancestralidade, de falar dos nossos direitos e deveres como preto, se reconhecer como preto, saber os limites de até onde o outro pode chegar, até onde a gente pode chegar, entender mais dos nossos direitos e deveres em relação como preto.

C3, participante do projeto ICA, 2023/2024.

Retomando o debate sobre a relação, Glissant nos permite avançar por algumas questões relevantes: linguagem e produção de sentidos, e diversidade e complexidade.

A primeira questão é a rejeição do universalismo abstrato, a ideia de uma norma cultural ou padrão universal. Sobre isso, Bernardino-Costa (2018, p. 124-125) afirma:

Aqui nos deparamos com a crítica ao universalismo abstrato, que caracteriza o projeto moderno/colonial. Síntese deste universalismo abstrato pode ser encontrada no *Discurso do método*. Conforme dissemos anteriormente, se o “Penso, logo existo” traz como corolário que outros “não pensam e não existem”, isso significa que somente aqueles que produzem um conhecimento a partir de um monólogo interior (solipsismo) e que não são influenciados pelas experiências e sensibilidades locais e corporais (dualismo corpo/mente) estão aptos a produzir um conhecimento verdadeiro e válido em qualquer lugar, por conseguinte, apto a serem universalizados. Esta lógica do universalismo abstrato marca decisivamente não apenas a produção do conhecimento, senão outras expressões da vida: economia, política, estética, subjetividade, relação com a natureza etc. Em todas essas esferas, nesses mais de 500 anos de história moderna, os modelos advindos da Europa e de seu filho dileto – o modelo norte-americano pós-Segunda Guerra – são percebidos como o ápice do desenvolvimento humano, enquanto as outras formas de organização da vida são tratadas como pré-modernas, atrasadas e equivocadas.

Ao contrário deste universalismo abstrato, podemos dizer que o projeto transmoderno propõe a pluriversalidade ou um universalismo concreto (...). Se o universalismo abstrato é um tipo de particularismo que se estabelece como hegemônico e

se apresenta como desincorporado, sem pertencimento a qualquer localização geopolítica e desinteressado, o universalismo concreto não esconde seu lugar de enunciação, suas influências corpo-políticas e geopolíticas. O universalismo apresentado por Césaire permite a coexistência de particulares, sem que cada particular precise esconder-se por trás de uma ideia abstrata ou desincorporada. Diferentemente do universalismo abstrato, que estabelece uma relação vertical, o universalismo concreto supõe um projeto político que propõe relações horizontais entre as diversas particularidades.

Assim, a imagem demanda um contexto e é nutrida pelos discursos em interação num ambiente. Ela não é vazia e gerada do nada. Ela é produzida na interlocução de comunicantes e nessa dinâmica é criada, recebida e interpretada. Afirmo que imagem é política, pois formula sentidos que estabelecem relação a partir da Identidade.

E1, ao explicar seu contato com uma discussão sobre o racismo, demonstra essa situação:

Então, a fala que ele deu foi uma chamada assim, eu peguei algo que eu também não sei muita coisa, é muito bom hoje em tempos em que vivemos, eu me interessei bastante e o primeiro encontro marcou a minha vida. Eu estou aqui para o segundo com meu coração superaberto para poder aprender novamente pegar mais uma segunda parte, que para mim foi um remédio

E1, participante do projeto ICA, 2023/2024.

Lélia Gonzalez (2020) argumenta que o ponto de vista de quem a produz e de quem interpreta desempenha um papel crucial na formação da identidade e na maneira como as pessoas se percebem e são percebidas pela sociedade. Logo, converge com a perspectiva deste trabalho sobre como as imagens são produzidas. Dessa forma, imagens tanto constroem estereótipos quanto valorizam identidades subalternizadas.

O lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo. Para nós o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira. Nesse sentido, veremos que sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular. Conseqüentemente, o lugar de onde falaremos põe um outro, aquele é que habitualmente nós vínhamos colocando em textos anteriores. E a mudança foi se dando a partir de certas noções que, forçando sua emergência em nosso discurso, nos levaram a retornar a questão da mulher negra numa outra perspectiva. Trata-se das noções de mulata, doméstica e mãe preta (Gonzalez, 2020, p. 224).

Dialogando com Gonzalez, percebo que a imagem institui e se institui por uma política da visibilidade, um meio de luta contra o racismo e a opressão. Isso envolve a criação de imagens que destaquem a diversidade e a dignidade das pessoas pertencentes a grupos historicamente marginalizados, e também de um movimento para influenciar a sociedade num processo no qual a constituição da imagem demanda uma politização do corpo que a constrói. Sobre isso, Ambra (2019), refletindo sobre a psicanálise contra o racismo, a partir da própria Lélia Gonzalez, afirma:

Daí a importância de pessoas de grupos minorizados assumirem lugares nos quais suas falas e vivências possam ser reconhecidas e, assim, ampliar o espectro epistêmico do que pode e do que não pode ser falado e ouvido. A fala seria, nesse caso, positiva e inclusiva, na medida em que teria em seu horizonte dar visibilidade a experiências expulsas do pacto social patriarcal e racista. Ela atuaria aqui como forma de romper o silêncio e mostrar as verdades dos sujeitos encobertas pela dominação. Trata-se de uma fala cujo motor é a explicitação de uma identidade positiva e na qual o agente (politizado) tem consciência de seu lugar (racializado e generificado) e usa a fala para dar testemunho das opressões e sofrimentos que seriam invisibilizados pela fala da cultura dominante – branca e machista. Sua aposta transformativa parece apontar para uma coincidência entre lugar, identidade e fala, que, política e conceitualmente, deveriam, portanto, convergir (Ambra, 2019, p. 88).

Fullin (2000), nesse caminho, afirma que todos os aspectos da vida social, incluindo os jurídico-legais, compõem um aspecto da política da visibilidade:

a demanda por uma legislação antidiscriminatória que consiga abarcar a complexidade de situações discriminatórias enquadra-se na estratégia política da visibilidade, ao buscar criar mecanismo legislativos que dêem resposta a denúncia do indivíduo que quer romper o silêncio e afirmar-se como sujeito político. A luta pela alteração da legislação visa a obtenção de sentenças judiciais condenatórias para que além de punir o agressor, reeduquem a sociedade para um novo padrão de relações raciais, conscientizem e motivem os próprios negros a exercerem sua cidadania (Fullin, 2000, p. 27).

A construção do discurso, imprescindível na formulação de imagens, está relacionada à linguagem. Gonzalez (2021) criou o conceito de pretuguês, evidenciando o que a colonialidade do saber tenta apagar: “o português falado no Brasil é o mais africanizado do mundo” (González, 2021, p. 69). Assim:

aquilo que chamo de “pretuguês” e que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil (nunca esquecendo que o colonizador chamava os escravos africanos de “pretos”, e de “crioulos” os nascidos no Brasil) é facilmente constatável sobretudo no espanhol da região caribenha. O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, e também a ausência de certas consoantes (como o L ou o R, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo (e isso sem falar nos dialetos “crioulos” do Caribe). (González, 2021, p. 69).

A linguagem é elemento central para formulação do discurso porque somos seres de linguagem (Fernandes, França e Chaves, 2022; Destro, 2023; Santos, 2020) e nos constituímos na e pela linguagem. Orlandi (2013) discute a relação formuladora de sentido e propõe uma dinâmica que está muito ajustada ao que defendo. Ela afirma que:

a. A língua tem sua ordem própria, mas só é relativamente autônoma (distinguindo-se da Linguística, ela reintroduz a noção de sujeito e de situação na análise da linguagem); b. A história tem seu real afetado pelo simbólico (os fatos reclamam sentidos); c. O sujeito de linguagem é descentrado pois é afetado pelo real da língua e pelo real da história, não tendo o controle sobre o modo como elas afetam. Isso redundaria em dizer que o sujeito discursivo funciona pelo inconsciente e pela ideologia (Orlandi, 2013, p. 19).

Nessa esteira, G1 afirma:

Antes eu não sabia o que era. Eu vim ter uma noção maior aqui. Eu não tinha noção do que eu quero exatamente e o que não era. Se era uma brincadeira de mau gosto, se era mais assim o próprio racismo. Não, eu via como se fosse uma coisa que acham normal.

G1, participante do projeto ICA, 2023/2024.

A formulação de sentido nas imagens também está relacionada à capacidade das pessoas de se verem como agentes ativos de suas próprias histórias e de contribuir para a narrativa política. Por meio de imagens, as pessoas podem afirmar sua agência e narrar suas próprias experiências, como dito por D1: “É nas imagens que a gente também se enxerga, se afirma, mostra que tem voz. Não é só sobre estética, é sobre contar nossa história do nosso jeito, com nossa cara, sem filtro dos outros”.

7.2.2 Diversidade e complexidade

Uma segunda questão relacionada à relação implicada na constituição de imagens é a diversidade. Aqui, a imagem é gerada num campo no qual nada é igual. Logo, uma relação cocriadora reconhece sua potência na diversidade cultural e promove o entendimento de que as culturas não são entidades isoladas e homogêneas, mas, sim, compostas por elementos diversos e influências mútuas.

concepção sublime e mortal que os povos da Europa e as culturas ocidentais veicularam no mundo; ou seja, toda

identidade é uma identidade de raiz única e exclui o outro. Essa visão da identidade se opõe à noção hoje “real”, nas culturas compósitas, da identidade como fator e como resultado de uma criouliização, ou seja, da identidade como rizoma, da identidade não mais como raiz única, mas como raiz indo ao encontro de outras raízes (Glissant, 2005, p. 27).

A imagem está implicada no reconhecimento do diverso, que a complexifica. Ela é dada em contraponto à cultura do mono, cuja raiz, um saber sintético (Santos, 2015), está calcada na formulação do mundo do homem moderno, num olhar encaixotante e não expansivo da realidade:

O Diverso, que não é o caótico nem o estéril, significa o esforço do espírito humano em direção a uma relação transversal, sem transcendência universalista. O Diverso tem necessidade da presença dos povos, não mais como objeto a sublimar, mas como projeto à por em relação. O Mesmo requer o Ser, o Diverso estabelece a Relação (Glissant, 1981, p. 1).

Os corpos, enquanto imagem, não são um todo homogêneo. Essa é uma imposição da colonialidade do ser (Quijano, 2005). Dessa forma, ao reconhecer o papel da diversidade, percebo que refiro-me a uma gama gigantesca de universos inscritos em cada pessoa.

A parada é que querem enfiar na nossa cabeça que todo corpo preto é igual, como se a gente fosse uma coisa só, sem história. Isso aí é ideia velha! Mas cada um de nós carrega um mundo, uma vivência, uma bagagem diferente. Tem preto da favela, do quilombo, da quebrada urbana, do candomblé, da igreja, do funk, do hip hop, da arte, do campo... é muita diversidade pra reduzirem a gente a uma coisa só. Quando a gente se vê como múltiplo, como universo, a gente quebra essa lógica de dominação. E é aí que mora a força. É nisso que eles têm medo: na nossa diferença sendo potência.

J1, participante do projeto ICA, 2023/2024.

Ainda, cabe a reflexão sobre a complexidade. A ideia de relação rejeita a fixidez da identidade e, a meu ver, também da subjetividade. Glissant argumenta que a identidade é fluida e, logo, complexa, em constante

evolução e moldada por experiências de encontro e interação com outros:

Assim como uma comunidade pode ser constituída em estado independente e sofrer, contudo, uma alienação cultural fundamental, também um indivíduo pode gritar que ele quer reencontrar sua identidade, embora venha a sofrer uma falta irremediável na própria forma pela qual ele articula seu grito (Glissant, 1981, p. 4).

Tudo isso é intrincado, sobretudo, porque para corpos afrodiaspóricos há um determinante da subjetividade e da identidade implicado no contexto das relações sociais, que são mediadas pela racialização que busca nos inferiorizar – um processo histórico que tem sua centralidade no controle desse corpo. Munanga concorda com isso ao afirmar que “o conceito de identidade recobre uma realidade muito mais complexa do que se pensa, englobando fatores históricos, psicológicos, linguísticos, culturais, político-ideológicos e raciais” (Munanga, 1988, p. 143).

Cabe reiterar e salientar que a formulação de imagens afrodiaspóricas e, neste contexto, dos próprios corpos se dá numa trajetória histórica que circunscreve uma política de apagamento. Dessa forma, a complexidade de reexistência também será uma constante. Glissant (1981, p. 4) reconhece essa dimensão na relação:

Muitos dentre nós nunca frequentaram seu tempo histórico; nós apenas o provamos. É o caso das comunidades antilhanas que acedem somente hoje a uma memória coletiva. Nossa busca da dimensão temporal não será, pois nem harmoniosa nem linear. Ela caminhará em uma polifonia de choques dramáticos, tanto ao nível do consciente como do inconsciente, entre dados e tempos disparatados, descontínuos, cuja ligação não é evidente. A harmonia majestosa não prevalece aqui, mas (enquanto para nós a história a ser feita não tiver reencontrado o passado até aqui desconhecido) a busca inquieta e quase sempre caótica.

Leda Maria Martins (2007) pode nos ajudar a pensar sobre essa questão trazida por Glissant. Se estabelecermos um diálogo entre a relação e o tempo espiralar, memória e saberes performados no corpo, noto que, longe de ser um apenas suporte biológico ou um veículo de expressão secundário, este se constitui como espaço de inscrição e atualização de saberes ancestrais. Dessa forma, o corpo ativa uma temporalidade espiralar, na qual passado, presente e futuro coexistem em um movimento contínuo de ressignificação, rompendo com a linearidade imposta pelos paradigmas ocidentais modernos.

Essa noção de tempo espiralar encontra ressonância nas práticas culturais de matriz africana e indígena, nas quais a memória não se limita a registros estáticos, pois se manifesta dinamicamente no gesto, na voz e na ritualidade (Martins, 2007). A performatividade do corpo, nesse sentido, é um dispositivo de reinscrição da história, uma estratégia que resiste às imposições coloniais de silenciamento e apagamento dos saberes orais. É constituidora de imagem. Assim, a poética do corpo-tela, noção que ela introduz, não se restringe à expressão artística, uma vez que se configura como um processo epistemológico que articula subjetividade, ancestralidade e resistência (Martins, 2021).

O corpo, portanto, torna-se um arquivo vivo, uma tela na qual experiências individuais e coletivas são continuamente evocadas e ressignificadas por meio da performance. Essa perspectiva desloca a compreensão hegemônica de conhecimento, que privilegia a escrita e a racionalidade cartesiana, para reconhecer as epistemologias encarnadas e encantadas nas práticas orais e corporais inscritas na vida das pessoas. Como observa Martins (2007), as palavras, quando pronunciadas no espaço da performance, não apenas comunicam, mas

também convocam memórias ancestrais e instauram temporalidades múltiplas como um instrumento de inscrição histórica e política.

Há, aqui, uma complexidade inerente que ganha mais evidência porque a construção de imagens também se dá no campo social, como discurso instituído como linguagem “e, portanto, participa da constituição da relação dos sujeitos com o mundo” (Vaz, 2006, p. 7). Nego Bispo ajuda a compreender melhor o tema ao afirmar que “a escrita, a oralidade, as imagens e o próprio silêncio são linguagens. As linguagens, elas são operacionalizadas e é essa operacionalização que faz a linguagem ser sintética ou ser orgânica” (Santos, citado por Dorneles, 2021, p. 20).

Logo, o mundo concebido pelo humano é imagem e ele o expressa pela linguagem. Mendes (2016, p. 28) afirma que, “como um texto, a imagem é linguagem e não apenas um fenômeno fisiológico da visão”. Assim, a existência da realidade percebida por nós demanda a operação, combinação e intercâmbio sentidos, porque a formação do sujeito prevê e precede isto: a interação e a relação. E se a imagem é definida na linguagem, se é palavra em movimento, está inscrita no corpo.

Sobre isso, Leda Martins (2007, p. 68) assevera que “o corpo, em contínuo processo de deslocamento e de ressignificação, torna-se ele próprio uma geografia, uma paisagem, um território de linguagens, um continente sem fim trespassado de palavras”.

G1, por sua vez, concordando, lembra-nos do lugar desse corpo:

É como se o ser negro tivesse uns tensionamentos.. Porque lá na época tinha aquele regime e a vida dele é como se vivesse num mercado escravo. Aí, eles escolhiam, classificavam pelos corpos, né? É igual ali a tartaruga, ela tem uma carapaça dura, resistente. Eu acho que o negro era visto assim, resistência da força que eles tinham. Então ele era classificado por esse

estereótipo de força, de conseguir carregar peso, de conseguir fazer trabalhos pesados, manuais. Então eu acho que ele era classificado pelo corpo, pela força dele que ele tinha. Ele tem até hoje, e luta até hoje.

G1, participante do projeto ICA, 2023/2024.

O corpo é central. Ele dá vida à palavra, ao discurso e estabelece a linguagem. Juntos, ambos se tornam imagem num processo circular no qual a vida emanada da forma corpórea se torna comunicação, constituindo sentido. O corpo é imagem. Logo, o corpo-imagem agencia a comunicação, interpreta o comum, ainda que divergente.

7.3 O corpo-imagem afrodiaspórico e seus saberes

O corpo esteve distante dos estudos no campo das humanidades durante muito tempo. Mais recentemente, sobretudo a partir dos anos setenta do século XX, com a virada pós-estruturalista e forte influência das teorias feministas, da crítica literária e da religião comparada (Csordas, 1990), tem sido assunto em diversas pesquisas nas áreas da filosofia, sociologia, antropologia e psicologia que o interpretam e conceituam de formas diferentes e atribuem sentidos muitos à sua existência e constituição. Tais estudos buscam explicar, compreender e descrever as tantas formas do seu existir. Inicialmente, neste texto, quero tecer considerações sobre o corpo.

Csordas (1990) argumenta que as pessoas se tornam humanas a partir do corpo que experimentam. Um corpo fenomênico, ao perceber a si mesmo, expressa um conjunto de sentidos e significados. Para ele, o corpo é reconhecido como a base existencial da cultura, dado que suas diversas manifestações são construídas culturalmente e, simultaneamente, geram significados distintos.

A compreensão do corpo se relaciona com o lugar onde é composto. Somos lidos para muito além da forma, muito mais do que como cadeias de ligações carbônicas. Sobre isso, Santos (2019, p. 22-23) afirma:

O mundo, [nza], tornou-se uma realidade física pairando em Kalunga (água interminável dentro do espaço cósmico), metade emergindo para a vida terrestre e metade submergindo à vida submarina e ao mundo espiritual. Kalunga, que também significa oceano, é um portal e uma parede entre esses dois mundos. Kalunga tornou-se também a ideia de imensidão [sêsele/wayawa] que não se pode medir; uma saída e entrada, fonte e origem da vida, potencialidades, [n'kîngu-nzâmbi] o princípio deus-da-mudança, a força que continuamente gera. Porque kalunga era a vida completa, tudo em contato com a Terra partilhou essa vida e tornou-se vida depois. Tal vida surgiu na Terra sob todas as sortes de tamanho e forma: plantas, insetos, animais, rochas, seres humanos, etc. (...) A quantidade de partículas da massa infinita em fusão que permaneceram suspensas no espaço superior [mu luyalungunu] constituiu o que é conhecido, em linguagem humana, como sol, lua, estrelas [ntângu, ngônda, mbwetete], que são, na realidade, outros mundos. O ser humano é chamado a viver em alguns desses mundos também.

A perspectiva do corpo se dá a partir do cosmo onde ele é concebido. Dessa forma, há uma relação inseparável da imagem. O corpo é uma experiência do todo e a manifestação da existência mínima e máxima do universo porque nele contém o segredo da composição que o constitui – é matéria e processo. Por isso, ele é também um campo de força de luta:

111. A luta, a fome, a miséria, a sede, nosso corpo aqui projeta uma força que anuncia a morte. A nossa única possibilidade de existir é criar. Como criatura, moldamos condições para fugir das posições de subalternidade. E estar aqui escrevendo em movimento de dança é se permitir essa fuga. Essa afirmação me movimentou até esse espaço-tempo em que a conta não fecha... A luta, a fome, a miséria, a sede... Repetições da precariedade (Mombaça e Matiuzzi, 2019, p. 22).

Ao mesmo tempo em que o corpo gera ações no ambiente, ele é gerado. Por isso é processo também. Todos os elementos que constituem a

existência estão conectados em nível atômico, vibrando e emanando energia a todo momento (Brito, 2017). Porém, o corpo não é uma proposição abstrata. Denise Ferreira da Silva (2017) explica:

Os primeiros pensadores da filosofia natural (Galileu, 1564-1642 e Descartes, 1596-1650) e da física clássica (Newton, 1643-1727) herdaram a visão da Antiguidade sobre a matéria – a noção que compreende o corpo a partir de conceitos abstratos que estariam presentes no pensamento, como solidez, extensão, peso, gravidade e movimento no espaço e no tempo. De qualquer maneira, a afirmação de que a mente humana é capaz de conhecer as propriedades dos corpos com certeza, isto é, sem a mediação do divino regente e autor do Livro da Natureza, baseou-se em duas rupturas com a filosofia escolástica. Em primeiro lugar, os filósofos do século XVII, que se autodenominavam “modernos”, criaram um programa do conhecimento preocupado como o que chamaram de “causas secundárias (eficientes)” do movimento – que geram transformações na aparência das coisas na natureza – e não com as “causas primordiais (finais)” das coisas ou com o propósito (finalidade) de sua existência. Em segundo, em vez de se basearem na necessidade lógica de Aristóteles (384-322 a.C.) para garantirem a exatidão de suas descobertas, filósofos como Galileu se apoiaram na necessidade característica da matemática, ou, mais precisamente, nas demonstrações geométricas como base para a certeza. Indiscutivelmente, esses filósofos herdaram textos anteriores sobre a excepcionalidade do Homem – sua alma, seu livre arbítrio, sua capacidade de raciocínio, etc. No século XVII, contudo, Descartes introduziu uma separação entre a mente e o corpo em que a mente humana, por causa de sua natureza formal, adquire a capacidade de determinar a verdade tanto sobre o corpo do homem quanto sobre qualquer coisa que compartilhe seus atributos formais, como solidez, extensão e peso (Silva, 2017, p. 37-38).

A estudiosa demonstra que a ideia de corpo como é concebida hegemonicamente hoje está calcada em postulados da modernidade, que anula qualquer outra possibilidade de permitir uma elaboração para além do aspecto físico/matemático. Ela complementa, demonstrando como a operação histórica do sistema de pensamento moderno consolidou essa ideia:

Essa separação é justamente o que o sistema filosófico de Kant, desenvolvido a partir do programa de Newton, consolida, especialmente a ideia de que o conhecimento é

responsável por identificar as forças ou leis limitantes que determinam o que ocorre nas coisas e eventos (fenômenos) observados. 1 A arquitetura de um sistema que era sustentado primordialmente pelos poderes da razão e não pelo divino criador, justamente o objetivo alcançado por Kant, incomodou seus contemporâneos. Os últimos viam a possibilidade da determinação formal se tornar também um descritor das condições humanas, assim constituindo uma ameaça letal ao ideal da liberdade humana. Porém, dois elementos entrelaçados do programa kantiano continuam a influenciar projetos epistemológicos e éticos contemporâneos: **(a) separabilidade**, isto é, a ideia de que tudo o que pode ser conhecido sobre as coisas do mundo deve ser compreendido pelas formas (espaço e tempo) da intuição e as categorias do Entendimento (quantidade, qualidade, relação, modalidade) –, todas as demais categorias a respeito das coisas do mundo permanecem inacessíveis e, portanto, irrelevantes para o conhecimento; e, conseqüentemente, **(b) determinabilidade**, a ideia de que o conhecimento resulta da capacidade do Entendimento de produzir conceitos formais que podem ser usados para determinar (isto é, decidir) a verdadeira natureza das impressões sensíveis reunidas pelas formas da intuição.

Algumas décadas depois da publicação das principais obras de Kant, Hegel (1777-1831) tratou da ameaça à liberdade com um sistema filosófico responsável por inverter o programa kantiano através de um método dialético que atingiu dois objetivos: (a) a noção de atualização [actualization] em que corpo e mente, espaço e tempo, Natureza e Razão, são duas manifestações da mesma entidade, a saber, o Espírito, ou a Razão enquanto Liberdade, e (b) a noção de **sequencialidade**, que descreve o Espírito como movimento no tempo, um processo de autodesenvolvimento, e a História como a trajetória do Espírito. Com essas manobras, ele introduz uma versão temporal da diferença cultural representada pela atualização dos diferentes momentos do desenvolvimento do Espírito e postula que as configurações sociais da Europa pós-Illuminista são o ápice do desenvolvimento do Espírito (Silva, 2017, p. 40 – **grifo meu**).

A autora utiliza uma proposição que chama de luz negra. É o que chama de imagem-conceito, amparando-se numa metáfora para a luz ultravioleta, cuja definição na física é de uma onda longa que se encontra no espectro eletromagnético, além da faixa de luz visível, ou seja, tem um comprimento de onda mais curto do que a luz violeta visível. Quando usada em ambientes com pouca luz, emite uma coloração violeta escura, quase preta, que pode fazer com que objetos

brancos ou fluorescentes brilhem de forma intensa e produza efeitos visuais interessantes. A luz negra, a partir de sua proposta, assume uma outra potência por ser

outra possibilidade de ler o mundo como conhecemos. A luz negra postulada na forma generativa, um conhecimento que demanda outras ferramentas para ser apreendido. A luminosidade da luz negra revela o que está oculto, transparente em conformidade com a norma. Trazer esse pensamento nos tempos de hoje é um exercício de experimentação sobre o fazer futuro e o mundo; uma experimentação implicada nos rastros para a ancestralidade (Mombaça e Mattiuzzi, 2019, p. 15).

A partir desse caminho, Silva (2019) questiona o pensamento colonial/moderno e recorta com precisão os fundamentos da sua compreensão do mundo, dando-nos um instrumento para visualizar, com uma outra lupa, a definição do corpo-imagem afrodiaspórico, possibilitando a crítica à imposição hegemônica de saberes da modernidade.

Retornei a uma breve discussão com as chaves propostas por Silva (2017) e na reflexão de P1 porque é nessa dinâmica que a abordagem do universalismo abstrato, criticado por Glissant, se estabelece, porque é pautado numa ideia de corporeidades produtoras de imagem independentes da relação que constituem com o meio. É uma construção desprovida, nesse entendimento, de relações identitárias com o meio; são apagadoras da cultura, da política e da história. Essa formulação também tem como objetivo fortalecer as modulações discursivas do e o próprio racismo.

Posso, a partir dessa compreensão, entender o corpo-imagem enquanto conceito para além do aspecto matemático, físico, químico e biológico. Corpo-imagem é uma construção que reconfigura o que é visível a partir da relação entre sujeitos num ambiente no qual a mediação da cultura,

a percepção da realidade e a própria capacidade cognitiva delimitam sentido.

Assim, é importante salientar que, ao mesmo tempo em que o corpo-imagem dá suporte à subjetividade, a produz no percurso do discurso, situado no tempo espiral, configurando-se e reconfigurando-se, elaborando jornadas únicas.

Não à toa, somos parte da absoluta imensidão do universo e, por isso, nosso corpo é feito do mesmo material das estrelas. Ele vive da contradição bruta que as originou: existir e deteriorar. Tanto nos processos de interação com o espaço quanto na sua constituição, esse duplo movimento compõe o corpo e é indissociável da sua presença.

Essa é uma questão absolutamente essencial na discussão sobre o corpo porque, ao rompermos com a lógica colonial/moderna, como proposto por Silva, e reconhecermos que o corpo-imagem se constitui na relação com outros corpos como imagem, surge então o conflito e, deste, para quem é racializado, a resultante sempre é dor e violência. É assombroso que a contradição do corpo (existir e deteriorar), no caso dos corpos-imagem afrodiaspóricos, não é dada pelo direito de ser e estar no mundo. Ao contrário, ela é permeada pela exclusão e morte (Costa, 2021).

Isso é muito bem pautado no filme *Serpert Rain*, de Denise Ferreira da Silva e Arjuna Neuman (2016)¹³, que critica como os corpos humanos estão coabitando o corpo-casa planetário. Uma reflexão muito poderosa

¹³ Platform: Serpent Rain, Youtube. 2016. disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vlpjy153xqc&t=1213s>. Acesso em 20 Out. 2023.

está presente na expressão *the forced decomposition of organic matter* (*a decomposição forçada da matéria orgânica*). Logo, após a frase, fortes cenas de imagens de socos contra uma pessoa (6'26") demonstram como a violência total é empreendida sobre um corpo racializado, tal como o é, em geral, sobre corpos afrodiaspóricos.

Cabe expressar o caminho de proposição da pensadora para a famosa expressão *Black Lives Matter* (*Vidas negras importam*), a partir da qual ela sugere *Black Lives are matter* (*Vidas negras são matéria*), porque, na sua leitura filosófica, o corpo negro é brutalmente violentado. Afinal, antes de mais nada, não é visto como um corpo, como um ser, como uma existência, a partir das bases filosóficas moderno-coloniais. O conflito racial, como vejo em tantas cenas, para o corpo outrificado, é ativador de uma violência material e simbólica que, na lógica do racismo – cujas bases são epistêmicas, ou seja, baseadas na filosofia pós-iluminista e tudo que dela decorre –, pode ser justificada e legitimada. Aliás, as formas de segurança do Estado, que são instrumentos especialmente usados para isso, fazem-no em nome do que chamam de “monopólio legítimo da força”.

Adicione-se a esse debate que o corpo institui o componente de materialidade do espaço, pois é ele quem lhe dá concretude e empiricidade. Em outras palavras, “é sempre por sua corporeidade que o homem participa do processo de ação” (Santos, 2006, p. 51). Da mesma forma, a violência opera sobre o corpo e é reverberada no território. As ações de violação de direito empreendidas na África são, de longe, absolutamente mais radicais do que qualquer uma praticada na Europa.

De igual maneira, a ação truculenta das forças policiais é muito diferente quando implementadas em regiões ricas e nas periferias das grandes cidades brasileiras. Por isso, corpo-imagem, espaço, existência

e vida estão intimamente ligados e são indissociáveis. E a experiência de uma existência afrodiáspórica perpassa esse lugar porque o corpo agencia a vida e performa a existência, que é seu próprio movimento de ser e estar no mundo. E, tal qual uma estrela, ele reverbera partículas generativas quando deixa de existir.

Ainda, cabe salientar que o reconhecimento e empoderamento de territórios racializados é relevante porque este se identifica com os corpos-imagem afrodiáspóricos, que, por sua vez, são geradores de novos corpos-imagem afrodiáspóricos e nutrem processos outros. Logo, seu existir reverbera para muito além daquele tempo e espaço em que ele está materializado. É um eterno ciclo de começo – meio – começo, como nos ensina Nego Bispo (Santos, 2015; 2018).

Nesse encadeamento, o corpo-imagem afrodiáspórico se configura como uma jornada de possibilidades, de encruzilhadas, de idas e vindas. Nessa dinâmica, forma-se do movimento e o forma, é gerado e gera ação contínua, cadenciando, ao longo de um espaço e tempo não lineares, um contínuo de possibilidades geradoras.

Muito antes da primeira palavra grafada, em África, o conhecimento foi impresso pelo corpo e no corpo. As formas de constituição da cultura para os povos africanos, e para muitos povos no mundo, têm uma transmissão oral. Logo, a história habita (n)o corpo e (n)este registra e passa para as gerações futuras (Martins, 2007; 2021; 2021b). Os tantos povos que habitavam essas terras quando da invasão europeia, da mesma forma, têm o corpo como o registro de sua existência histórica.

Portanto, se a cultura é produzida e transmitida pelo corpo e no corpo, considerar a centralidade deste na observação da vida é fundamental. Assim, constitui-se uma premissa desta pesquisa: reconhecer o lugar

dele na construção de uma interpretação da realidade calcada no pensamento afrodescendente criado e registrado no corpo em África e no mundo após a diáspora, cingido pela dor e pela resistência à comercialização e tráfico transatlântico de vidas negras.

Este trabalho reconhece a potência do corpo e do pensamento afrodiaspórico na constituição de seus marcos epistêmicos porque é produzido por corpos, nos quais se inscrevem os processos constitutivos da cultura e da história, e porque neles habita e por eles opera a imagem. Só é possível reconhecer o corpo-imagem se compreendo que o corpo registra, interpreta, cria e transforma realidades.

Reconhecer essa posição política como determinante do caminho da pesquisa tem relação com todo o marco conceitual que elaborei até aqui. Compreendo que isso coloca também este trabalho na fronteira do risco epistêmico, como estão tantos outros que questionam a lógica imposta pela colonialidade/modernidade ao saber científico.

Quando eu estava elaborando sobre isso, pensava nas tantas formas de saber dos povos indígenas e afrodiaspóricos. Vieram à mente as palavras da mestra Makota Cássia Kidoialê, registradas num artigo que escrevi contra o apagamento dos saberes tradicionais na educação ambiental brasileira. A mestra afirma:

Para mim, já estamos muito atrasados com essa separação porque tudo que eu aprendi como ser humano vem bem antes das ciências e sei que muito das descobertas científicas vêm da própria humanidade, especificamente do povo preto. As ciências nos descaracterizaram como humanos, criando o conceito de raça para que fôssemos objetos de pesquisa. Ela ignorou até os grandes cientistas negros - mas nunca ignorou as nossas descobertas! -para não reconhecer que somos grandes intelectuais porque nascemos na fonte da ciência humana e não humana, nos relacionamos com o planeta,

tratando a terra como mãe, e cultuamos a natureza como nossos ancestrais, ultrapassamos o limite sem romper com nosso elo planetário. Não nos desafiamos a nós mesmos, por isso, desenvolvemos uma ciência tradicional, e é preciso nos unir, para de novo, consertar o que foi quebrado. A nossa ciência é de ressignificar o espaço para que nós possamos viver nele. Assim, deveria ser a ciência e o saber tradicional, compreendendo o limite da vida e do território, coisas complementares que não se separam. A gente sabe fazer isso, não construímos muros, construímos pontes e abrimos caminhos (Kidoiale apud Carvalho, 2023, p. 118).

As palavras da Makota nos dão dimensão da profundidade dos saberes da experiência (Bondía, 2002), que emergem como uma resistência epistemológica frente à hegemonia do pensamento científico eurocêntrico. A fala da mestra Makota Cássia Kidoialê evidencia essa disputa ao afirmar que a ciência não apenas apagou, mas também se apropriou conhecimentos dos povos negros e indígenas sem reconhecê-los como legítimos produtores de saber (Kidoialê apud Carvalho, 2023).

Essa visão pode ser colocada em diálogo com as reflexões de Bondía (2002) sobre o saber da experiência, nas quais ele destaca que a educação, muitas vezes reduzida a um aparato técnico-informacional, distancia-se do sentido e do acontecimento transformador que a experiência proporciona.

A crítica de Bondía (2002) à “sociedade da informação” ecoa nas palavras da Makota ao apontar como o conhecimento formalizado na ciência moderna frequentemente desumaniza e fragmenta os sujeitos. Segundo o autor, a experiência, ao contrário da informação e da opinião, exige uma relação de exposição e transformação. Esse entendimento se alinha com a ciência afrodiaspórica, que compreende o conhecimento como um vínculo com a terra, com os ancestrais e com a totalidade da existência (Kidoialê apud Carvalho, 2023; Santos, 2015, 2018).

Makota Kidoialê reforça que a ciência ocidental impôs uma separação artificial entre o saber e o sentir, entre a razão e a experiência. No entanto, os saberes tradicionais operam de maneira relacional, mantendo o equilíbrio entre humanidade e natureza. Nesse ponto, a crítica de Bondía (2002) à modernidade se revela pertinente: ele nos lembra que o sujeito da experiência não é aquele que apenas acumula informações ou emite juízos, mas, sim, aquele que permite que algo lhe aconteça, que se deixe atravessar pelo mundo. Da mesma forma, o conhecimento tradicional afro-indígena não se impõe sobre o ambiente, mas, sim, coexiste com ele, fundamentado na reciprocidade e na interdependência (Kidoialê apud Carvalho, 2023).

Outro ponto essencial na reflexão de Bondía (2002) é a noção de que a experiência é um saber vivo e singular, que não pode ser reduzido a um modelo universalizante. Esse entendimento nos leva a questionar os processos educacionais que invisibilizam as práticas ancestrais em nome de um suposto progresso técnico. A ciência tradicional mencionada por Makota Kidoialê não apenas propõe uma outra forma de compreender o mundo, mas também desafia os limites da própria noção de ciência ao apresentar um saber que não se restringe à objetividade cartesiana e que se constrói na relação com o território, com a espiritualidade e com a memória coletiva.

Assim, o saber da experiência, conforme articulado por Bondía (2002) e reforçado por Makota Kidoialê (apud CARVALHO, 2023), não é apenas um campo de conhecimento, mas também uma forma de existência e resistência. Ele nos ensina que a ciência não deveria construir muros, mas, antes, abrir caminhos para novas formas de compreender e habitar o mundo, de forma tal que essa concepção opera na contracorrente dos saberes eurocentrados. Ela ainda reforça o que estou discutindo, o lugar do sentir no fazer científico:

Produzimos saber a partir do envolvimento e das relações afetivas, dos cuidados e do respeito aos mais velhos. Ouvindo sempre e pedindo licença para falar. (...) Nosso saber não mata, ele alimenta as vidas! As escolas precisam saber disso e perder o medo de nós (Carvalho, 2023, p. 121).

Kidoialê ensina que produzir ciência é produzir sentido, é fazer sentir. E valorizar isso é buscar caminhos para construir ciência com ferramentas de desmonte da ofensiva colonial/moderna, armas que, como demonstro, são empreendidas contra vidas afrodiaspóricas. Essa tarefa exige um diálogo intepistêmico que associe a perspectiva de quem vive a realidade enquanto sujeito racializado, a compreensão de mundo a partir da problematização da perspectiva colonial moderna, que inventou a categoria raça e uma aproximação dos saberes orgânicos, que dão os insumos para uma prática antissistêmica. É gerar conhecimento na fronteira.

7.3.1 Corpo-imagem: da elaboração mental à visual

Ao pensarmos na questão do corpo e da imagem, é preciso estabelecer uma distinção relevante que se dá na separação entre imagem visual e imagem mental. A formação de imagens é um aspecto crucial do processo cognitivo humano, desempenhando papéis distintos na apreensão e interpretação da realidade. Trata-se de um processo imbricado à linguagem, identidade e subjetividade.

A imagem visual se refere à representação perceptual de objetos, que é diretamente recebida pelos órgãos sensoriais, especialmente a visão. Ela é capturada pelos olhos e processada pelo sistema visual, oferecendo uma representação concreta e imediata do ambiente circundante. Milton Santos (2006) reflete que há uma relação entre sujeito e objeto e que dessa relação se constitui a possibilidade de

nominar, construir discurso sobre ele na interação. Dessa relação, a meu ver, constitui-se a imagem.

o objeto é independente do sujeito que conhece. Tem uma existência própria, resultado de uma história própria - ainda que não independente da história da sociedade. O indivíduo se defronta com essa objetividade que lhe é exterior, realidade que dele não depende, mas que, como falo, incide sobre ele (...) o objeto, independente do sujeito que conhece, precede nosso pensamento, é apenas relativamente verdadeira: se o objeto realmente precedesse nosso pensamento, não poderíamos nomeá-lo. O fato simples de reconhecer e nomear um objeto supõe um aprendizado, explícito ou implícito. A linguagem tem um papel fundamental na vida do homem por ser a forma pela qual se identifica e reconhece a objetividade em seu derredor, através dos nomes já dados. Para alguns autores, o ato fundador é dar um nome e, por isso, é a partir do nome que produzimos o pensamento e não o contrário¹⁴ (Santos, 2006, p. 42).

A imagem visual evoca a percepção do objeto, materializado em figura, fotografias, quadros, arte digital, produções com movimento, paisagens, cenas do cotidiano, objetos próximos ou distantes, incluindo o próprio corpo.

Por outro lado, a imagem mental é construída internamente pela mente, não dependendo diretamente da estimulação sensorial externa. Ela é uma representação mental de objetos, situações ou conceitos, formada a partir de experiências anteriores e influenciada pelo pensamento, memória e imaginação. Entretanto, como argumenta Denise Ferreira da Silva (2019), essa construção não ocorre em um vácuo neutro; ela está imersa em uma lógica de separabilidade e determinabilidade, que organiza o pensamento moderno e estrutura os limites da experiência cognitiva. Assim, a imagem mental não apenas

¹⁴ Dialoga com Vasco de Magalhães Vilhena, em *Progresso, história breve de uma ideia*, de 1979.

reflete um conteúdo subjetivo, mas também evidencia um campo de forças políticas e epistemológicas que condicionam a percepção do mundo e do eu. Dialogando com Silva (2019), postulo que a racialidade, enquanto um “arsenal ético”, opera justamente ao configurar os limites da universalidade e da subjetividade, inscrevendo a diferença na ordem do pensamento e da experiência.

A imagem mental, portanto, não é apenas uma manifestação individual da consciência, mas também um espaço onde se joga a disputa pela inteligibilidade do real, ancorada em processos históricos e estruturais que delimitam o que pode ser pensado e reconhecido como humano.

Considerando isso, uma diferença crucial reside na fonte de origem. Enquanto a imagem visual deriva da informação sensorial externa, a imagem mental é gerada internamente pelo cérebro. A imagem visual é muitas vezes mais objetiva e diretamente vinculada ao mundo exterior, enquanto a imagem mental é mais subjetiva, influenciada pelas experiências individuais e processos cognitivos internos, embora ambas não sejam separadas porque complexos processos cognitivos faz com que interajam (Kastrup, Carijó e Almeida, 2012).

Além disso, a estabilidade temporal difere entre esses dois tipos de imagens. A imagem visual é fugaz e está vinculada à presença de estímulos externos, enquanto a imagem mental pode persistir ao longo do tempo, sendo capaz de ser evocada mesmo na ausência de estímulos visuais diretos.

Se a imagem demanda a construção de sentido, ela não existe fora do humano, sem corpo. Isso significa que a ideia de paisagem, por exemplo, só faz sentido se gerada no contexto que transpassa o sentido discursivo da expressão paisagem, a paisagem em si (imagem visual) e

as significações valorativas desse discurso (formulados no âmbito da imagem mental). Assim, penso na construção de discursos como uma característica humana agenciada pelo corpo.

Essa imanência é um ato de imagear, externar por alguma materialidade discursiva a imagem, e está no campo da representação visual. Por outro lado, ele é interpretado a partir de outros corpos num ato de imaginar, no campo da representação mental. Sobre isso, Denise Ferreira da Silva afirma:

Quando a não localidade orienta nosso imagear do universo, a diferença não é uma manifestação de um estranhamento irresolúvel, mas a expressão de uma implicação elementar. Isto é, quando o social reflete o Mundo Implicado, a socialidade não é mais nem causa nem efeito das relações envolvendo existentes separados, mas a condição incerta sob a qual tudo que existe é uma expressão singular de cada um e de todos os outros existentes atuais virtuais do universo, ou seja, como *Corpus Infinitum*. (Silva, 2019, p. 45-46)

A complexidade do ato de imagear é subversiva porque dada numa relação na qual interage com o imaginar em contextos de inscontroláveis e indeterminadas possibilidades. Aqui está, para mim, a maravilha do corpo-imagem: sua formulação e compreensão são um contraponto elementar à determinabilidade colonial. Quero, com isso, afirmar que a subjetividade é tão diversa que torna impossível asseverar como cada pessoa se interpretará e como será interpretada por outras.

Cabe ainda distinguir que a imaginação é um ato generativo, enquanto a imagem mental é o resultado desse ato. Santos (2011, p. 6) afirma:

A imaginação é a faculdade cognitiva de criar imagens mentais que podem ser apoiadas em qualquer um dos sentidos, ou seja, elas não seriam necessariamente apenas de caráter visual, como usualmente tende-se a pensar. O que

mais se destaca no estudo da imaginação é sua característica de apresentar o mundo e seus objetos como pura possibilidade. A imaginação utiliza imagens anteriormente percebidas na experiência sensível do indivíduo, reordenando estes dados, criando ou reatualizando estas imagens em uma dimensão possível, mas não necessariamente passível de realidade.

Considerando essas discussões, qual a questão essencial da operação racializante sobre o imagear e o imaginar? Para mim, reside no cerceamento da colonialidade que define uma fronteira de sentidos, um limite para a interpretação.

Nossos corpos-imagem constituem poderosos discursos de afirmação e podem restabelecer a autoestima por meio da autoafirmação, promovendo a autorreparação. Como consequência, a criação de imagens conscientes pode ajudar a desconstruir narrativas opressivas que sustentam o preconceito e a discriminação porque, ao mostrar a potência dessas vidas e sua histórica jornada de luta (uma realidade complexa e legítima), nossos corpos-imagem podem questionar e desafiar estruturas de poder instituído. É esse processo que me parece ser fundamental à racionalidade colonial/moderna destruir.

Ao encontrar o artista contemporâneo Paulo Nazareth e ao conviver com outros homens e mulheres racializadas que demonstraram a potência da nossa identidade, em meu corpo-imagem foi ressignificado os sentidos da diáspora. Houve uma afroconfluência, uma comunicação entre nossos corpos-imagem que estabeleceu um novo discurso em mim.

Na continuidade desse processo, ao ingressar no doutorado e cursar "Outras Filosofias da Imagem", derradeiramente, formatou-se um campo discursivo mediado pelo fortalecimento da consciência negra do negro com fortes operações sobre minha subjetividade e identidade.

Nesse caso, muito da influência dos corpos-imagem se deu fora do espaço-tempo e sem nenhuma mediação síncrona com as pessoas que produziram os saberes. A conexão com outros pensadores e pensadoras afrodiáspóricas se deu por discursos que emanaram de seus corpos-imagem e me alcançaram. Ou seja, o corpo-imagem circulando e criando.

Assim, o corpo-imagem afrodiáspórico é também ferramenta para a transformação social porque cria e dissemina um sentido existencial que desafia as normas opressivas.

Todavia, o racismo busca transformá-lo numa outra coisa. Numa elaboração racializada, o corpo-imagem afrodiáspórico é agenciador de sensações perturbadoras da ordem social instituída em qualquer lugar por onde passe porque há uma naturalização (e quase obrigatoriedade) da conversão do corpo em carne.

Assim, pelo estatuto da racialidade, o pensamento colonial/moderno quer que sejamos contidos e, dessa forma, passamos a ser os sujeitos sofrendores de terrores historicamente constituídos e detentores de alteridades e subjetividades dilaceradas. O corpo-imagem afrodiáspórico é “demarcado pela neurose cultural brasileira que tem no racismo seu sintoma por excelência” (González, 2020, p. 69). Como destaca Díaz-Benítez,

Essa violência que não cessa, e que ao contrário, encontra formas diversas de sofisticação e de reprodução (inclusive nas representações cinematográficas e literárias que suprimem o futuro dos negros) é, para os afropessimistas, fundamental para a categorização divisória entre Humanos e não humanos - entre corpos e carnes (...) entre sujeitos e nada (Díaz-Benítez, 2021, p. 17).

Spillers (2021) aprofunda a investigação sobre a violência empreendida contra o corpo-imagem afrodiaspórico e demonstra que a marca da violência visceral dá a tônica das relações:

O golpe do chicote está o dia todo nos ouvidos de quem está na plantação ou nas vizinhanças, e é usado com tamanha destreza e severidade não apenas para lacerar a pele, mas também arrancar pequenas porções da carne em quase todas as etapas. (...) As especificações anatômicas da ruptura do tecido humano alterado, assumem a descrição objetiva de uma prosa de laboratório - olhos destruídos pelo espancamento, braços, costas, crânios marcados e identificados com ferro em brasa, uma mandíbula esquerda, um tornozelo direito, perfurados; dentes faltando, conforme o trabalho calculado de ferro, chicotes, correntes, facas, da patrulha canina, da bala. (...) Essas marcas indecifráveis no corpo geram uma espécie de hieróglifos da carne cujas severas disjunções passam a ser ocultada da visão por meio da cor da pele. (...) Essas lacerações, feridas, fissuras rasgos, cicatrizes, aberturas, rupturas, lesões, rasgos, perfurações da carne criam a distância entre o que eu designaria de vestibularidade cultural e a cultura, cujo aparato estatal, incluindo juízes, advogados, “proprietários” “condutores de almas” [soul drivers], “capatazes” e “homens de Deus”, aparentemente está em conluio com um protocolo de “busca e destruição” (Spillers, 2021, p. 35).

A descrição de Spillers deveria ser uma triste lembrança de um passado longínquo, mas se assemelha às cenas da vida real do cotidiano de afrodescendentes. O corpo convertido em carne é abatido pelo sistema como tão bem interpretado por Elza Soares na célebre canção “A carne”, de Seu Jorge, Ulisses Capelleti e Marcelo Fontes do Nascimento. O debate aqui demonstra que a “carne mais barata do mercado, é a carne negra”. Nesse sentido, Costa (2021, p.29-30) afirma:

a ideologia da cor é, na verdade, a superfície de uma ideologia mais daninha, a ideologia do corpo. De fato, parece-nos evidente que o ataque racista à cor é o close-up de uma contenda que tem no corpo seu verdadeiro campo de batalha. Uma visão panorâmica, rapidamente, nos mostra que o sujeito negro, ao repudiar a cor, repudia radicalmente o corpo. (...) O segundo traço da violência racista, não duvidamos, é o de estabelecer por meio do preconceito de cor, uma relação persecutória entre o sujeito negro e seu corpo. O corpo ou a imagem corporal eroticamente investida é um dos componentes fundamentais na construção da

identidade do indivíduo. A identidade do sujeito depende, em grande medida, da relação que ele cria com seu corpo. A imagem ou enunciado identificatório que o sujeito tem de si estão baseados na experiência de dor, prazer ou desprazer que o corpo obriga-lhe a sentir e a pensar.

Essa ideologia faz com que nossos corpos-imagem afrodiaspóricos percebam desde cedo a perversidade do racismo e sua necrolinguagem. Tal questão nos faz construir estratégias de defesa e proteção que, em muitos casos, levam ao questionamento sobre nossa identidade e a adesão aos padrões racializados, e em outros casos, leva-nos a pensar sobre a própria forma como nossos corpos são concebidos e, quando isso acontece, tornam-se lampejos para o reencontro propiciado pela consciência negra do negro (Mbembe, 2018).

8 Esperançamentos

*Minha esperança é necessária mas não é suficiente.
Ela, só, não ganha a luta, mas sem ela a luta fraqueja e titubeia.*

Paulo Freire, *Pedagogia da Esperança*.













Esperando... sem título. Artista: Horacius de Jesus. Projeto Favela...
...to por dia. Fotografia, 2019.









72-6818 KIEL

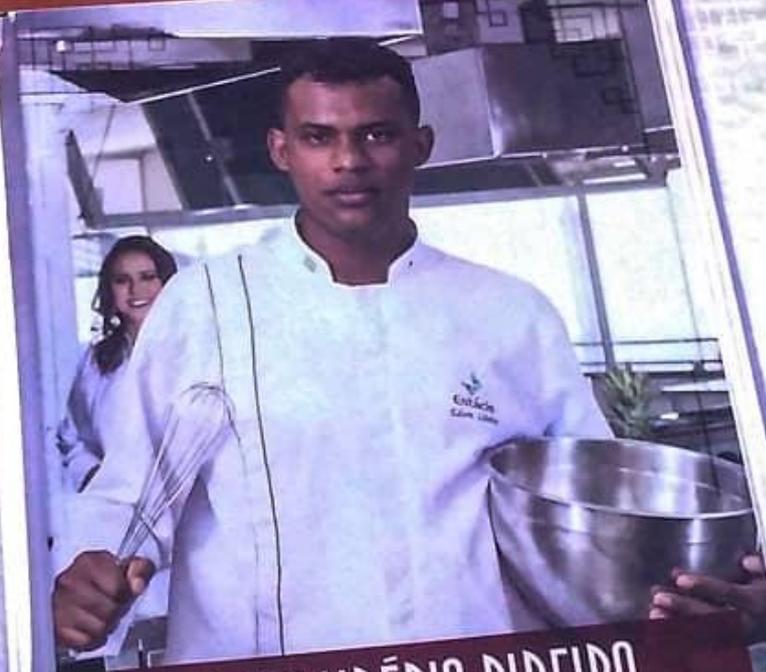
PRESTIJO
BELO HORIZONTE
LIMPEZA

LIMPEZA URBANA
PRESTIJO



Mensagem Inicial ■■■■

Não escolhemos ser pessoas comuns é nosso direito ser diferente, ser singular, desenvolver os talentos que Deus nos deu. Queremos superar riscos, falhar, acertar, conquistar nossas objetivos. Em breve estaremos com o diploma na mão, concretizando o sonho que foi amadurecendo e dando frutos no tempo de facilidade, mas um dia, quando a realidade bater e nos fizer abrir as páginas deste currículo, recordaremos os bons momentos e tudo será revisado, então nos sentiremos completos e realizados como hoje.



EDSON LIBÉRIO RIBEIRO

Gastronomia - Universidade Estácio de Sá
Belo Horizonte - 2019

Estácio





Obras deste capítulo

Esperançamentos Obra: 1 - Morro do Borel. Artista: Wallace Ferreira. Fotografia. 2023.	280
Esperançamentos Obra: 2 - Borel, Borel, Borel. Artista: Wallace Ferreira. Fotografia. 2024.	281
Esperançamentos Obra: 3 - Sem título. Artista: Wallace Ferreira. Fotografia. 2023. .	282
Esperançamentos Obra: 4 - Memórias do afeto. Artista: Wallace Ferreira. Fotografia. 2023.	283
Esperançamentos Obra: 5 - Os corres da minha quebrada. Artista: Wallace Ferreira. Fotografia. 2023.	284
Esperançamentos Obra: 6 - Sem título. Artista: Horacius de Jesus. Projeto Favela: uma foto por dia. Fotografia. 2019.	285
Esperançamentos Obra: 7 - Sem título. Artista: Horacius de Jesus. Projeto Favela: uma foto por dia. Fotografia. 2019.	286
Esperançamentos Obra: 8 - Sem título. Artista: Horacius de Jesus. Projeto Favela: uma foto por dia. Fotografia. 2019.	287
Esperançamentos Obra: 9 - Sem título. Artista: Horacius de Jesus. Projeto Favela: uma foto por dia. Fotografia. 2019.	288
Esperançamentos Obra: 10 - Sem título. Artista: Horacius de Jesus. Projeto Favela: uma foto por dia. Fotografia. 2019.	289
Esperançamentos Obra: 11 - Sem título. Artista: Horacius de Jesus. Projeto Favela: uma foto por dia. Fotografia. 2019.	290
Esperançamentos Obra: 12 - Sem título. Artista: Horacius de Jesus. Projeto Favela: uma foto por dia. Fotografia. 2019.	291

9 Começo, meio, começo

O principal aprendizado deste trabalho é que entrego o texto final, mas a pesquisa permanece e ganha contornos tanto para sínteses e outras germinações quanto para as experiências vivenciadas pelo corpo, lugar no qual e pelo qual a imagem se forma.

Ao iniciar a jornada do doutorado, deparava-me (e me deparo) com uma inquietante reflexão sobre como se dá a afetação do racismo sobre nós, sobre nossa subjetividade e alteridade. Após este estudo, uma afirmação se mostra notória: o racismo é um também um fenômeno da imagem. Ele se dá por uma complexa e imbricada teia de sentidos que são constituídos por meio dela.

O racismo é composto por elementos discursivos que estabelecem conexões parasitoides sobre a prática social. E, por estas, gera efeitos sociais, psicológicos, econômicos e políticos. Ele é um sistema articulado, complexo e sofisticado que se instala sobre as estruturas do pensamento e da vida para classificar seres humanos que têm características diferentes. Assim, produz implicações objetivas e subjetivas, e constrói desigualdades a partir das diferenças para empreender sua máquina de exclusão, exploração e morte.

A imagem é central nesse processo porque é muito mais que a figura: é a projeção mental de um estado das coisas, a formatação de significantes que ganham sentido por meio de determinados filtros. A compreensão da imagem demanda cognições que se dão por meio do processo de elaboração comunicativa que envolve a experiência, o diálogo e a troca, um ciclo de informações e mensagens que se reelaboram constantemente a partir da cultura. Esse é o meio no qual a

patologia racista prolifera porque ela impregna o pensamento social de discursos outrificantes.

O corpo-imagem constitui uma arena onde a racialidade se manifesta e opera de maneira profunda. Não há imagem sem corpo, tampouco corpo sem imagem – trata-se de uma relação indissociável, que se evidencia inclusive no plano etimológico, revelando a conexão entre suas origens e os vínculos conceituais que estabelecem nos campos filosófico e semântico. O termo "corpo" provém do latim *corpus*, que remete a uma estrutura material, algo tangível e concreto. Já "imagem" deriva de *imago, imaginis*, cujo sentido está relacionado a retratos, aparências e representações, associando-se ainda ao verbo *imitari* (imitar), que denota a criação de uma representação do real de um corpo. Assim, ambos os termos compartilham um território comum, o da representação e da manifestação da realidade.

A conexão entre corpo e imagem se expressa, primeiramente, na função representacional da imagem em relação ao corpo, mas a imagem não apenas espelha a aparência corpórea, mas também atua como sua materialização simbólica e confere sentido a ela. Esse diálogo entre corpo e imagem ultrapassa o domínio estético, assumindo uma dimensão filosófica, política e social. Discuti como a relação de corpo e imagem é imbricada e indissociável neste trabalho, no qual demonstro que na dimensão racial, refletir sobre o corpo, demanda trazer para o diálogo a imagem.

Desde as civilizações antigas, como no Egito Antigo, o corpo era compreendido como a expressão visível de uma essência, enquanto a imagem era vista como reflexo simbólico dessa expressão, carregada de significados espirituais, sociais e políticos. O lugar do corpo-imagem e sua presença nas relações étnico-raciais ele estão espalhadas em

muitos escritos da antiguidade e são retomados em trabalhos sérios como de Carlos Moore (com sua abordagem biossociológica) e de José Jorge de Carvalho (que discute a noção de racismo monumental).

Ao reconhecer que o corpo e a imagem estão indissociados na dimensão que pesquiso, considero que a relação duplamente afetante destas duas noções (corpo-imagem) está implicada em diversas linguagens e formas de expressão humana. Seja nas artes plásticas, na performance, na pintura ou na fotografia, é o corpo que frequentemente se oferece como objeto de representação e fonte de criação visual. Mesmo em contextos mais abstratos, como o *design* ou a arte digital, o corpo influencia a forma, a composição e a gramática visual das imagens produzidas.

E todas estas elaborações são ao fundo construtos de relações humanas, elaboradas politicamente. Nesta dimensão, o corpo também se constitui como signo: um significante que carrega múltiplos sentidos e que, ao ser inscrito em diferentes contextos, comunica mensagens diversas. Portanto, o corpo não é apenas representado, pois agencia significados e mobiliza leituras, tornando-se um instrumento poderoso na construção de narrativas políticas e subjetividades.

O corpo-imagem está na rua, ainda que não capturado por dispositivos comunicacionais. No espaço social, no qual a vida se desenrola, ele é mediado pelo olhar. Enquanto o corpo nos remete ao elemento material e palpável, a imagem se refere à significação atribuída a esse corpo. Ambas as noções, corpo e imagem, convergem na ideia de expressão e manifestação da realidade, que, por sua vez, é mediada pela compreensão do mundo.

Ao propor o conceito de corpo-imagem, o uso do hífen torna explícita a inseparabilidade semântica entre corpo e imagem, fundindo-os em uma unidade indissociável. É nesse entrelaçamento que se dá o lócus de atuação mais intensa da racialidade. Assim, a pessoa afrodiáspórica carrega sobre seu corpo-imagem atributos que, ao serem sistematicamente inferiorizados, compõem o terreno fértil para a construção de diversas substantivações negativas, tais como inferioridade, animalização, negação de direitos, sub-humanidade, feiura e ignorância – todas estrategicamente arquitetadas para a manutenção da hierarquia racial, são dispositivos da racialidade como discute Sueli Carneiro.

O corpo-imagem afrodiáspórico é então a unidade concreta, material, objetiva e, ao mesmo tempo, a noção subjetiva e simbólica de um aspecto personalizado e imbricado na vida e cultura africana reelaborada no mundo a partir da experiência da diáspora.

Reitero que o corpo-imagem afrodiáspórico é um campo onde operam as inscrições simbólicas e materiais do racismo, sendo constantemente lido por marcadores construídos pela branquitude ao longo da história moderna/colonial. Nele, havendo a unidade inseparável entre presença física e representação social, articula-se uma fusão na qual o sujeito e a sujeita afrodiáspórica são simultaneamente presença material e significação cultural, impossibilitando a dissociação entre quem se é e como se é percebido. Os saberes da experiência compartilhados durante a realização do projeto ICA reforçam fortemente esta afirmativa, demonstrando como nas cenas do cotidiano, a realidade racista se coloca e oprime corpos-imagem afrodiáspóricos.

Esta dimensão não está restrita a uma hipótese teórica, mas é uma realidade incontestável: há uma operação real sobre o corpo-imagem

afrodiaspórico entrelaçado a uma necropolítica, agenciado por dispositivos da racialidade construídos historicamente como instrumentos violentos de controle, segregação, exploração, animalização, anulação e morte. O debate do pensamento negro textualizado reforça a posição concreta dos saberes da experiência sobre este tema.

Ao mesmo tempo, o corpo-imagem afrodiaspórico é a síntese de memória ancestral e também uma experiência vivida. É uma entidade que carrega, em superfície e profundidade, os legados da diáspora africana e as vivências de resistência cotidiana, funcionando como repositório e veículo de saberes ancestrais.

Por isso, é potente enquanto ferramenta para luta pela superação da sociedade racializada. Dessa maneira, ser negro e não está em posição e luta é uma contradição genética porque nascemos lutando. E não há nenhuma romantização esta luta porque ela cansa, muitos de nós sucumbem. Nascemos lutando contra uma sociedade que nos estigmatiza, segrega, oprime, deprime e mata.

O corpo-imagem afrodiaspórico é também instrumento de leitura e construção de mundo. Ele não apenas é lido socialmente, mas também participa da produção de sentidos e realidades, influenciando como o mundo é compreendido e disputado a partir de um ponto de vista negro e situado outras posições. É neste sentido que autorreparação e autodefinição ganham traços ainda mais relevantes porque apesar do prefixo auto, elas não são nada individuais e egôicas, ao contrário, são forjadas na vivência, no coletivo, no afeto construído em ambientes de apoio e fortalecimento do orgulho e pertencimento das subjetividades afrodiaspóricas.

Por sua configuração histórica e pelos gestos de insurgência, o corpo-imagem afrodiáspórico é alvo e resposta ao projeto moderno/colonial. Ele é ao mesmo tempo objeto das tecnologias de opressão racial e espaço de reinvenção de si, onde o corpo reconfigura os significados que lhe são impostos, criando novas poética e políticas de existência. Mais uma vez a dimensão da luta está associada ao ser afrodiáspórico.

Desse modo, o corpo-imagem afrodiáspórico emerge não apenas como resistência, mas como território vivo de saberes, memórias e reexistências frente às violências raciais. Longe de ser reduzido a um objeto de leitura hegemônica, ele se afirma como agente insurgente que desestabiliza os padrões normativos de beleza, humanidade e pensamento, reclamando outras formas de estar, sentir e imaginar o mundo. Os saberes da imagem aqui mobilizados, entrelaçados aos saberes da experiência e às múltiplas textualidades que se escrevem nos corpos e nas práticas cotidianas, revelam um conjunto potente de estratégias de enfrentamento, criação e cura frente às marcas do colonialismo.

Então, o corpo-imagem afrodiáspórico é um conceito que nos permite dar concretude à vítima da ação racista. Assevero que ele substantiva a sujeita e o sujeito racial porque o corpo, em si, dá suporte à existência da imagem, e a imagem, por sua vez, prolonga e transforma a percepção e ação sobre do corpo, tornando-o não apenas objeto de representação, mas também um símbolo multifacetado da experiência humana. Além disso, é chave para processos de cura e reconfiguração subjetiva. Dessa maneira, reconhecer e ressignificar o corpo-imagem afrodiáspórico é um gesto fundamental para processos de cura frente às feridas abertas pelo racismo.

Esse conceito de corpo-imagem afrodiaspórico nos ajuda a enxergar a presença viva de pessoas que são marginalizadas pelo seu legado ancestral e sua negridade e a reelaborar as belezas que, ao longo do tempo, nossos ancestrais construíram e que estão presentes na vida contemporânea na vida brasileira e no planeta. Essa herança é base do processo de transformação e cura de pessoas afetadas pelo racismo porque a chave do contragolpe está também no próprio (re)conhecimento do corpo-imagem afrodiaspórico.

Ao mergulhar nas narrativas que construíram o trabalho vejo que a cultura e a consciência negra do negro são elementos que substantivam os processos de autodefinição e autorreparação. Nessa esteira, as experiências relatadas pelas pessoas participantes do projeto “Imagens e Corpos: territórios de lutas e resistências” nos demonstrou que, ao se (re)conhecer e compreender a ancestralidade, novas e criativas imagens de pertencimento são construídas e, com elas, dá-se um espectro de autorreparação e autodefinição.

Os relatos da experiência, os saberes textualizados e as imagens demonstram que esse olhar de dentro muda tudo! Que ele recobre de afeto e vai alicerçando as estruturas cognitivas, construindo um processo disruptivo que entra em embate com a dialética da racialidade, construindo outras formas de se elaborar. Também, tornam a experiência de leitura da tese personalíssima. A cada pessoa que lê e visiona, as imagens dão a ver e a sentir segundo seus próprios filtros.

O corpo-imagem afrodiaspórico, então, revela sua maior potência: a inspiração para outros corpos em regimes que vão além da representação e da própria representatividade, que constituem uma comunicação intermundana na qual corpos-imagem afrodiaspóricos de outros tempos são convocados a criar novos significantes e inspirar os

atuais. Em outras palavras, a vida, a presença humanizada, a cultura e a beleza – que foram relegadas a um lugar segregado, marginalizado, inferiorizado e desumanizado – emergem como a força reparadora e afirmadora de uma nova identidade étnica que continua andando e sendo vista e inspirando outras pessoas.

Ainda, pude experimentar e verificar a potência da interação com as pessoas em interação nesta pesquisa e, embora este seja um estudo focalizado na Baixada Fluminense, a extrapolação de experiências comuns para outros territórios não é tese absurda. Diversas falas que comprovam essas subjetividades autorreparadas estão presentes em pesquisas, estudos, relatos e reportagens. Os processos de autorreparação que eu vivenciei em Minas Gerais estão nítidos nos relatos desta tese e são retomados ao longo do próprio texto.

A comunicação fomentada no próprio espaço do grupo durante a extensão, que possibilitou o diálogo sistematizado neste trabalho, se tornou um ambiente de cura, um lugar inspirado em metodologia insurgentes e rebeldes forjadas nas minhas experiências na (in)disciplina Outras filosofias da imagem e no vibrante e vivo ambiente de pesquisa e ação constituído pelo Corisco.

É preciso destacar que a experiência extensionista articulada a esta pesquisa se constituiu como um lugar seguro, de afroafeto (Quintiliano, 2019), no qual as pessoas se sentiram à vontade para expor suas dores e para se inspirar e fortalecer. Nele, os episódios de racismo compartilhados se tornaram mais que compartilhamento da dor e do trauma. Tornaram-se forças motrizes para a uma indignação e para cognições fomentadoras da consciência negra do negro e reparadoras. Assim como, ao encontrar Paulo Nazareth, afroconfluímos numa experiência relacional de cura, os encontros desse grupo, por sua vez,

tornaram-se espaços de interação e mediação para construção de imagens reparadoras.

O conceito de corpo-imagem afrodiaspórico é um instrumento potente para ler, em distintos contextos e experiências subjetivas, o florescimento de uma consciência que se autorrepara e autodefine, que se inspira em outros corpos-imagem afrodiaspóricos e reelaboram suas jornadas. E esse processo é definitivo porque reeduca.

Nelson Mandela (2012) disse que as pessoas, para odiarem, precisam aprender e que, se podem aprender a odiar, podem ser ensinadas a amar. Esse provérbio é especialmente relevante neste contexto. Se podemos aprender a nos odiar, podemos aprender a nos amar. Essa aprendizagem ganha contornos muito mais efetivos quando relacionada a gestos inspiradores de corpos-imagem afrodiaspóricos.

Nesse contexto, o cabelo, os traços, o corpo, a boca, as vivências, as experiências, a história, a cultura, a música, o movimento, a linguagem, a arte, a espiritualidade e os elementos civilizadores – ou seja, tudo aquilo que torna os povos que vieram do continente africano únicos – deixam de ser algo negativo e retomam seu lugar de humano. Essa é a grande aprendizagem.

Reitero a tese de que o racismo consiste, sobretudo, em um fenômeno da imagem implicado no corpo e que, nesse sentido, corpo e imagem são elementos indissociáveis. Assim, é possível afirmar que a guerra contra o racismo também se dá nos territórios da imagem porque ela é agenciada pelo corpo, no corpo e com o corpo.

Neste trabalho, optei por expandir o diálogo entre corpos em interação nas formas textuais, orais e imagéticas. Assim, experimento com

ousadia a construção deste diálogo interepistêmico conectando diferentes linguagens, mundos, temporalidades e assumindo formas não textuais são detentoras de saber.

Assim, as obras que atravessam esta tese não pretendem representar um real congelado, mas mover sentidos, deslocar verdades, abrir encruzilhadas. É na força da mensagem que elas carregam e na expectativa que encontrem olhares sensíveis que delineio um fio que costura a ação curatorial deste trabalho, que é, sobretudo um gesto de provocação.

A contribuição das pessoas artistas que dialogam conosco com sua presença sensível e generosa abriu espaço para que esta tese também respirasse por meio dessas imagens, em gestos e cores. Essas obras nos revelam que há uma boniteza profunda nesse diálogo interepistêmico, uma potência pujante na relação entre sínteses textuais, saberes da experiência e da imagem porque são elementos vivos que convocam ao encontro, ao sonho, à luta, à invenção e a esperanças.

As imagens trazidas aqui são um germinante e provocativo pensamento-criação, dado entre traço e forma, entre saber e sentir. A entrada dessas obras pavimentaram um caminho que permite tensões, ampliações e que desorganizou, propositalmente, a linearidade do texto acadêmico para proporcionar uma outra forma de gerar saber, que não apenas descreve, explica e sintetiza, mas que se experimenta; que não se encerra, mas evoca. Não me esforço em descrever e explicar as imagens porque espero que ao visioná-las, quem acessar este trabalho tenha experiências únicas. Reforço assim que nas imagens há saber e poder!

Esse despertar recente para a potência do sensível tem me atravessado com intensidade desde que me tornei integrante do Corisco, desde que me corisquei. Sinto que há aí uma chave: não apenas pensar sobre o mundo, mas pensar com ele, em diálogo com o corpo, com o espaço, com a imagem, com o invisível, com o que é encantado. Essa forma de pesquisa constitui um lugar profícuo no qual essa tessitura entre arte e pensamento não é ornamento, mas fundamento. E seguramente, é por aí que espero fazer este trabalho continuar reverberando, além das páginas, nas margens vivas da experiência.

O texto está aqui, pressuposto da titulação universitária, mas a voz desta pesquisa não está encerrada, como anunciei já na abertura deste capítulo. E não poderia estar. Nego Bispo, ao nos presentear com a filosofia do "começo, meio, começo", ensina-nos a olhar para essas pausas com outros olhos: não como encerramentos melancólicos, considerando as fronteiras limitadoras do que escrevemos, mas, antes, como revoadas. Sua sabedoria nos ajuda a não sofrer com os percalços inevitáveis que atravessam qualquer trabalho acadêmico e que aqui também se fazem presentes. O tempo de execução, os prazos burocráticos, as exigências da vida cotidiana e, sobretudo, a complexidade viva e, por vezes, contraditória da diversidade que tece esta pesquisa são, ao mesmo tempo, fontes de potência e elementos que tensionam nossas possibilidades.

Continuo esta pesquisa a partir de um olhar orgânico, e neste, reconheço esses limites, especialmente dados pelas estruturas sintéticas que envolvem a produção acadêmica como os limites impostos pelo próprio dispositivo-tese, que tenta enquadrar em linhas e capítulos sentidos e experiências que, na verdade, espalham-se para além do que pode ser dito ou escrito. Mesmo o melhor conjunto de palavras e imagens seria insuficiente para dar conta da imensidão da

relação cultivada durante a longa roça desta pesquisa. O que construímos ecoa em gestos, olhares, partilhas silenciosas, sementes lançadas em terras que ainda estão por florescer.

Este olhar esperançado e germinante me fez compreender que esta é uma pesquisa-vida e, como toda existência que pulsa, ela não se encerra, pois segue frutificando e germinando em outros terrenos. Ao escrever estas últimas linhas, compreendo que este momento não é um ponto final, mas, sim, uma dobra generosa no caminho. Novas perguntas brotam, como rios que bifurcam suas águas ao encontrar terras férteis, abrindo margens inesperadas.

O Projeto de Extensão que possibilitou a escuta e a visibilidade dos saberes da experiência cresceu para além de suas intenções iniciais. Afinal, transbordou as margens do previsto e, hoje, é contemplado em edital nacional, reconhecido como a iniciativa de extensão mais relevante da Rede Federal de Educação Profissional e Tecnológica no campo da educação antirracista, integrando o portfólio de Redes Antirracistas do Ministério da Igualdade Racial. E é relevante não por repetir fórmulas, mas, antes, por fazer brotar caminhos próprios, onde antes havia silêncio e ausência. Seu reconhecimento em editais e premiações não é apenas um marco formal, mas também a confirmação de que há uma necessidade de forjar epistemologias enraizadas no chão da vida, nutridas pelos corpos que pensam dançando, pelas vozes que insistem em recordar, resistir e criar. E isso é orgulhosamente fruto da nossa perspectiva coriscada de pesquisa.

Esta tese, que nasceu como uma investigação acadêmica, vai se revelando também parteira de cruzos e dá à luz caminhos negros, borda travessias insurgentes, fertiliza novos terrenos de luta e de criação. O método que proponho, tecido coriscadamente entre escuta, corpo,

território e imaginação começa a ecoar em outros espaços, como o Núcleo de Estudos Afrobrasileiros e Indígenas (NEABI do IFRJ *campus* Belford Roxo), e a inspirar novas formulações, que já se anunciam em projetos futuros a serem semeados na Baixada como a Rede Afroempreendedora Criativa.

Tenho orgulho de reconhecer que este trabalho não se limita ao campo teórico, pois ele é também artefato filosófico e instrumento político, forjado na luta cotidiana contra as marcas do racismo que atravessam não apenas os corpos, mas também os territórios. Cada linha escrita, cada imagem acolhida, cada noção costurada aqui carrega o desejo de transformação. Resistir, neste trabalho, é também reinventar e fazer da dor matéria de criação, fazer da memória um horizonte, fazer do encontro uma nova possibilidade de futuro.

Ao encerrar este trabalho, então, considero que é preciso avançar nestes estudos e tenho a convicção de que há muito o que percorrer. E, ainda, a esperança de que a resignificação da vida – que é, por fim, o sentido do combate ao racismo – vença a política da inimizade, a necropolítica e acabe com o mundo como conhecemos, possibilitando a coabitação das mais diversas formas de experiências coletivas e subjetivas. Este trabalho ambiciona contribuir com isso, sendo mais um instrumento desta luz negra.

Referências

ALBUQUERQUE, E. A. A. Baixada Fluminense, uma Periferia por Excelência. **GEOGRAFIA**, Londrina, v. 30, n. 1, p. 63-83, 2021. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/geografia/article/view/40393>. Acesso em: 12 nov. 2023.

ALMEIDA, M. DE. O racismo em questão. **Boletim Formação em Psicanálise**, São Paulo, v. 31, n. 1, p. 169-174, 2023. Disponível em: <https://revistaboletim.emnuvens.com.br/revista/article/view/78>. Acesso em: 20 mar. 2024.

ALMEIDA, P. A. *et al.* Desafiando medos: relatos de enfrentamento de usuários com transtornos fóbico-ansiosos. **Revista Brasileira de Enfermagem**, Brasília, v. 66, n. 4, p. 528–534, jul. 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/reben/a/Zrs3qHF3GcZLsNTZhqM9r5m/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 2 jan. 2024.

ALMEIDA, S. L. de. **Capitalismo e crise: o que o racismo tem a ver com isso?** 2020. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/06/23/capitalismo-e-crise-o-que-o-racismo-tem-a-ver-com-isso>. Acesso em: 13 mar. 2023.

_____, S.L. de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Editora Pólen Livros, 2019.

ALTIVO, B. **Rosário dos Kamburekos: espirais de cura da ferida colonial pelas crianças negras no Reinadinho (Oliveira-MG)**. 2019. Tese (Doutorado em Comunicação Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/30884/1/Tese_B.Altivo.pdf. Acesso em 13 mar. 2023.

AMBRA, P. O lugar de fala: a psicanálise contra o racismo em Lélia González. **Sig – Revista de Psicanálise**, Porto Alegre, v. 8, n. 14, p. 85- 102, jan./jun. 2019. Disponível em: <https://sig.org.br/bkp/wp-content/uploads/2020/05/Edicao14-Completa.pdf>. Acesso em: 30 out. 2023.

ANTONIL, A. J. **Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas**. Brasília: Senado Federal/Conselho Editorial, 2011. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/580735/000921829_Cultura_opulencia_Brasil.pdf. Acesso em: 13 dez. 2023.

Barbosa, X. de C.; Kokkoken, R. L. F.; Sousa, S. B. de. Eu não consigo respirar: racismo estrutural e os desafios da educação para as relações étnico-raciais na Rede Federal de Educação Profissional, Científica e Tecnológica - Brasil. **Educação Profissional e Tecnológica em Revista**, Vitória, v. 5, n. Especial, p. 29-51, 2021. DOI: 10.36524/profept.v5iEspecial.1105. Disponível em: <https://ojs.ifes.edu.br/index.php/ept/article/view/1105>. Acesso em: 22 jan. 2023.

BARROS, José d'Assunção. Igualdade, desigualdade e diferença: em torno de três noções. **Análise Social**, Lisboa, v. 40, n. 175, p. 345-366, 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbedu/a/djdgg7bsmyr5RGvFTcY37dv/?format=pdf>. Acesso em: 23. out. 2024.

_____. Igualdade e diferença: uma discussão conceitual mediada pelo contraponto das desigualdades. **Revista Brasileira de Educação**, Nova Iguaçu, v. 23, s/n, p. 1-25, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbedu/a/djdgg7bsmyr5RGvFTcY37dv/?format=pdf>. Acesso em: 6 mar. 2025.

BERNARDINO-COSTA, J. Decolonialidade, Atlântico Negro e intelectuais negros brasileiros: em busca de um diálogo horizontal. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 33, n. 1, p. 117-135, jan. 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/HBdmnKdkjFRXkwq9m6Ft8kP/?format=pdf>. Acesso em 13 set. 2023.

BONDÍA, J. L. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n. 19, p. 20-28, jan./fev./mar./abr. 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbedu/a/Ycc5QDzZKcYVspCNspZVDxC/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 17 jan. 2025.

BRASIL. Casa Civil. **Decreto nº 58.563, de 1º de junho de 1966**. Promulga a Convenção sobre Escravatura de 1926, emendada pelo Protocolo de 1953, e a Convenção Suplementar sobre a Abolição da Escravatura de 1956. Disponível em:

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Atos/decretos/1966/D58563.html. Acesso em: 20 out. 2023.

_____. FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL. **Para uma história do negro no Brasil**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1988. Disponível em:

https://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_iconografia/icon1104317/icon1104317.pdf. Acesso em: 2 jan. 2024.

BRITO, Lucas Gonçalves. A vibração dos corpos: notas sobre uma teoria umbandista do intercâmbio mediúnico-energético. **Religião & Sociedade**, Porto Alegre, v. 37, n. 3, p. 173–197, dez. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/4hwTfd8NW4vjcDW8VcYyCbf/?lang=pt>. Acesso em: 14 jun. 2024.

BROHI, N. Herald exclusive: In conversation with Gayatri Spivak. **Dawn**, Karachi, 23 dez. 2014. Disponível em: <https://www.dawn.com/news/1152482>. Acesso em: 15 dez. 2024.

BUTLER, J. **Discurso de ódio: uma política do performativo**. São Paulo: Editora UNESP, 2021.

BUTLER, K. D.; Domingues, P. **Diásporas imaginadas: Atlântico Negro e histórias afro-brasileiras**. São Paulo: Perspectivas, 2020.

CARNEIRO, S. **Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser**. São Paulo: Zahar, 2023.

_____. Mulheres em movimento. **Estudos Avançados**, São Paulo, Brasil, v. 17, n. 49, p. 117-133, 2003. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9948>. Acesso em: 12 jan. 2023.

CARVALHO, A.M.A.; ANDRADE, M.P. Arte, Imagem, Política: Curadoria, Circuitos e Instituições. MODOS. **Revista de História da Arte**. Campinas, v. 2, n. 2, p. 85-90, mai. 2018. Disponível em: <http://www.publionline.iar.unicamp.br/index.php/mod/article/view/2677>; DOI: <https://doi.org/10.24978/mod.v2i3.2677>. Acesso em 1 jun. 2025.

CARVALHO, F. M. de. Saberes tradicionais e Educação Ambiental no Brasil: possibilidades e desafios. **Revista Brasileira de Educação Ambiental (RevBEA)**, São Paulo, v. 18, n. 1, p. 113-125, 2023. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/revbea/article/view/14324>. Acesso em: 18 dez. 2023.

CARVALHO, J.J. de. Racismo fenotípico e estéticas da segunda pele. **Revista Cinética**, [online] 2008. Disponível em: http://www.revistacinetica.com.br/cep/jose_jorge.pdf. Acesso em: 5 nov. 2023.

CÉSAIRE, A. **Discursos sobre el colonialismo**. Madrid: Ediciones Akal, 2006.

CHAUÍ, M. **A tragédia neoliberal e a meritocracia**. Youtube. 15 fev. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5jNea8b3hUE>. Acesso em: 03 jan. 2022.

_____. Cultura e democracia. Crítica y emancipación: **Revista Latino-americana de Ciências Sociais**, Buenos Aires, v. 1, n. 1, p. 53-76, 2008. Disponível em: <https://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/CyE/cye3S2a.pdf>. Acesso em 23 mar. 2022.

COLLINS, P. H. Aprendendo com a outsider within. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 99–127, jan./abr. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/MZ8tzzsGrvmFTKFqr6GLVMn>. Acesso em: 28 abr. 2022.

_____. **Do Black Power ao Hip-Hop: racismo, nacionalismo e feminismo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2023.

_____. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. São Paulo: Boitempo editorial, 2019.

_____; Bilge, S. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2021.

CORISCO. **Manifesto 11 para a ação corisca**: Belo Horizonte, UFMG. 2024. Disponível em: https://www.instagram.com/p/DIAHrNSPcw0/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRIODBiNWFIZA==. Acesso em 21 mar. 2023.

CORONIL, F. Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globalcentrismo. //: LANDER, E (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005. Disponível em: <https://ufrb.edu.br/educacaodocampocfp/images/Edgardo-Lander-org-A-Colonialidade-do-Saber-eurocentrismo-e-ciencias-sociais-perspectivas-latinoamericanas-LIVRO.pdf>. Acesso em: 27 out. 2022.

CORREIA, S. As ambiguidades do trabalho na África Oriental Alemã. //: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DO TRABALHO, 1., 2010, Florianópolis, **Sessão 3** [...]. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2010. Disponível em: <https://labhstc.ufsc.br/eventos/historias-do-trabalho-no-sul-global>. Acesso em 6 já. 2024.

COSTA, E. F. da; Oliveira, P. A. de. O sofrimento psíquico causado pelo racismo e o seu impacto na subjetividade. **Revista Uningã**, Maringá, v. 56, n. 1, p. 114-130, 2019. Disponível em: <https://revista.uninga.br/uninga/article/view/444>. Acesso em: 18 jan. 2024.

COSTA, J. F. Da cor ao corpo: a violência do racismo. //: Souza, N. S. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2021. p. 23-44.

CSORDAS, T. J. Embodiment as a paradigm for Anthropology. **Ethos**, New York, v. 18, n. 1, p. 5-47, 1990. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/640395>. Acesso em 10 out. 2023.

CUNHA, A. G. da. Eslavo→Escravo: estudo histórico-etmológico. **Confluência - Revista do Instituto Rui Barbosa**. Rio de Janeiro, n. 9. p. 33-45, 1995. Disponível em: <https://confluencia.emnuvens.com.br/rc/article/view/763>. Acesso em: 28 dez. 2023.

CURIEL, O. A desnacionalização da população dominicano-haitiana: uma análise da matriz de opressão de raça, sexo, classe e origem nacional. **Revista Oceanos**, Porto Alegre, v. 90, 2021. Disponível em: <https://www.seer.ufrgs.br/anos90/article/download/114110/85651/534759>. Acesso em: 4 jan. 2023.

ABREU, R. de. *et al.* Materialidades discriminatórias: racismo concretizado no cotidiano. **Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia**, Pelotas, v. 9, n. 1, p. 63-91, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/tessituras/article/view/19123>. Acesso em: 4 fev. 2022.

BENTO, M. A. da S. **Pacto narcísico da branquitude: brancos e negros em relações raciais no Brasil**. 2002. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-18062019-181514/publico/bento_do_2002.pdf. Acesso em: 3 jan. 2025.

DESTRO, K. Da chegada de bento. //: Filho, E. A. da S; Estevão, I. R. (Orgs.) **Princípios psicanalíticos: de entradas e variedades casuais**. Cachoeirinha: Fi, 2023. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1e5eQNutoKi2jvW6PmZCsXr9jT6F69BVF/view>. Acesso em: 6 mai. 2024. p. 44-50.

DÍAZ-BETÍNEZ, M. E. Vidas negras: pensamento radical e pretitude. //: Barzaghi, C; Paterniani, S; Z. Arias, A (Orgs.). **Pensamento negro radical: antologia de ensaios**. São Paulo: Crocodilo, 2021. p. 7-28.

DORNELES, D. R. Palavras germinantes: Entrevista com Nego Bispo. **Identidade!**, São Leopoldo, v. 26, n. 1 e 2, p. 14-26, 2021. Disponível em: <https://revistas.est.edu.br/index.php/Identidade/article/view/1186>. Acesso em: 4 mai. 2022.

DOUGLAS, F. **Narrativa da vida de Frederick Douglas e outros textos**. Rio de Janeiro: Pinguim – Companhia, 2021.

DU BOIS, W. E. B. **As almas da gente negra**. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1999.

DUSSEL, E. Europa, Modernidade e Eurocentrismo. //: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: Clacso, 2005. Disponível em: <https://ufrb.edu.br/educacaodocampocfp/images/Edgardo-Lander-org-A-Colonialidade-do-Saber-eurocentrismo-e-ci%C3%Aancias-sociais-perspectivas-latinoamericanas-LIVRO.pdf>. Acesso em: 27 out. 2022. p.24-32.

ESBEL, J. **Autodecolonização** – uma pesquisa pessoal no coletivo. 9 ago. 2020. Disponível em: <http://jaideresbell.com.br/site/2020/08/09/auto-decolonizacao-uma-pesquisa-pessoal-no-alem-coletivo>. Acesso em 29 mai. 2025.

EVARISTO, C. **Poemas da recordação e outros movimentos.** Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

FAIRCLOUGH, N. **Discurso e mudança social.** Brasília: UnB, 2001.

FANON, F. **Os condenados da terra.** Lisboa: Ulissea, 2014. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/fanon/1961/condenados/03.htm>. Acesso em: 3 mai. 2023.

_____. **Pele negra, máscaras brancas.** Salvador: Editora Edufba, 2008.

FERNANDES, A. B.; França, G. da R. A.; Chaves, T. V. Os sentidos de “maranhense” e “maranhensidade” no documento curricular do território maranhense: cultura, raça e educação. **Revista da ABRALIN**, Aracajú, v. 21, n. 2, p. 546–568, 2022. Disponível em: <https://revista.abralin.org/index.php/abralin/article/view/2078>. Acesso em: 20 jan. 2024.

FIGUEIREDO, A. Carta de uma ex-mulata à Judith Butler. **Periódicus**, Salvador, n. 3, v. 1. p. 152-169, mai-out. 2015. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/14261/9862>. Acesso em: 15 jul. 2020.

FIGUEIREDO. C. **Novo dicionário da Língua Portuguesa.** Lisboa: Project Gutenberg, 2010. Disponível em:

<https://www.gutenberg.org/files/31552/31552-pdf.pdf>. Acesso em: 29 dez. 2023.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 2014.

FREIRE, P. **Ação cultural para a liberdade e outros escritos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

_____. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

FULLIN, C. S. Direito e racismo: observações sobre o alcance da legislação penal antidiscriminatória no Brasil. **Revista da Faculdade de Direito de São Bernardo do Campo**, São Bernardo do Campo, v. 6, n. 2, p. 21-35, 2000. Disponível em: <https://revistas.direitosbc.br/fdsbc/article/view/538>. Acesso em: 6 jan. 2024.

GEE, J. P. Discourse Analysis: What Makes It Critical? //: ROGERS, R. (ed.). **An Introduction to Critical Discourse Analysis in Education**. London/New York: Routledge, 2011. p.19-50. Disponível em: <https://repository.dinus.ac.id/docs/ajar/An-Introduction-to-Critical-Discourse-Analysis-in-Education.pdf>. Acesso em 22 abr. 2022.

GIATTI, L. L. *et al.* Pesquisa participativa reconectando diversidade: democracia de saberes para a sustentabilidade. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 35, n. 103, p. 237-254, set. 2021.

GILROY, P. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora 34 / Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-asiáticos, 2001.

GLISSANT, E. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

_____. O mesmo e o diverso. //: O discurso antilhano. Paris: Seuil, 1981. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/cdrom/glissant/glissant.pdf>. Acesso em 13 nov. 2023.

_____. Pela opacidade. **Revista Criação & Crítica**, São Paulo, n. 1, p. 53-55, 2008. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/criacaoecritica/article/view/64102>. Acesso em: 9 jun. 2023.

_____. **Poética da relação**. São Paulo: Bazar do Tempo, 2021.

GOMES, L. **Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares**. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.

GOMES, Nilma Lino. "Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão". //: BRASIL. **Educação anti-racista: caminhos abertos pela lei federal nº 10.639/03** Brasília: MEC, Secretaria de Educação Continuada e Alfabetização e Diversidade, 2005, p. 39-62.

_____. Apresentação. //: Munanga, K. **Negritude: usos e sentidos**. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p.4-6.

_____. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020b.

GONÇALVES, A.M. **Um defeito de cor**. São Paulo: Record, 2006.

GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. //: Echazú Böschemeier, A. G.; Inés Cejas, M.; A Categoria Político-Cultural de Amefricanidade: Lélia González. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, Brasília, v. 15, n. 1, p. 66-89, 2021. DOI: 10.21057/10.21057/repamv15n1.2021.40454. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/40454>. Acesso em: 3 jan. 2024.

_____. HASENBALG, C. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

_____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. //: Gonzalez, L. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 67- 84. Disponível em: <https://mulherespaz.org.br/site/wp-content/uploads/2021/06/feminismo-afro-latino-americano.pdf>. Acesso em: 13 abr. 2023.

GREGOLIN, M. DO R. V. A análise do discurso: conceitos e aplicações. **Alfa: Revista de Linguística**, São Paulo, v. 39, 2001. p. 13-21. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/alfa/article/view/3967>. Acesso em: 12 jan. 2024.

_____. Análise do discurso e mídia: a (re) produção de identidades. **Comunicação, mídia e consumo**, São Paulo, v. 4, n. 11, p. 11-25, 2008. Disponível em: <https://revistacmc.espm.br/revistacmc/article/download/105/106/109>. Acesso em: 4 jan. 2024.

GROSGOUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25–49, jan. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/xpNFtGdzw4F3dpF6yZVVGgt/?lang=pt>. Acesso em 16 ago. 2022.

HAMILTON, C. V.; Ture, K. **Black power: Politics of liberation in America**. New York: Vintage, 1992.

HARTMAN, S. **Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

_____. **Vidas rebeldes, belos experimentos: intimidade, violência e liberdade nas vidas de jovens negras**. São Paulo: Bazar do Tempo, 2023.

HOOKS, b. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013.

_____. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: Elefante, 2019.

BROHI, N. Herald exclusive: In conversation with Gayatri Spivak. **Dawn**, Karachi, 23 dez. 2014. Disponível em: <https://www.dawn.com/news/1152482>. Acesso em: 15 dez. 2024.

IDOETA, P. A. 4 efeitos do racismo no cérebro e no corpo de crianças, segundo Harvard. **BBC News Brasil**, 9 dez. 2020. Disponível em:

<https://www.bbc.com/portuguese/geral-55239798>. Acesso em: 26 dez. 2023.

KASTRUP, V.; CARIJÓ, F. H.; ALMEIDA, M. C. de. O ciclo inventivo da imagem. *Informática na educação: teoria & prática*, Porto Alegre, v. 15, n. 1, 2012. p. 59 – 74. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/InfEducTeoriaPratica/article/view/29086>. Acesso em: 6 jan. 2024.

KRENAK, A. **Um rio um pássaro**. São Paulo: Dantes Editora, 2023.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

LORDE, A. **Irmã outsider**: ensaios e conferências. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

LYRA, B; GARCIA, W. **Corpo & Imagem**. São Paulo: Editora Arte & Ciência, 2002.

MANDELA, N. **Longa caminhada até a liberdade**: a autobiografia de Nelson Mandela. Curitiba: Editora Nossa Cultura, 2012.

MARTINS, L. M. A fina lâmina da palavra. **O eixo e a roda**: Revista de Literatura Brasileira, Belo Horizonte, v. 15, p. 55-84, dez. 2007. Disponível em: http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/o_eixo_ea_roda/article/view/3262/3196. Acesso em: 10 jan. 2023.

MARTINS, L. M. **Afrografias da memória**: o Reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo: Editora Perspectiva S/A, 2021.

_____. **Performances do tempo espiralar**: poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021b.

MBEMBE, A. Afropolitanismo. **Askesis**. São Carlos, V. 4, n.2, P. 68-71, jul/dez, 2015. Disponível em: https://www.revistaaskesis.ufscar.br/index.php/askesis/article/view/74/pdf_1., Acesso em 13 mar. 2023.

_____. **Crítica da Razão Negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____. Necropolítica. **Arte & Ensaios**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 122-143, dez. 2016. disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993>. Acesso em: 20 dez. 2023.

MENDES, A.M; CARNEIRO, A.M. de L; ANJOS, J.M. dos. Identidade e processos de subjetivação: a importância da transição capilar no enfrentamento ao racismo. **Brazilian Journal of Development**, Curitiba, v. 6, n. 12, p. 96657-96669, 2020. Disponível em: <https://www.brazilianjournals.com/ojs/index.php/BRJD/article/download/21356/17049>. Acesso em: 29 dez. 2023.

MENDES, G. de O. **Dádiva na grota dos puris**: trocas de objetos e outros vínculos. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/2599>. Acesso em 8 jan. 2022.

MOMBAÇA, J. A Plantação Cognitiva. //: **MASP Afterall** - Arte e Descolonização. São Paulo: Museu de Arte de São Paulo, 2020. Acesso em: <https://assets.masp.org.br/uploads/temp/temp-QYyC0FPJZWoj7Xs8Dgp6.pdf>. Acesso em: 13 mai. 2022.

_____; MATTIUZZI, M. M. Carta à leitora preta do fim dos tempos. //: Silva, D. F. da. **A dívida impagável**. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019. p.14-27. Disponível em: <https://casadopovo.org.br/wp-content/uploads/2020/01/a-divida-impagavel.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2023.

MOORE, C. **Racismo e sociedade**: novas bases epistemológicas para entender o racismo. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

MUNANGA, K. Construção da identidade negra: diversidade de contextos e problemas ideológicos. //: Consorte, J. G; Costa, M. R. da (Orgs.). **Religião, política, identidade**. São Paulo: Educa - séries Cadernos PUC, p. 143-1456, 1988.

_____. **Negritude: usos e sentidos.** 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

_____. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra.** São Paulo: Autêntica Editora, 2019.

NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado.** São Paulo: Perspectiva, 2016.

_____. **O Quilombismo.** Rio de Janeiro/Petrópolis: Editora Perspectiva, 2019.

NASCIMENTO, M.B. O conceito de quilombo e a resistência negra. *In: Revista Afrodiáspora*, 6-7, 1985, pp. 41-49. Disponível em: <https://ipeafro.org.br/acervo-digital/leituras/publicacoes-do-ipeafro/afrodiasspora-vol-6-e-7>. Acesso em 22 abr. 2023.

NUNES AMOROSO, V. O fenômeno da acumulação primitiva do capital no Brasil colônia: aproximações e diferenças entre as abordagens de Caio Prado Junior e Fernando A. Novais. **Revista Sem Aspas**, Araraquara, v. 9, n. 1, p. 140-155, 2020. DOI: 10.29373/sas.v9i1.13336. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/semaspas/article/view/13336>. Acesso em: 12 jan. 2024.

OLIVEIRA, L. de; SALGADO, T. B. P. Comunicação intermundos: entre a violência e a re-existência, quem fala?. **Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación**, São Paulo, v. 22, n. 42, 2023. p. 142-153. DOI: 10.55738/alaic.v22i42.984. Disponível em: <https://revista.pubalaic.org/index.php/alaic/article/view/984>. Acesso em: 21 fev. 2025.

_____. *et al.* Lutas por autodefinição de subjetividades negras em contextos organizacionais: racismo, autoimagem e resistências afrodiáspóricas. **Organicom**, São Paulo, v. 18, n. 36, p. 225-237, 2021. DOI: 10.11606/issn.2238-2593.organicom.2021.185062. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/organicom/article/view/185062>. Acesso em: 23 out. 2022.

_____. *et al.* Tornar sensível a mediação digital: um experimento de cocriação decolonial em e diálogos com Filosofias Afrodiáspóricas e

Ameríndias da imagem. *in*: Pessoa, S. C; Jácome, P. (Orgs.). **Trilhas e desafios do Ensino Remoto Emergencial**. Belo Horizonte: Fafich/Selo PPGCOM/UFMG, 2022b. p. 177-190. Disponível em: <https://seloppgcomufmg.com.br/produto/trilhas-e-desafios-do-ensino-remoto-emergencial>. Acesso em 15 mai. 2023.

_____; Figueroa, J. V; Altivo, B. R. Pensar a comunicação intermundos: fóruns cosmopolíticos e diálogos intepistêmicos. **Galáxia**. n. 46, p. 1-17, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/gal/a/9MXqXf3nd5BNH3VpDjcwR7b/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 mar. 2022.

OLIVEIRA, W. L. S. **Kalunga Do Rosário: um documentário contracolônial com o Reinado da Irmandade Os Leonídios**. 2023. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2023. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/57969>. Acesso em: 6 Jul. 2023.

ORLANDI, E. P. **Análise de discurso: princípios e procedimentos**. Campinas: Pontes, 2013.

PEDRAZ, M. A. **Diccionario Medieval Español desde las Glosas emilianenses y silenses (s.X) hasta el siglo XV**. Salamanca: Universidade de Salamanca, 1986.

PESSOA, S.C; JÁCOME, P. (Orgs.). **Trilhas e desafios do ensino remoto emergencial**. Belo Horizonte, Fafich/Selo PPGCOM/UFMG, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/69032/2/Trilhas%20e%20desafios%20do%20ensino%20remoto%20emergencial.pdf>. Acesso em: 3 mar. 2023.

PICAGEVICZ, A. P; Bortolin, A. de C; Garcia, D. A. #Euempregadadoméstica: mulheres, luta de classes e resistência. **Revista Eletrônica Interfaces**. Guarapuava, v. 10, n. 3, p. 161-171, 2019. Disponível em: https://revistas.unicentro.br/index.php/revista_interfaces/article/view/6231/4227. Acesso em: 7. Jan. 2024.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *in*: LANDER, E. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**.

Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 107-130
Disponível em:
<https://ufrb.edu.br/educacaodocampo/imagens/Edgardo-Lander-org-A-Colonialidade-do-Saber-eurocentrismo-e-ci3Aancias-sociais-perspectivas-latinoamericanas-LIVRO.pdf>. Acesso em: 27 out. 2022.

QUINTILIANO, M. **Redes afro-indígenas afetivas**: uma autoetnografia sobre trajetórias, relações e tensões entre cotistas da pós-graduação stricto sensu e políticas de ações afirmativas na Universidade Federal de Goiás. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás. Disponível em:
<https://repositorio.bc.ufg.br/teseserver/api/core/bitstreams/38080138-63d2-4351-a3a6-9ab142f99e97/content>. Acesso em 13 mar. 2025.

RAMOS, P. D. C. A influência e evolução do Rock'n Roll. **Revista de Estudos Interculturais**, São Mamede de Infesta, n. 5, 2021. Disponível em:
<https://parc.ipp.pt/index.php/e-rei/article/view/4036>. Acesso em: 28 jan. 2024.

RBA. **Brasil não é uma sociedade com democracia racial, diz antropólogo**. 4 SET. 2019. Disponível em:
<https://www.geledes.org.br/brasil-nao-e-uma-sociedade-com-democracia-racial-diz-antropologo>. Acesso em: 12 dez. 2024.

RIBEIRO, D. **O que é lugar de fala?**. Belo Horizonte: Letramento, 2017.

RIBEIRO, I. A Influência Da Cultura Afro Na Moda Brasileira. **Stealthelook**, 7 jul. 2020. Disponível em: <https://stealthelook.com.br/a-influencia-da-cultura-afro-na-moda-brasileira>. Acesso em: 10 jan. 2024.

ROCHA, H. Racismo e mídia. **Universitas Humanas**, Brasília, v. 8, n. 1, p. 53-82, jan./jul, 2011. Disponível em:
<https://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/universitashumanas/article/view/1392/1504>. Acesso em: 9 jan. 2024.

RODRIGUES, L. R. de A. (org.). **Crítica e curadoria em cinema**: múltiplas abordagens. Belo Horizonte, MG: Fafich/PPGCOM/UFMG, 2023.

ROSA, M.V, de F. Escravos brancos no Brasil oitocentista: tráfico interno, distinções raciais e significados do ser branco durante a escravidão. **Afro-Ásia**, Brasília, n. 64, p. 51-94, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/42469>. Acesso em: 23 mar. 2022.

ROSSI, A. Navios portugueses e brasileiros fizeram mais de 9 mil viagens com africanos escravizados. **BBC Brasil**, 7 ago. 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-45092235>. Acesso em: 28 dez. 2023.

RUFINO, L. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SALES, M. R. **Memórias da violência e resistências silenciadas**: as ações político-educativas da paróquia São Simão em Belford Roxo (RJ). 2019. 98 f. Dissertação (Mestrado em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias Urbanas) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Duque de Caxias, 2019. Disponível em: <https://www.bdt.d.uerj.br:8443/handle/1/10073>. Acesso em: 8 mai. 2022.

SAID, E. W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, A. S. **Mulheres e literatura no ciberespaço**: uma ciranda de mulheres em profundanças. 2020. Dissertação (Mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidade) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Jequié, 2020. Disponível em: <http://www2.uesb.br/ppg/ppgrec/wp-content/uploads/2021/01/Disserta%C3%A7%C3%A3o-Allinne-Silva-Santos-PPGREC.pdf>. Acesso em: 8 jul. 2022.

SANTOS, A. B. dos. **Colonização, Quilombos**: modos e significações. Brasília, DF: INCTI –UnB. 2015.

_____. Somos da terra. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, número 12, p. 44 - 51, 2018. Disponível em https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5120556/mod_resource/content/1/BISPO-DOS-SANTOS_Somos%20da%20terra%20-%20Piseagrama.pdf. Acesso em 20 de dezembro de 2022.

SANTOS, M. **A natureza do espaço: Técnica e Tempo. Razão e Emoção.** São Paulo: Hucitec, 2006.

SANTOS, P. de L. **Eu tenho a África dentro de mim.** Belo Horizonte: PPGCom/UFMG, 2022.

_____. **Pedrina Lourdes dos Santos: meu rosário, minha guia.** Belo Horizonte: PPGCom/UFMG, 2022b.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. **A cosmologia africana dos Bantu-Kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil.** 2019. Tese (Doutorado em Estudos da Tradução) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8160/tde-30042019-193540/pt-br.php>. Acesso em: 19 mai. 2022.

SARTRE, J.P. **O que é subjetividade.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SCHUCMAN, L. V. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”:** raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-21052012-154521/publico/schucman_corrigida.pdf. Acesso em 19 mai. 2022.

SILVA, A. C. de M. da; Silva, B. A. da. Educação, artes e os saberes ancestrais no combate ao racismo: afetos, memórias e resistências. **Filosofia e Educação**, [S. l.], v. 13, n. 1, p. 1938-1963, 2021. DOI: 10.20396/rfe.v13i1.8664181. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rfe/article/view/8664181>. Acesso em: 23 nov. 2023.

SILVA, A. C. L. F DA. O corpo e a carne: uma leitura das obras vida de Santo Domingo de Siloss e vida de Santa Oria a partir da categoria gênero. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 2, n. 14, p. 387-408, 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2006000200004/7755>. Acesso em: 7 jan. 2024.

SILVA, A. T. R. da; ALMEIDA, B. R. D. P. de; LIMA, L. J. R. da S. **Avanços e desafios na implementação da educação antirracista no Brasil**. SciELO Preprints, 2023. Disponível em: <https://preprints.scielo.org/index.php/scielo/preprint/view/6830>. Acesso em: 16 nov. 2023.

SILVA, A. L. R. Os Estados Africanos nos séculos XVI-XVIII: desenvolvimento desigual na África Ocidental. *In*: Macedo, Jr., (org). **Desvendando a história da África**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008. p. 96-110. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/yf4cf/epub/macedo-9788538603832.epub>. Acesso em: 8 dez. 2023.

SILVA, D. F. DA. **A dívida impagável**: lendo cenas de valor contra a flecha do tempo. São Paulo: Oficina de Imaginação Política, 2019. Disponível em: <https://casadopovo.org.br/wp-content/uploads/2020/01/a-divida-impagavel.pdf>. Acesso em: 4 jun. 2022.

_____. **Homo modernus**: para uma ideia global de raça. São Paulo: Ubu, 2022.

_____. **Em estado bruto**. ARS (São Paulo), [S. l.], v. 17, n. 36, p. 45 - 56, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ars/article/view/158811>. Acesso em: 2 mar. 2024.

SILVA, F. G. Subjetividade, individualidade, personalidade e identidade: concepções a partir da psicologia histórico-cultural. **Psicologia da Educação**. São Paulo, 28, p. 169-195, 2009. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/psicoeduca/article/view/43108>. Acesso em: 26 mai. 2022.

SILVA, P. F. da. *et al.* O enunciado imagético na construção de sentido sobre a cidade: Mossoró como terra da liberdade. *In*: **Anais da Jornada do Grupo de Estudos Linguísticos do Nordeste**, 2012. [s/p]. Disponível em: <https://gelne.com.br/arquivos/anais/gelne-2012/Arquivos/%C3%A1reas%20tem%C3%A1ticas/An%C3%A1lise%20do%20discurso/Francisco,%20Camila,%20Jailson%20e%20Clara%20-%20O%20ENUNCIADO%20IMAG%C3%89TICO.pdf>. Acesso em: 8 jan. 2024.

SILVA, S. R. da. A trajetória do negro no Brasil e a territorialização quilombola. **Revista Nera**, [S. l.], n. 19, p. 73-89, 2012. DOI:

10.47946/rnera.v0i19.1801. Disponível em: <https://revista.fct.unesp.br/index.php/nera/article/view/1801>. Acesso em: 28 out. 2023.

SIQUEIRA, V. **Curso “Perspectivas Mestiças” aborda o corpo terceiro-mundista em São Paulo**: Inanna Educação oferece curso sobre corpo e arte contemporânea de uma perspectiva contra-hegemônica. Colunas Tortas, São Paulo, 3 abr. 2015. Disponível em: <https://colunastortas.com.br/curso-perspectivas-mesticas-aborda-o-corpo-terceiro-mundista-em-sao-paulo>. Acesso em: 30 dez. 2023.

SOUZA, M. L. de. Capitalismo e racismo: uma relação essencial para se entender o predomínio do racismo na sociedade brasileira. *Revista Katálysis*, v. 25, n. 2, p. 202-211, maio 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rk/a/C6N8Tfk97tq9XXbmgG9nJcv/#>. Acesso em 28 dez. 2023.

SOUZA, N. S. **Tornar-se negro**: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2021.

SOUZA, V. S. Por uma nação eugênica: higiene, raça e identidade nacional no movimento eugênico brasileiro dos anos 1910 e 1920. *Revista Brasileira de História da Ciência*, v. 1, n. 2, p. 146-166, 2008. Disponível em: https://www.sbhc.org.br/arquivo/download?ID_ARQUIVO=74Souza. Acesso em 20 fev. 2023.

SPILLERS, H. J. **Bebê da mamãe, talvez do papai**: uma gramática estadunidense. //: Barzaghi, C; Paterniani, S. Z; Arias, A. (Orgs.). **Pensamento negro radical**: antologia de ensaios. São Paulo: Crocodilo, 2021. P. 29-70.

SPIVAK, G.C. **Lecture: Prof. Dr. Gayatri Chakravorty Spivak on Affirmative Sabotage**. 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=M7GIWRDx94s>. Acesso em: 13 ago. 2024.

_____. **Pode o subalterno falar**. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

VAZ, P. B. **Narrativas fotográficas**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

VIDAL, B. L. F. Não é monstruosidade, é racismo: Entrevista com Vinícius da Silva e Wanderson Flor do Nascimento. **Abatirá - Revista de Ciências Humanas e Linguagens**, [S. l.], v. 1, n. 2, p. 708-718, 2020. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/abatira/article/view/9614>. Acesso em: 27 dez. 2023.

WEDIG, J. C. Conhecimento não se vende: a colonialidade e o embate de perspectivas sobre os conhecimentos tradicionais. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 21, n. 2, p. 334-343, maio 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/civitas/a/wxxftxCyppNPLHSnVhYfLYf/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 28 mar. 2022.

Wermuth, M. A. D.; Marcht, L. M.; Mello, L. de. Necropolítica: racismo e políticas de morte no Brasil contemporâneo. **Revista de Direito da Cidade**, [S. l.], v. 12, n. 2, p. 1053-1083, 2020. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/rdc/article/view/49790>. Acesso em: 16 out. 2023.

Anexo A – Apresentação das artistas que expõem na instalação concebida nos capítulos de imagem

Daiely Gonçalves

Artista visual mineira cuja expressão artística se debruça sobre as relações entre corpo e território, tendo como eixo central o imaginário do corpo negro. Sua pesquisa estética se manifesta por meio do desenho, da gravura, da pintura e da instalação, formas pelas quais ela constrói imagens que entrelaçam memória, subjetividade e presença. Com um olhar intimista e político, Gonçalves transforma experiências cotidianas em narrativas visuais que ampliam as micropolíticas do viver negro no Brasil.



Fotografia de Daiely Gonçalves.
Fonte: instagram - @daielygoncalvesart, 2023.

Além de sua atuação como artista, Daiely é coordenadora pedagógica do Coletivo Aguapé e cofundadora do Coletivo Negrafrica, espaços nos

quais articula práticas educativas e poéticas negras. Sua trajetória nesses coletivos reafirma o compromisso com a formação crítica e a valorização das culturas afro-brasileiras como formas de resistência e reexistência. Seu trabalho propõe um diálogo sensível sobre identidades, resistências e pluralidades, misturando lirismo com crítica social e reafirmando a arte como campo de encontro entre experiências e insurgências.

Horácio de Jesus

Fotógrafo mineiro, é filho das encruzilhadas entre serras e morros, becos e vielas. Com sua lente sensível e insurgente, ele atravessa o coração das favelas com uma proposta ousada: romper o clichê da dor e revelar a beleza que floresce onde o Estado costuma só enxergar ausência.



Fotografia de Horácio de Jesus
Fonte: instagram - @horaciusde, 2021.

Criador do projeto “Favela: uma foto por dia”, Horácio não faz da fotografia um espetáculo de miséria — ele faz dela um ritual de florescimento. Seu trabalho é diário, persistente e profundamente ético. Dia após dia, ele encontra poesia na rebeldia do cotidiano. Neste, cada clique é um manifesto visual.

Horácio transforma muros em molduras, escombros em cenários de resistência, sorrisos em arquivos de memória viva. Suas imagens denunciam o apagamento, mas também anunciam o porvir: a favela é potência, é arte, é vida em estado bruto. Mais do que fotografar, Horácio planta imagens como sementes. Seu projeto não é apenas uma coleção de fotos, é uma pedagogia do olhar, uma ferramenta de reencantamento do mundo.

A favela, sob seu olhar, não é problema. É flor da terra que se aglomera, é futuro que brota das rachaduras. Assim, ele nos ensina que ver também é um ato político. E, ao ver a favela com olhos de cuidado, ele nos convida a fazer o mesmo, porque onde muitos só enxergam carência ele revela presença. E onde dizem que falta tudo, ele mostra que já existe abundância de humanidade.

Karine de Souza

Karine de Souza é cria da Baixada Fluminense — território que vibra em seu corpo e em sua criação, sendo raiz profunda e horizonte em expansão. Graduada em Administração e Produção de Moda pelo Instituto Federal do Rio de Janeiro (IFRJ) e graduanda em Artes Visuais pela UERJ, Karine afia sua escuta, seu gesto e seu olhar no entrelaçar do saber técnico com o saber ancestral.



Fotografia de Karine de Souza.

Fonte: instagram - @karinedesouza, 2023.

Integrante da Coletiva Presentes Futuras, caminha com firmeza, ternura e rebeldia pelas encruzilhadas entre arte, educação e ativismo. Sua prática é atravessada por questões de identidade, pertencimento e representatividade – mas sempre com uma “pegada” que é mais que denúncia: é invenção, é memória, é reencantamento do mundo.

Foi bolsista do projeto de extensão “Imagens e Corpos: territórios de lutas e resistências”, no qual não apenas participou, mas também ajudou a bordar com escuta atenta os fios que deram origem a esta tese. Karine também compõe o Coletivo Afrodiaspóricos, que emergiu desse processo como Kilombo em movimento e hoje integra a Rede Antirracista do Ministério da Igualdade Racial.

Sua obra pulsa ancestralidade e afeto. Costura vínculos com os mais velhos, atravessa memórias-diáspora e ergue imaginários (im)possíveis sobre a negritude com força, ternura e poesia. Em suas imagens, há sempre um gesto de quem insiste em lembrar: existir é resistir, mas também sonhar – com mundos inteiros por vir.

Luiz Gustavo Nostalgia

É artista visual, diretor artístico, griô culinário e pesquisador afrofuturista. Nascido em São Paulo, criado na Espanha e atualmente, radicado no Rio de Janeiro, vem trilhando caminhos estéticos e políticos por meio da colagem analógica, pintura e assemblage – linguagem com a qual desmonta imagens do mundo para reorganizá-las em composições que atravessam o afrosurreal, a ficção especulativa negra e as temporalidades entrelaçadas do passado, presente e futuro. Um ponto de equilíbrio entre tensões. Um ponto que muda, revira, transborda, não cristaliza. Um ponto de dor e de alegria. Um ponto de utopia.



Fotografia de Luiz Gustavo Nostalgia.
Fonte: instagram - @luizgustavo.nostalgia, 2023.

Sua obra é uma verdadeira encruzilhada criativa, profundamente influenciada pelo conceito de “cruzo”, inspirado na figura de Exu na cosmologia iorubá. A encruzilhada, nesse contexto, não é apenas um símbolo – é um campo de possibilidades, no qual comunicação, ruptura e reinvenção se tornam forças visíveis.

Nostalgia de um tempo que não existe mais, é nesse espaço que Luiz Gustavo celebra motivos africanos, espiritualidade ancestral e culturas diaspóricas, sempre entrelaçados a uma estética afrofuturista feita de galáxias, brilhos, seres-ciborgues e sonhos de outros mundos possíveis, fazendo suas oferendas visuais.

Para além da imagem, ele pesquisa e atua nos campos da afroubanidade, das cosmovisões negras e das questões étnico-raciais, articulando arte e pensamento como gestos de reexistência. Seu trabalho é convite e portal: uma viagem visual, crítica social e espiritual.

Paulo Nazareth

Um artista mineiro cuja obra transita entre performance, fotografia e instalação, explorando temas como identidade, colonialismo e globalização. Sua prática artística é profundamente influenciada por sua herança afro-indígena e pelas experiências vividas em suas viagens, que servem como base para suas reflexões sobre o mundo contemporâneo.

Paulo é conhecido por suas longas caminhadas, como a jornada de Minas Gerais até Nova York, que culminou nas obras da plataforma de trabalho Notícias de América. Durante essa travessia, ele interagiu com diversas comunidades, refletindo sobre questões raciais e sociais. Seu trabalho também critica a exotização de corpos negros e indígenas no contexto latino-americano.



Fotografia de Paulo Nazareth

Fonte: Folha. 2012.

Sua obra já foi exibida em instituições renomadas, como o MoMA em Nova York, o Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro e o Pérez Art Museum em Miami. Nazareth também participou de importantes bienais, incluindo a Bienal de Veneza e a Bienal de São Paulo. Ele recebeu prêmios como o Prêmio PIPA em 2016 e o Prêmio MASP de Artes Visuais em 2012.

Além de toda essa potência, o processo que culminou nesta pesquisa adveio de um encontro com o artista. Por meio de sua arte, Nazareth convida o público a refletir sobre questões sociais, culturais e políticas, utilizando o corpo e o deslocamento como ferramentas para questionar e desafiar estruturas estabelecidas.

Pandro Nobã

Artista visual carioca cuja trajetória se iniciou no universo do grafitti, ainda no final dos anos 1990. A partir da arte urbana, Nobã construiu uma linguagem potente, entre a pintura e a instalação, na qual pulsa a memória dos terreiros e a força simbólica da ancestralidade afro-brasileira. Suas criações dialogam com as religiões de matriz africana, evocando espiritualidade, resistência e cotidiano negro com elementos materiais e sensoriais que conectam arte, corpo e território.

O artista transita entre pinturas, objetos e instalações que transformaram o espaço expositivo num terreiro expandido – com esteiras de palha, pratos de barro e outras materialidades que reterritorializam no campo da instalação saberes, afetos e práticas oriundas das casas de axé. Nobã assina exposições no Museu da História e da Cultura Afro-Brasileira (MUHCAB), localizado na histórica região da Pequena África, no Museu de Arte do Rio (MAR) e em diversos outros lugares do Brasil.



Fotografia de Pandro Nobã.
Fonte: instagram - @pandronoba. 2023.

Seu trabalho se firma também em formas de homenagem visual à luta dos ancestrais e à herança cultural de resistência que molda o imaginário e a vivência negra no Brasil. Dessa forma, sua atuação também se desdobra na arte-educação, conduzindo oficinas de grafitti em escolas públicas, projetos sociais e instituições de medidas socioeducativas. Mais do que produzir obras, Pandro Nobã cultiva caminhos de pertencimento e transformação. Sua arte não se contenta em ocupar paredes — ela ecoa como tambor que chama, ensina e afirma: somos herdeiros de histórias potentes, que jamais caberão no silêncio.

PV Dias

Artista visual, pesquisador e poeta da imagem, nascido em Belém do Pará e enraizado entre os fluxos da Amazônia e os ruídos urbanos do Rio de Janeiro. Sua trajetória atravessa a comunicação social, a pesquisa em ciências sociais e os gestos da colagem, da pintura, do vídeo e da arte digital — linguagens que ele tensiona para abrir brechas e rasuras nas narrativas dominantes.

Sua poética se debruça sobre os territórios como corpo e memória. A partir de fabulações críticas e sensíveis, PV propõe contracartografias acionando arquivos invisíveis, escutas abafadas e presenças não hegemônicas. Em seu trabalho, a floresta não é paisagem: é enunciativa. Os rios não são recursos: são vozes. As imagens não são espelhos: são armas, são afeto, são denúncia.



Fotografia de PV Dias
Fonte: instagram - @p.v.d.i.a.s, 2022.

PV experimenta as dobras entre o visível e o invisível, ente o som e o silêncio, entre o corpo negro e o território como cicatriz colonial e potência de reexistência. Seus trabalhos evocam uma estética que mistura o analógico e o digital, o artesanal e o político, o afrofuturista e o ancestral. Cria em trânsito — entre o Pará, o Rio e o mundo —, mas sempre em diálogo com as epistemologias da floresta, as radiodifusões populares, os saberes diaspóricos e os ruídos que desafinam o projeto colonial.

Rynnard

Artista mineiro, vindo do Vale do Rio Doce, faz do passado um terreno fértil para a reinvenção do presente. Suas mãos transformam pixels em colagens robustas, que encarnam, encantam e reencantam memórias esquecidas, resgatando imagens de pessoas negras do século XIX, muitas vezes registradas sob o olhar frio da objetificação, e devolvendo-lhes dignidade, afeto e brilho.



Fotografia de Rynnard

Fonte: instagram - @rrynnard, 2024.

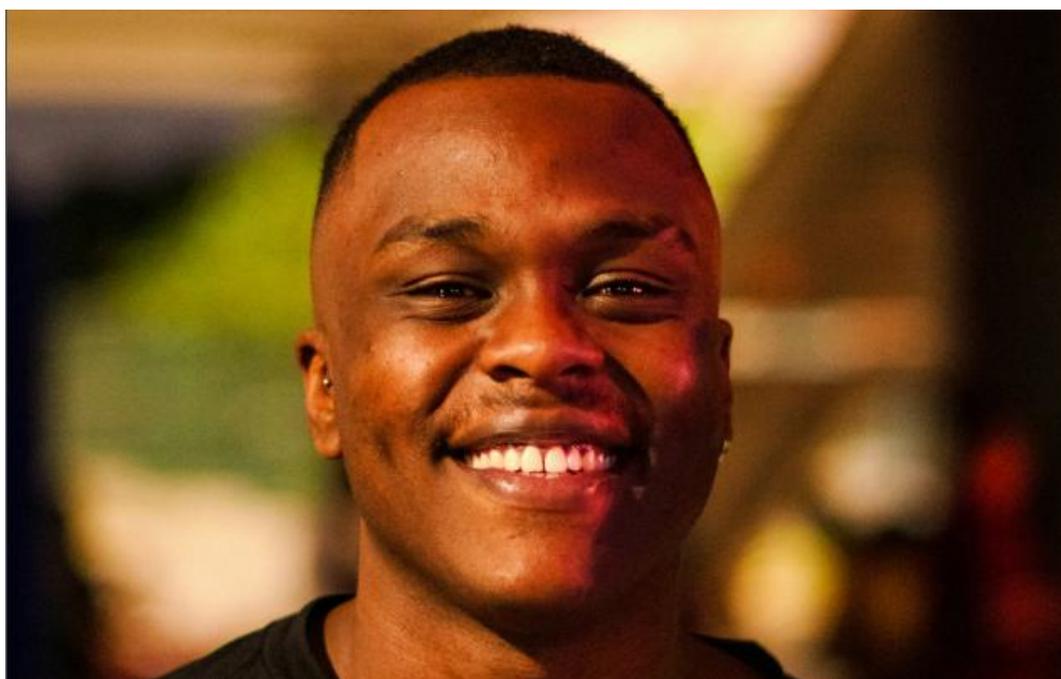
A partir da colagem digital, Rynnard compõe verdadeiros álbuns de resistência. Em suas obras, corpos antes silenciados ganham nova luz: vestem cor, ganham paisagem, reencontram a família. O artista redesenha a história com gesto de cuidado, como quem sussurra que essas vidas não serão mais lembradas pela dor, mas pela beleza e pelo pertencimento.

Inspirado pelas fotopinturas nordestinas, aquele gesto popular e poderoso que coloria o preto e branco da saudade, ele mistura técnica e ternura, arquivo e imaginação, criando um novo vocabulário visual onde a estética é também ética.

Em seu trabalho, Rynnard transforma o arquivo em altar. Cada retrato é um rito. Cada colagem, uma oferenda. Seu trabalho é uma cartografia afetiva de quem compreende que a imagem também pode curar. Assim, não apenas cria — ele reconstrói e recostura, forjando reencontros. E, ao fazer isso, abre caminho para que novas gerações negras se vejam não apenas como parte da história, mas também como autoras dela.

Wallace Ferreira

Baiano de origem e carioca por reinvenção, é fotógrafo e cronista visual do cotidiano. O artista finca seu olhar nas comunidades do Rio de Janeiro – com destaque para o Borel – como quem semeia memória, afeto e pertencimento.



Fotografia de Wallace Ferreira
Fonte: instagram - @euwf._/, 2024.

Radicado na capital fluminense, Wallace transforma sua lente em instrumento-testemunha: registra com sensibilidade as infâncias pretas, os vínculos familiares, os gestos de cuidado e resistência que costuram a vida nas favelas. Seu trabalho é uma travessia entre passado e presente, entre o invisibilizado e o celebrado.

Mais do que um documentarista da realidade, Wallace é um narrador de mundos. Suas fotos não só capturam imagens soltas, pois evocam histórias, cheiros, sons e afetos. Entre pipas no céu e olhares que sonham, ele eterniza cenas que a cidade branca insiste em esquecer.

Ao fotografar o Borel e outras comunidades, ele constrói um acervo vivo de humanidade, no qual cada clique é uma declaração: existimos, resistimos, e nossas infâncias também são sagradas. Assim, faz da câmera um instrumento de encantamento e luta. E nos lembra, com cada imagem, que a favela também é lugar de memória, beleza e futuro.

Anexo B – Caracterização de participantes do projeto ICA

Gênero	Identificação	Cidade	Idade	Autodeclaração étnico-racial
F	P1	Belford Roxo	30 a 40 anos	Pardo
F	M1	Rio de Janeiro	mais de 60 anos	Preto
F	G1	São João De Meriti	41 a 60 anos	Preto
F	K1	Belford Roxo	30 a 40 anos	Preto
M	A1	Belford Roxo	30 a 40 anos	Pardo
F	E1	Belford Roxo	41 a 60 anos	Preto
F	A2	Belford roxo	30 a 40 anos	Preto
F	D1	Nova Iguaçu	25 a 29 anos	Preto
F	G1	São João de Meriti	41 a 60 anos	Preto
F	J1	Belford Roxo	25 a 29 anos	Branco
M	C1	Rio de Janeiro	30 a 40 anos	Pardo
F	N1	Belford Roxo	30 a 40 anos	Preto
F	K2	São João de Meriti	18 a 24 anos	Preto
F	L1	Belford Roxo	18 a 24 anos	Preto
F	B1	Belford roxo	25 a 29 anos	Preto
M	C2	Nova Iguaçu	25 a 29 anos	Preto
F	K3	Nova Iguaçu	25 a 29 anos	Preto

Quadro 1: Participantes do ICA

Fonte: Autoria própria, 2025.