

Epistemologias negras na Comunicação: por encruzilhadas que nos levem ritmicamente além

Rafael Pinto Ferreira de Queiroz¹

Resumo: Este texto, escrito de forma ensaística, busca trazer contribuições para o campo comunicacional a partir de Epistemologias Negras. Propõem-se novas formas de se olhar para o que é considerado ciência e seus atributos, em sua apresentação hegemônica, a partir de sua constituição baseada na colonialidade, eurocentrismo e supremacia branca. Há, por um lado, uma argumentação de que epistemes enegrecidas já carregam desde seus primórdios uma atitude decolonial, centrando-se em subjetividades não brancas e desconstruindo temas, paradigmas, metodologias, assim como a suposta neutralidade dos estudos acadêmicos. Por outro, busca-se demonstrar que precisamos ir além, considerando saberes constituídos em África e suas diásporas, longe do mundo logocêntrico, como novas formas de epistemologia a serem consideradas, principalmente advindas da interação entre cosmopercepções e a música negra.

Palavras-chave: Epistemologias Negras, Comunicação, Música Negra, Ritmo.

Black Epistemologies in Communication: for crossroads that take us rhythmically beyond

Abstract: This text, written in an essayistic way, seeks to bring contributions to the communicational field from Black Epistemologies. New ways of looking at what is considered science and its attributes are proposed, in its hegemonic presentation, based on its constitution based on coloniality, Eurocentrism and white supremacy. There is, on the one hand, an argument that blackened epistemes already carries a decolonial attitude since their inception, centering on non-white subjectivities and deconstructing themes, paradigms, methodologies, as well as the supposed neutrality of academic studies. On the other hand, it seeks to demonstrate that we need to go further, considering

¹ Doutor e mestre em Comunicação pela Universidade Federal de Pernambuco.

knowledge constituted in Africa and its diasporas, far from the logocentric world, as new forms of epistemology to be considered, mainly arising from the interaction between cosmoperceptions and black music.

Keywords: Black Epistemologies, Communication, Black Music, Rhythm

Epistemologías negras en la comunicación: por encrucijadas que nos lleven rítmicamente más allá

Resumen: Este texto, redactado de forma ensayística, busca aportar aportes al campo comunicacional desde las Epistemologías Negras. Se proponen nuevas formas de mirar lo que se considera ciencia y sus atributos, en su presentación hegemónica, a partir de su constitución basada en la colonialidad, el eurocentrismo y la supremacía blanca. Existe, por un lado, el argumento de que las epistemes ennegrecidas ya llevan una actitud descolonial desde sus inicios, centradas en subjetividades no blancas y deconstruyendo temas, paradigmas, metodologías, así como la supuesta neutralidad de los estudios académicos. Por otro lado, busca demostrar que debemos ir más allá, considerando el conocimiento constituido en África y sus diásporas, lejos del mundo logocéntrico, como nuevas formas de epistemología a considerar, principalmente derivadas de la interacción entre cosmopercepciones y música negra.

Palabras clave: Epistemologías negras, Comunicación, Música negra, Ritmo.

“A cultura é um meio pelo qual um povo se protege
... [é] o sistema imunológico de um povo.”
— Marimba Ani

Este texto é parte da minha tese de doutorado *Fogo nos racistas! Epistemologias negras para ler, ver e ouvir a música afrodiaspórica*, defendida em julho de 2020, no PPGCOM/UFPE. Nela, narro a experiência pessoal de tornar-me negro (SANTOS, 1983) e como isso impacta diretamente o tema da pesquisa, os sujeitos a serem pesquisados, a forma de escrever e toda a base teórica da mesma, a partir da reflexão sobre o papel do intelectual negro e sua forma de intervenção num mundo racista e eurocêntrico. Há uma preocupação em torno do que é considerado ciência ou não e como nossas experiências e subjetividades devem estar no cerne da construção de um saber descolonizado. Em forma de um relato em primeira pessoa, busco mostrar a urgência e a importância de que epistemologias negras sejam cada vez mais postas em diálogo com o campo comunicacional.

Pois, tornando-me negro, tive que me rever por completo. Afinal, minha forma de ser e estar no mundo não poderia permanecer como outrora. O filme que passara em minha cabeça também me reconectou a aspectos latentes, mas que não eram nomeados ou foram sublimados por motivos diversos, seja a dor de se ver negro, ou a falta de subterfúgios para conseguir enxergar esse, ainda, espectro. Exemplifico com a identificação primária que tinha com a música negra desde a infância: com aquela sonoridade que tinha algo de diferente, o movimento dos corpos negros embalados, os cabelos *black power*.

Conseguia ali me conectar diretamente, assim como descreve Ella Jaji (2014) para explicar a “estrutura de sentimento” compartilhada entre africanos do continente e diaspóricos ao comentar o sentimento de solidariedade engendrado nos zimbabuanos a realidades negras do Caribe e EUA através da canção *Buffalo Soldier*, de Bob Marley. Ela começa descrevendo como a ambiguidade da canção, que descreve afro-americanos recrutados também para atuarem no genocídio de povos originários, não era facilmente capturada ao ouvir-se remotamente pelo rádio e em tamanha distância geográfica. Isso “deixou algumas complexidades opacas, mal traduzidas e até intraduzíveis”, sendo o sentido de resistência dos *dreadlock rastas* “lutando na chegada” e “para sobrevivência”, como diz a canção, que forneciam a criação de laços, mas: “Foram os elementos musicais dessa música - a dançabilidade da batida constante do rock, os interlúdios das sílabas vocalizadas “woo, woo, woo” e o contorno melódico pentatônico do coro - que sustentaram estruturas duradouras de sentimento.” (JAJI, 2014, p. 2).

Aquele espectro do qual falara se dá a partir da diluição da negrura como projeto de embranquecimento, não mais oficial como no século XIX, mas que ainda apresenta continuidades, ora como forma de sobreviver e ascender socialmente, ora como parte de um inconsciente coletivo como forma de alcançar a beleza ideal; ou como o projeto de apagamento virtual de categorias racializadas através da celebração da mestiçagem, que impediram que o meu olhar sobre mim, mesmo enquanto um homem negro, deixasse de ser uma fantasmagoria e passasse a produzir presença.

O Eu agora importava mais do que nunca. O Eu enquanto Outro que agora emergia, afastando uma posição narcísica. A partir da conquista de uma

identidade negra, produzindo presença, encontraria a forma de fazer ciência, nunca esquecendo a dimensão política da mesma. Antes espectral, a negritude agora encarnava meu corpo para psicografar estes escritos. Assim, o contato com a subjetividade negra escrevendo e fazendo ciência, no primeiro momento, com a descoberta de teóricas do Feminismo Negro e, depois, tomando consciência disso já ser uma forma ancestral negra de expressão, como os relatos pessoais e autobiografias (GILROY, 2001), transformariam a minha forma de escrever. O tema central da minha tese (QUEIROZ, 2020) sempre foi a música negra, reconectando-me a uma parte importante e sempre presente na minha vida, apesar de o *corpus* ter vindo a mudar, tal qual a forma de abordagem.

Nesta trajetória, encontrei a teoria construída sob a insígnia da negritude, as epistemologias negras, e tentei me debruçar sobre essxs autorxs negrxs e o que elxs teriam a me dizer, a nos dizer. Deveria agora olhar-me diferentemente e devolver esse olhar ao mundo, construir um olhar negro e opositor (HOOKS, 2019), aos meandros da academia, da política, da vida pessoal.

Integrando essa encruzilhada de descobertas, criei e lecionei a disciplina Epistemologias Negras, no segundo semestre de 2018, como parte do meu estágio de docência na graduação de Comunicação da UFPE. Naquele momento, percebi que o que eu estava fazendo era reunir um corpo de autorxs e pensamentos, negrxs, que tinham um objetivo político antirracista e anti-hegemônico. Algo que começou a ser mais latente desde que me tornei negro, porém, ainda não tinha a intenção declarada de qualificar e pensar como seriam características de uma dada episteme negra, tampouco tinha contato com autores que já vinham fazendo esse trabalho.

O que me interessava mais nesse momento era ler esses sujeitos em seu sentido de um saber negro. Os saberes que se apresentam de várias formas, podendo ser distintos em tempo e espaço, com diferenças (dentro de uma unidade), aqueles que carregam um *ethos* antirracista. É importante destacar que a própria definição de afrodiáspora de Brent Edwards (2017) é construída em torno da “diferença dentro da unidade”. Em como música, letras, discursos políticos, performances etc. puderam se entrelaçar e informar o povo negro, num sentido de formação política, consciência racial, histórias e experiências compartilhadas/semelhantes, resistência e luta, solidariedade, num processo de trocas constantes, mutáveis e infinitas. Como o Movimento dos Direitos Civis dos afro-americanos alimentou as descolonizações africanas, ou a vitória dos etíopes ante as tropas italianas que influenciou o movimento rastafári na Jamaica, ou a luta contra o apartheid sul-africano influenciou o renascimento dos Movimentos Negros no Brasil; e toda essa movimentação sendo narrada, inspirada ou inspirando uma trilha sonora negra composta por uma miríade de gêneros inventados e executados por africanos e afrodescendentes.

Mas, para além de um incômodo e dificuldades que o projeto de pesquisa inicial me colocou, houve algo do qual me dei conta de forma consciente e nomeada apenas depois. Numa conversa com meu orientador, ele falou “Você se apaixonou pela teoria”, e essas palavras explicaram o que eu não estava conseguindo ver de forma clara. Eu estava lendo e buscando incessantemente respostas para o processo identitário que estava vivenciando, visões de mundo diferentes para explicar a negritude e o racismo, aquelas capazes de retirar minha máscara branca e ajudar a me construir enquanto um pesquisador negro. Foi isso que me levou a outros lugares e me fez repensar a tese, porque agora

não seriam só os sujeitos escolhidos para análise que comporiam o *corpus*, mas também a teoria enquanto sujeito. Algo que se conectou à própria definição de intelectual negro brasileiro, de Nilma Lino Gomes:

Sendo assim, o intelectual negro aqui discutido refere-se àquele profissional que constrói sua trajetória de produção, reflexão e intervenção na interatividade entre o ethos político da discussão da temática racial e o ethos acadêmico-científico adquirido no mundo da ciência moderna. No entanto, há um diferencial na definição que apresento. O intelectual negro é também aquele que indaga a ciência por dentro e problematiza conceitos, categorias, teorias e metodologias clássicas que, na sua produção, esvaziam a riqueza e a problemática racial ou transformam raça em mera categoria analítica retirando-lhe o seu caráter de construção social, cultural e política. E ainda, é aquele que coloca em diálogo com a ciência moderna os conhecimentos produzidos na vivência étnico-racial da comunidade negra (GOMES, 2009, p. 426).

Então, a partir, também, do contato com a militância negra, dentro e fora da Academia, o que é um fator extremamente relevante, novos modos de pesquisar se fazem necessários. Destaco essa importância porque não é de hoje que vemos movimentos sociais populares influenciando diretamente o pensamento nas universidades, inclusive ensejando a criação de cursos e disciplinas (QUEIROZ, 2020, pp. 61-62). Isso passa também pelo próprio questionamento e tentativa de reinvenção de temas, paradigmas, métodos e da concepção do que é considerado epistemologia ou não (KILOMBA, 2010, p. 29). A partir de vivências de corpos não-brancos no mundo, do pessoal e subjetivo, podem-se desconstruir as supostas neutralidade, objetividade, imparcialidade e demais atributos aferidos ao sistema de saber eurocentrado, e que, na verdade, servem para esconder posições de poder (KILOMBA, 2010, pp. 28-30).

Neste pensamento que visa estremecer o que é considerado unicamente como ciência, que Fanon (2008, p. 29), desde 1952, nos disse que deixaria o método para os botânicos e matemáticos, pois outras realidades não podem ser comportadas ou mesmo são sujeitas de interesse para o método branco eurocêntrico. Maldonado-Torres (2018, p. 42) aponta que uma das características da colonialidade é agir sobre a visão de mundo através de três elementos básicos, os quais: “o saber (sujeito, objeto, método), o ser (tempo, espaço, subjetividade) e o poder (estrutura, cultura, sujeito)”. Desse modo, a ocupação por meio de poderio militar e o genocídio ou escravidão dos subalternizados não bastam para garantir a continuidade do empreendimento colonial. O autor também coloca que processos identitários e subjetivos vão formar-se dentro dessa articulação de elementos e vai destacar que o comum entre todas essas dimensões é a subjetividade.

Ou seja, o próprio método é objeto de poder e dominação. Ele também vai colocar, em texto anterior, que “disciplina” e “método”, rígidos, criados nesse contexto, têm relação direta com a classificação do Outro, do não-europeu, desde a invasão, como povos sem disciplina, sem capacidade racional e dotados de uma emoção incapaz de ser controlada, da paixão à raiva. Como resposta, Maldonado-Torres (2016, p. 83) propõe a transdisciplinaridade no Decolonial, por apresentar uma “primazia epistemológica, ética e política”, pela

amplitude que ela poderia atingir, em termos de uma riqueza interdisciplinar, mas também considerando outras áreas “não acadêmicas” como a militância política e as artes libertárias. O decolonial seria uma consciência, uma atitude e um compromisso contra a desumanização que a episteme europeia causou no mundo, por isso ética.

Essas disciplinas e métodos são coautores do racismo, em certo tempo e espaço, ajudando não só a criá-lo, como a justificá-lo e defendê-lo, como o exemplo clássico do racismo científico do século XIX, mas entendendo que a forma como o conhecemos hoje começou a ser gestada desde a “descoberta”. Por isso e pela forma como esse conhecimento foi estruturado, é necessário entender que ele apresenta muitos limites, impostos pelas suas próprias ideias de “disciplina forte” e “método científico”, assim como não permite admitir esse fator de colonialidade nele embutido, por operar no binarismo secular/religião ou mente/corpo e por criar a linha de cor de que Du Bois já falava, e o “problema do negro” sobre o qual Fanon (2008) se debruçou:

Essa aversão sistemática do pensamento europeu à pergunta sobre o significado do negro não parece inofensiva a Fanon, como se fora um pequeno descuido de um liberal decente ou de um sujeito chamado crítico, senão o contrário: isto pode ser tomado como o calcanhar de Aquiles do pensamento moderno. Aquilo que as ciências europeias resistem a tematizar com tanta ousadia e consistência, porém também com tanta naturalidade, incluindo discursos conservadores, liberais e de esquerda, apelos à lealdade nacional, à liberdade, e à crítica radical pode ser justamente aquilo que revela seus limites insuperáveis e as ansiedades constitutivas. (MALDONADO-TORRES, 2016, p. 91).

Para isso, Maldonado-Torres (2016, p. 93) vai defender uma “atitude decolonial que suspende os métodos e propõe um manejo de um método sem métodos” em favor de uma transdisciplinaridade que abarque sentidos e lógicas mais amplas que podem vir a se transmutar constantemente. Pois, a ciência, os métodos e as disciplinas, e seu lugar maior de aplicação, divulgação e legitimação, a universidade, se constituem como um local também de violência, como coloca Grada Kilomba (2010, p. 28): “[...] a academia não é nem um espaço neutro, nem simplesmente um espaço de conhecimento e sabedoria, de ciência e erudição, mas também um espaço de v-i-o-l-ê-n-c-i-a.”, pois “Aqui fomos descritos, classificados, desumanizados, primitivizados, brutalizados, mortos” (KILOMBA, 2010, p. 27).

O “método sem métodos” na verdade expõe, na tese, o método de uma escrita dispersiva como o próprio conceito de diáspora, em que se olha para tal fenômeno como infinitas possibilidades da encruzilhada, aqui fazendo conexões com a Pedagogia das Encruzilhadas (2017), de Luiz Rufino. A encruzilhada diaspórica, como forma de proceder, dispersa e amplia fenômenos, propõe novos e diferentes começos, conexões não tão aparentemente prováveis. Seria o reconhecimento de uma tradição dialética, uma tradição não tradicional, com novos possíveis futuros: o sankofa sugerindo a não-linearidade temporal que é Exu, o orixá das encruzilhadas e da comunicação duma cosmogonia ancestral, interligado a afrofuturismos que querem perturbar a linha temporal padrão construída pela história “oficial” dos ditos “vencedores”. A tese propõe, então,

uma metáfora da diáspora enquanto tese, a dispersão procura informar “unidade na diferença”.

Seguindo a proposição de Gilroy (2001) em seu *Atlântico negro*, que tenta cartografar cultura, comunicação e geopolíticas de estruturas complexas, diferentes, mas conectadas, se objetivou não o esgotamento dos fenômenos e suas apreensões rigorosas e enrijecedoras, como pede a ciência hegemônica, mas proposições que apontem para mais questionamentos. Estes caminhos, ou melhor, encruzilhadas, desejam sugerir um movimento de abertura que proponha ciclos incessantes de reinvenções e experimentações e criatividade. Isso é afrodiaspórico no seu *lato sensu*: flexibilidade, fluidez, descentralização e diferença.

A relevância que pensadorxs negrxs, acadêmicxs ou não, e suas formas de combate ao genocídio (NASCIMENTO, 2016), em todos os seus tentáculos, como a Revolução do Haiti, já sendo decoloniais antes mesmo da consolidação dessa teoria/atitude, já foi assumida em obra recente (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2018). Então, formas de combate à modernidade/colonialidade, propondo a descolonização do pensamento, a transdisciplinaridade, a subjetividade e denunciando o epistemicídio (CARNEIRO, 2005), já estão presentes desde os primórdios de Epistemologias Negras.

Agora, a partir de epistemologias negras que direcionam o foco e o olhar, propus analisar obras de artistas negrxs enquanto: 1) obras que performatizam a condição de ser negro no mundo contemporâneo, seja em como se constituem enquanto negras, demarcando um espaço e inaugurando uma narrativa autoconsciente, seja performando um devir negro (MBEMBE, 2014) como forma de retratar a condição subalterna e denunciar os racismos que nos sujeitam; 2) como essas representações se interconectam em uma teia de representações transnacionais enquanto diáspora, captando afiliações e rupturas; e 3) como as epistemologias negras podem ser usadas para sua interpretação e quando não, também trazendo seus limites para a análise, e como podem ser combinadas com a condição de subjetividade do olhar opositor do pesquisador negro, de modo a se instaurarem enquanto instâncias analíticas.

Dessa forma, me utilizei de diversos materiais para pensar mídias negras, permitindo-me passear por videocliques, filmes ou discos, assim como usar epistemologias negras para ler esses sujeitos, dentro de sua característica transdisciplinar. Interessou-me, então, criar um trabalho nos moldes de uma escrita negra calcada na ideia de encruzilhadas de conhecimento da afrodiáspora, com suas trocas, refertilizações e reapropriações múltiplas e contínuas, mutantes.

Para a quase totalidade da tese, foram usados autorxs negrxs, sendo isso uma opção e posição política, que surge como necessidade para interpretar os sujeitos. Então é importante pensar epistemologias negras e como estas estariam articulando a forma de construir a tese. Afinal, epistemologia também é enquadre e implica, necessariamente, em uma tomada de posição, uma tomada de ponto de vista. Assumir-me enquanto um pesquisador negro significa que preciso ter uma visão diferente sobre os fenômenos da comunicação. Ser um negro que escreve resultaria numa experiência estéril se essa qualidade não se vinculasse a desenvolver um olhar opositor.

Olhar opositor é como bell hooks (2019) conceitua o ato de desenvolver uma visão crítica sobre as imagens veiculadas pela mídia – seja através do

cinema, da propaganda, da música, enfim, de todo mercado cultural – que são parte de estruturas de poder que geram todo o imaginário social produzido pelos dominantes. Desenvolvendo esse olhar como forma de resistência, que funciona como parte de uma subjetividade negra radical, afirma-se uma agência e politizam-se as relações do olhar na sua qualidade opositora.

Tal conceito visa a ser um dos meios de combater estereótipos degradantes da negritude, aquilo que outra feminista negra, Patricia Hill Collins, chama de imagens de controle. Estas foram criadas, mantidas e usadas pelo hegemônico para justificar e naturalizar toda sorte de opressões àqueles tornados Outros, bem como para alimentar injustiças, servindo como controle social e impedindo a agência e autonomia de negros e negras. Dessa maneira, os conceitos de representação e de estereótipo precisaram ser complexificados para dar conta de sua força e do estrago que causam nos subalternizados.

Em seu livro *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*, livro de 1990, lançado no Brasil apenas em 2019, Collins dedica um capítulo para falar de imagens de controle relacionadas às afro-americanas e pormenoriza várias delas. Muitas foram articuladas desde o período da escravidão e permanecem até o dia de hoje, ao mesmo tempo em que se transmutam para caber na contemporaneidade, além de outras que vão surgir mais recentemente para garantir o *status quo* daqueles que detêm o poder. A autora demonstra como essas imagens veiculadas a partir da interseccionalidade de opressões – de raça, gênero, sexualidade, idade, nação, entre outras – vão agir conjuntamente e são organizadas a partir da matriz de dominação.

Todas essas imagens de controle vão ser reforçadas e massificadas pela mídia hegemônica, que opera com ideologias racistas próprias daqueles que as detêm. hooks (2019) centra suas análises principalmente no cinema, porque identifica o cânone hollywoodiano como importante e poderoso meio divulgador dessas imagens. Porém, esses mais que estereótipos são gerados no âmbito da publicidade, do vídeo, dos videocliques, nas músicas e praticamente articulados por todos os *media*.

Partindo de uma temática de uma cultura expressiva negra e, mais especificamente, da música e dos produtos audiovisuais também daí resultantes, voltei minha atenção para uma tese dentro do âmbito da Comunicação. Tendo pontuado a centralidade de uma epistemologia negra e de um olhar opositor que direciona a análise do *corpus*, o mesmo já inserido num campo consolidado dentro da interface mídia e música, ainda é importante responder a como eu estaria interligando os autores com o campo.

De forma geral, o assunto raça e suas variáveis é ignorado pelo *mainstream* das pesquisas acadêmicas na área de Comunicação, como coloca a nota editorial do dossiê do periódico *Animus*, intitulado “Comunicação, identidades raciais e racismo”, de Liv Sovik e Thiago Ansel:

A atenção às identidades raciais e ao racismo tradicionalmente não fazem parte do leque de perspectivas analíticas sobre a comunicação no Brasil. Os motivos podem ser históricos. A partir do momento fundador, marcado pelo boom da indústria cultural brasileira e a globalização - ou americanização, como se dizia nos anos 60 e 70 - da produção cultural, os estudos da Comunicação têm sido mais “universalistas” do que particularistas ou nacionalistas. Nesse sentido, a área é diferente da

Antropologia e das Letras, onde se pensa mais sobre a identidade nacional. Há exceções: afinal um dos principais teóricos brasileiros da Comunicação hoje, Muniz Sodré, fez impacto sobre a comunidade intelectual mais ampla com seus livros sobre as formas de pensar da cultura negra, mas o tema ainda não chegou ao mainstream. (2015, p. 1).

Como a exceção não confirma a regra, Muniz Sodré ainda é um dos poucos a tentar enegrecer os estudos da Comunicação no Brasil, tema que também ganhou mais destaque através da própria Sovik. É importante frisar que discordo dos autores na tentativa de explicação para esse abismo que estamos reportando, pois acredito serem o racismo e a falta de negros e negras nos cursos de Comunicação, geralmente elitizados, a principal causa para os temas e reflexões sobre a cultura negra e o racismo estarem às margens, e não qualquer outra explicação de ordem histórica ou de como se constituíram os estudos de Comunicação no país. Ainda de acordo com o texto, essa quantidade pequena foi confirmada através de uma pesquisa sobre o número de teses e dissertações que abarcaram a temática num período de vinte e quatro anos:

Thiago Ansel e Erly Guedes [...] fizeram um levantamento de teses e dissertações defendidas entre 1990 e 2014 nos programas de pós-graduação em Comunicação filiados a Compós, que focalizaram identidades e relações raciais. Esse levantamento mostrou que dos 35 programas que disponibilizaram seus trabalhos online, cinco apresentaram um percentual de teses e dissertações sobre a questão racial superior a 10% (considerando a totalidade da produção discente de cada programa). Três desses programas se encontram na região sudeste (UFRJ, UFF e UFJF), um no centro-oeste (UFG) e um no norte (UFPA). (SOVIK; ANSEL, 2015, p. 2)

Além disso, os maiores congressos da área, como Intercom e Compós, não possuem nenhum Grupo de Trabalho (GT) sobre raça e racismo, o que me leva a crer que estou numa área de pesquisa branca e que ignora minha existência. Contudo, essa situação tende a ficar insustentável graças às cotas para pretos e pardos, que tem garantido ao nosso povo acesso à universidade e aos poucos vêm sendo instituídas também nos programas de pós-graduação. Algo já começou a ser feito, a ser provocado, seguindo passos de Muniz Sodré, Joel Zito Araújo, Rosane Borges e muitxs outrxs comunicadorxs negrxs que vêm deslocando a hegemonia e disputando outras narrativas.

Mas ainda caminhamos a passos lentos. As dificuldades que exponho nos colocam, negrxs que escrevem/pesquisam sobre raça e racismo, em uma posição de marginalidade dentro do centro. Esse centro, os espaços acadêmicos, não facilitam o trabalho dx pesquisador(a) negrx, pois, desde que lá chegamos, não conseguimos ver nada que nos represente, o que foi o meu caso e o de inúmerxs colegas. Para ficar em poucos exemplos, ainda somos minoria nos cursos de pós-graduação, minoria nos corpos docentes, além de nos depararmos com a escassez de materiais e pesquisas no cruzo entre Comunicação, Relações Étnico-Raciais e Africanidades. Dessa forma, tentei construir uma tese que advoga uma importância incomensurável para construção do conhecimento através de subjetividades subalternizadas, estas que podem vir a provocar uma mudança nas atuais epistemes e nos processos racistas do conhecimento.

A importância da Comunicação nesse processo e como ferramenta possível para o combate dos racismos deve ser cada vez mais trazida para os debates, já que vivemos “num mundo em que a midiaticização recobre todas as esferas de nossa existência” (BORGES, 2020, p. 17). Dialogando com Sodr e e outros autores, Rosane Borges (2020) tenta nos lembrar de que “a comunica o   uma prática do comum cujo objetivo   a cria o e manuten o de vínculos”:

Na esteira de Sodr e, a reivindica o não   pelo abandono da troca transferencial, mas pela admissão de que essa troca deve ser feita a partir da no o radical de vínculo, pois   a partir dela que se realiza a media o, que se realiza a comunica o de um polo a outro desse processo. Para se vincular, considera o autor,   preciso que cada um perca a si mesmo, pois ser   ser com; o vínculo não tem substância física ou institucional,   pura abertura na linguagem. A vincula o, completa Sodr e,   condi o originária do ser (2020, p. 26).

Postula ainda que perspectivas plurais são necessárias para a produ o de vínculos. Dessa forma, pergunta: “se as rela es raciais d o visibilidade a subjetividades emergentes, como fazer dessas subjetividades um t pico incontornável para a reconfigura o do campo da comunica o?” (BORGES, 2020, p. 18). Ela vai partir “do entendimento que raça e racismo são categorias que renovam as práticas midiáticas e questionam a comunica o em suas múltiplas faces” (BORGES, 2020, p. 18).

Isso porque, para além de as m dias comumente reproduzirem e reforçarem o racismo estrutural do nosso país, tem-se observado a escalada do discurso de ódio ao Outro, em especial o racismo antinegro, em diversas formas de comunica o, em especial nas redes sociais. Tal situa o se dá principalmente a partir da ascensão do bolsonarismo, como parte local de um movimento global de conservadorismo e extrema-direita, amparado pela versão mais violenta do capital. Isso sempre existiu, mas a partir do aspecto viral das m dias sociais, em um mundo cada vez mais conectado e com a facilidade tecnológica para manipula o de imagens e informa o, parece que estamos diante de outras dimensões observáveis do discurso de ódio.

A libera o, pela palavra e imagem, das formas de destitui o adentrou o mundo da política, destituindo-a, nos instalando em ambiências de nega o e morte do Outro. As práticas discriminatórias, com os racismos   frente, passaram a ser um dos escudos dos indivíduos para exercício da comunica o entre supostamente iguais, alimentando as bolhas que são alérgicas *ao vínculo,   produ o e distribu o do comum*, finalidade última da comunica o. (BORGES, 2020, p. 29, itálicos da autora).

Para além de suas materialidades, convergências, tecnologias e transmissão de informa o, “  preciso [...] reiterar que a comunica o requer disposi o para o acolhimento.” (BORGES, 2020, p. 28). Essa disposi o, em algum nível, pode ser uma das ferramentas rumo a uma restaura o de civilidade, de um projeto coletivo de humanidade, pois   justamente quando há a reflexão entre o Eu e o Outro, se pensando mutuamente, que se poderia abrir espaço para emancipa o humana.

Falar de racismos e outras formas de discriminação no âmbito da comunicação supõe, portanto, redefinir o campo de investigação da área de tal maneira que todas as prioridades dessa esfera de pesquisa sejam reescaladas a partir da não realização do vínculo questão/problema que vem fraturando o mundo contemporâneo e solicitando a emergência de uma nova política das mídias – ou de uma política das novas mídias (BORGES, 2020, p. 34).

Dessa forma, quando eu me proponho a analisar mídias de artistas negrxs que querem provocar o deslocamento da comunicação em suas formas de representação e mensagem, a partir de um olhar opositor, reconheço a urgência do processo de emergência de novas políticas para o campo. No entanto, como já levantado, essa busca e aplicação de epistemologias negras deve transgredir o mundo logocêntrico, que Stuart Hall (2003, p. 342) já tinha colocado em relação aos saberes afrodiaspóricos estarem baseados na música, no corpo, no estilo. Então, queremos mais. Depois de falarmos por nós, a passagem do negro-tema para o negro-vida, como nos ensinou Guerreiro Ramos (1955), devemos, além de legitimar nossas diferentes formas de saberes, usá-las como alternativa à visão da colonialidade do que se impôs como única forma de ciência.

Há o tema do negro e há a vida do negro. Como tema, o negro tem sido, entre nós, objeto de escarpelação perpetrada por literatos e pelos chamados “antropólogos” e “sociólogos”. Como vida ou realidade efetiva, o negro vem assumindo o seu destino, vem se fazendo a si próprio, segundo lhe têm permitido as condições particulares da sociedade brasileira. Mas uma coisa é o negro-tema; outra, o negro-vida. O negro-tema é uma coisa examinada, olhada, vista, ora como ser mumificado, ora como ser curioso, ou de qualquer modo como um risco, um traço da realidade nacional que chama a atenção. O negro-vida é, entretanto, algo que não se deixa imobilizar; é despistador, profético, multiforme, do qual, na verdade, não se pode dar versão definitiva, pois é hoje o que não era ontem e será amanhã o que não é hoje (RAMOS, 1955, p. 215).

Na mesma ordem, há a reivindicação de Lélia Gonzalez (1984), dizendo que “agora o lixo vai falar”, com toda a potência de sua escrita irônica e iconoclasta; ou mesmo como também Hountondji (2009) e Gilroy (2001) clamaram pela voz e escrita negras, ao invés do enquadramento de nossas vidas enquanto temas de uma supremacia branca acadêmica. Ainda temos um longo caminho a percorrer, mas já estamos avançando, acredito. Para ficar em apenas dois exemplos recentes, o *Pensar Nagô* (2017) de Muniz Sodré, assim como *Exu e a pedagogia das encruzilhadas* (2017) de Luiz Rufino, vão abrindo os múltiplos caminhos das encruzilhadas e trazendo, no primeiro, a cosmogonia iorubá, que tanto nos informa, e que em nada fica devendo às filosofias europeias; enquanto no segundo, *Exu, as encruzilhadas*, em seus cruzos com filosofias Angola-Kongo e afro-catolicismos brasileiros, inaugura um terreno fértil de possibilidades para a valorização dos saberes africanos e amefricanos (GONZALEZ, 1988) e o vislumbre do deslocamento de poder e sentidos das universidades.

Exu, pombas-giras, caboclos, encantados, pretxs velhxs, enfim, a macumba enquanto episteme (RUFINO, 2017) nos provoca a construir novos mundos. A partir disso, gostaria de saber o poder do círculo, da roda, para nossa

ancestralidade preta. Afinal, não é por acaso que temos a roda de samba, a roda de capoeira, o coco de roda, as danças circulares, como a ciranda de Lia de Itamaracá e os xirês do candomblé, o ponto riscado da umbanda, que corresponde aos vevés do vodou no Haiti e às *firmas* do Palo Monte cubano, como herdeiros de um pensamento Kongo. Em sua multiplicidade de significados, a circularidade vai denotar comunhão e coletividade, implicando um processo não verticalizado de hierarquia, como Paulo Freire notou em seu *Círculo de Cultura*; um encontro com a ancestralidade e contato com outros planos de existência, num nível espiritual, e que diz diretamente sobre o movimento do cosmos; conectando-se diretamente a uma noção de tempo espiralar e não linear, como acreditavam as cosmogonias nagô (SANTOS, 2008) e Angola-Kongo (MARTINS, 2021; SANTANA, 2020).

Dito isso, devemos conclamar outras formas de epistemologias. A exemplo do que Rufino e Simas propuseram ao enunciar a Gramática dos Tambores,

Se a chibata é grito de morte, o tambor é discurso de vida. Eles, os tambores rituais, possuem gramáticas próprias: contam histórias, conversam com as mulheres, homens e crianças, modelam condutas e ampliam os horizontes do mundo. Foram eles que muitas vezes expressaram o que a palavra não podia dizer e contaram as histórias que os livros não poderiam contar e as línguas não poderiam exprimir. (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 58)

Também me interessa pensar com os tambores e para além dos mesmos, com a sugestão do próprio ritmo como episteme. A música africana, apesar de também possuir harmonia e melodia, diferentemente do que afirmam concepções racistas sobre a mesma e que se transplantam para as realidades afrodiáspóricas, desenvolveu o ritmo como seu protagonista, tornando-o seu principal organizador (AGAWU, 1992). Não é por acaso que Spirito Santo (2016, p. 58) lança a hipótese de que “O ritmo, talvez seja, entre os africanos, o próprio sentido do conceito de civilização.”. Algo conectado ao que Muniz Sodré nos diz sobre o mesmo:

Ritmo é a organização do tempo do som, aliás, uma *forma temporal* sintética, que resulta da arte de combinar as durações (o tempo capturado) segundo convenções determinadas. Enquanto maneira de pensar a duração, o ritmo musical implica uma forma de inteligibilidade do mundo, capaz de levar o indivíduo a sentir, constituindo o tempo, como se constitui a consciência. (SODRÉ, 1998, p. 19, itálicos do autor).

Kofi Agawu, em seu estudo sobre o ritmo africano, a partir de uma perspectiva do povo Ewe do Norte (Gana), vai centralizar a importância do mesmo para além da música e nos entrega que

Os ritmos da sociedade Ewe do Norte são aqueles ritmos produzidos e consumidos pelos membros dessa sociedade no curso normal de suas vidas. Esse conjunto potencialmente infinito de ritmos inclui tudo, desde a periodicidade cósmica da mudança sazonal até os ritmos localizados da música de percussão. (AGAWU, 1995, p. 8).

O autor vai construir uma etnografia ficcional, e uma “paisagem sonora hipotética”, de uma comunidade daquela etnia para sublinhar “as numerosas e diversas maneiras pelas quais, tanto física quanto psicologicamente, pode-se dizer que os Ewe do Norte se expressam ritmicamente.” (AGAWU, 1995, p. 23). Então, temos uma sociedade em que os ritos são extremamente importantes, uma comunidade ritualizada pela repetição, que é amparada pelo ritmo que, por sua vez, dá sentido à vida.

Assim, estamos falando de possibilidades para mudarmos a própria ideia de ciência a que fomos submetidos, praticamente inventando a roda, para algo que é totalmente normal num sentido africano, que nos informou/informa, e que foi apagado, inferiorizado e invisibilizado. É uma proposição que se apoia no Atlântico Negro de Paul Gilroy (2001), como outras possibilidades de conhecimento, que possa olhar e internalizar as sabedorias das afrodiásporas em conexão entre si e com o continente africano, algo também reivindicado anos antes por Lélia Gonzalez (1988b) e sua categoria político-cultural da Amefricanidade:

As implicações políticas e culturais da categoria amefricanidade (“Amefricanity”) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA e como um todo (Sul, Central, Norte e Insular). Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de Amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos yourubá, banto e ewe-fon. (GONZALEZ, 1988, pp. 76-77)

Como a mesma autora desenvolve, elegendo os quilombos como contribuições diretas da América para o mundo pan-africano, podemos entrecruzar com o pensamento de Beatriz Nascimento (1985), que pensa os mesmos para além de um acontecimento espaço-temporal, percebendo o quilombo enquanto ideologia e modo/sentido de viver; e com Abdias do Nascimento (2019), partindo do mesmo marco, para pensar um novo projeto de país pela concepção do Quilombismo.

Estamos diante de todo um arcabouço de ideias, saberes, cosmologias e percepções diversas, geradas dentro de um saber negro africano e afrodiaspórico, que pode fornecer pistas para a desconstrução do epistemicídio, racismo e demais produtos da colonialidade, supremacia branca e eurocentrismo. Essa amplitude de possibilidades pode e deve ser aplicada ao campo da Comunicação, reforçando sua vocação para o vínculo e parte necessária para a fundação de um humanismo real, tal qual o reivindicado por Frantz Fanon (2008).

Referências

- AGAWU, Kofi. Representing African Music. *Critical Inquiry*, Volume 18, Número 2, Winter, 1992.
- _____. *African Rhythm: a Northern Ewe perspective*. New York: Cambridge University Press, 1995.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSFUGUEL, Ramón, MALDONADO-TORRES, Nelson (orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.
- BORGES, Rosane. Mídias, racismos e outras formas de destituição: elementos para o reposicionamento do campo da comunicação. In: CORRÊA, Laura Guimarães (org.). *Vozes Negras em Comunicação: Mídia, racismos, resistências*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A Construção do Outro como Não-ser como fundamento do Ser*. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- EDWARDS, Brent Hayes. Os usos da diáspora. *Translatio*, Porto Alegre, n. 13, pp. 40-71, Junho de 2017.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed.34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- GOMES, Nilma Lino. Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (orgs) *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.), 1988, p. 69-82.
- _____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, pp. 223-244.
- GUERREIRO RAMOS, Alberto. Patologia social do branco brasileiro. *Jornal do Comércio*, jan., 1955.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HOOKS, Bell. Olhares negros: raça e representação. São Paulo: Elefante, 2019.

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimentos de africanos: duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (orgs) *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

JAJI, Tsitsi Ella. *Africa in Stereo: Modernism, Music, and Pan-African Solidarity*. New York: Oxford University Press, 2014.

KILOMBA, Grada. *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*. Münster: Unrast Verlag, 2. Edição, 2010.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. *Soc. estado.*, Brasília, v. 31, n. 1, p. 75-97, Apr. 2016.

_____. Analítica da Colonialidade e da Decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Orgs). *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. São Paulo: Autêntica, 2018.

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

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

NASCIMENTO, Abdias do. *O Quilombismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

_____. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *Afrodiaspora - Revista do mundo negro*. Ano 3, Números 6 e 7, abril-dezembro de 1985.

QUEIROZ, Rafael Pinto Ferreira de. *Fogo nos racistas! Epistemologias negras para ler, ver e ouvir a música afrodiaspórica*. 2020. 276 f. Tese (doutorado em Comunicação) - Programa de Pós-graduação em Comunicação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

RUFINO, Luiz. *Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas*. 231 f. (Tese), Doutorado em Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro- Faculdade de Educação. Rio de Janeiro, 2017.

SANTANA, Tiganá. Abrir-se à hora: reflexões sobre as poéticas de um tempo-sol (Ntangu). *Revista Espaço Acadêmico*, v.20, n.225, nov./dez. 2020.

SANTO, Spirito. *Do samba ao funk do Jorjão*. Rio de Janeiro: Sesc, 2016.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 2012.

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

SODRÉ, Muniz A. C. *Pensar nagô*. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

_____. *Samba, o dono do corpo*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: As vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

SOVIK, Liv; ANSEL, Thiago. Nota editorial. *Revista Animus*, UFSM, Santa Maria, v. 14, n. 27, 2015, p. 1-2.

WEST, Cornel. The dilemma of the black intellectual. *The Cornel West: reader*. Basic Civitas Books, 1999, p. 302-315. Tradução e notas de Brulino Pereira de Santana, Guacira Cavalcante e Marcos Aurélio Souza.

Recebido em: 06/05/2022

Aceito em: 18/07/2022