



Fala Feito Homem, Rapaz! - masculinidades afrodiaspóricas no Brasil

Speak Like a Man, Boy! - Afrodiasporic masculinities in Brazil

Diego Mateus dos Santos

<http://orcid.org/0000-0002-3080-3432>

Cientista Social pela UESPI (Universidade Estadual do Piauí), mestrando em Sociedade e Cultura pelo PPGSC (Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura) – Relações étnico-raciais pela mesma instituição, e professor de Sociologia no IEMA (Instituto Estadual de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão).

<http://lattes.cnpq.br/1105788525645463>

diegomateussantos1@gmail.com.

José da Cruz Bispo de Miranda

<https://orcid.org/0000-0002-9136-1316>

Professor do Curso de Ciências Sociais e do Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Universidade Estadual do Piauí-UESPI Doutor em Ciências Sociais (Antropologia), pela PUCSP Coordenador do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Educação e Ciências Sociais – NUPECSO/UESPI.

<http://lattes.cnpq.br/7266128518981253>

josebispo@cchl.uespi.br.

TexTos e DebaTes, Boa Vista, vol.29, n.02, e8023, Jul./Dez. 2023.

DOI: <https://doi.org/10.18227/2317-1448ted.v29i02.8023>

<https://revista.ufrr.br/textosedebates/>

ISSN: 2317-1448



Este obra está licenciado com uma Licença [Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Resumo

O artigo presente é um empreendimento que tem por intenção identificar, por referências empírica e bibliográfica, as possibilidades de diversificação nas leituras e práticas das masculinidades negras no Brasil contemporâneo diante de imposições sexistas e racistas de performances de gênero na ordem social lida, a partir do método interseccional, cruzando marcadores de classe, raça e gênero para uma concepção ampla sobre o que significa ser homem negro no tempo-espaço em questão. A partir de conceitos como afrodiáspora e atlântico negro em Gilroy (2001), ponto de vista privilegiado, referenciados em Conrado e Ribeiro (2017), autoetnografia, com bases em Fortin (2017) e Miranda (2022), avenidas identitárias e encruzilhada analítica, partindo de Akotirene (2019), se estabelece um diálogo entre teoria e experiência a fim de uma maior elucidação da problemática em foco.

Palavras-chave

Masculinidades negras. Raça. Gênero. Classe.

Speak Like a Man, Boy!: Afrodiasporic masculinities in Brazil

Abstract

The present article is an undertaking that aims to identify, through empirical and bibliographical references, the possibilities of diversification in the readings and practices of black masculinities in contemporary Brazil in the face of sexist and racist impositions of gender performances in the social order read, from the intersectional method, crossing class, race and gender markers for a broad conception of what it means to be a black man in the time-space in question. Based on concepts such as afrodiaspora and black Atlantic in Gilroy (2001), a privileged point of view, referenced in Conrado and Ribeiro (2017), autoethnography, based on Fortin (2017) and Miranda (2022), identity avenues and analytical crossroads, Based on Akotirene (2019), a dialogue is established between theory and experience in order to further elucidate the problem on the ground.

Keywords

Black masculinities. Race. Gender. Class.



Introdução

Diante da realidade brasileira, resultado de séculos de colonização europeia, onde a socialização e sociabilidade¹ dos sujeitos são atravessadas por marcadores de raça, classe e gênero, assim como por outras muitas intersecções² - que neste escrito não nos são tão caras como as citadas -, o presente trabalho intenciona discussão em torno das construções de masculinidades pelas quais transitam homens negros, suas especificidades e quais implicações teriam nas interrelações mais amplas entre os múltiplos agentes sociais na afrodiáspora Brasil. Afrodiáspora a partir da conceituação dada pelo sociólogo Paul Gilroy (2001), que preconiza que os axiomas autóctones e endógenos da história vivida através do Atlântico Negro, impõem tensões entre o aqui e o agora do que é vivido pelos sujeitos e cria elos entre o antes e o depois do deslocamento forçado de africanos escravizados, sendo possível, a partir de tal prerrogativa, construir vínculos entre a semente dentro do saco e a semente que se espalhou no chão, no fruto ou no corpo dos negros e negras da diáspora (GILROY, 2001.)

Quanto ao apresentado, é conveniente começarmos dizendo sobre experiências singulares e também pessoais de construção das masculinidades, no plural, justo para não cairmos no engodo de generalizarmos as experiências dos diversos homens negros em contexto nacional, mesmo sabendo como elas convergem na maioria de seus aspectos estruturantes. Então, destarte, podemos, o leitor e nós, estabelecer alguma interação dialógica por aqui, porque, como a maioria dos garotos e garotas em afrodiáspora no Brasil, fui bombardeado por exigências sexistas desde que “me entendo por gente”, como dizemos no estado do Piauí.

Pensamos a abordagem autoetnográfica para além da concepção de que o corpo em campo capta informações pelas afetações decorrentes da prática etnográfica somente. É problematizado também que corporeidade está em campo e quais corporeidades são dignas de credibilidade quando

¹ Segundo o sociólogo Pêrsio Santos de Oliveira, socialização está ligada à interação mais espontânea dos indivíduos, que se dá a partir da interrelação em nível simples; sociabilidade está vinculada à formação mais propositiva do sujeito, a partir dos processos instrutivo, educacional, formativo, adequando-o ao contexto em que está inserido (SANTOS, 1998)

² Segundo Carla Akotirene, na diáspora Africana Brasil, constitui-se o cisheteropatriarcado, formado pelo que ela chama de avenidas identitárias (múltiplas estruturas de opressão). O Atlântico, figurando aí o elo entre pretas e pretos de todo o globo terrestre, seria um *locus* de opressões cruzadas; opressões que agem mutuamente. A encruzilhada, outro termo trazido por Akotirene, seria as avenidas identitárias engolindo as oferendas analíticas, pois precisamos lidar com estas e compreendê-las em suas multifaces, múltiplos caminhos (AKOTIRENE, 2019)



as informações colhidas se tornam textos acadêmicos, como pontuou a pesquisadora Camila Fontenele, “temos um entendimento interseccional da prática, considerando as diferentes circunstâncias que atravessam simultaneamente as identidades” (MIRANDA, 2022, p. 71). Assim, minha identidade em campo e sob análise das ciências sociais corrobora com as hipóteses levantadas neste artigo, pois

compreendo a autoetnografia como uma análise cultural elaborada por meio da narrativa pessoal, onde é possível desenvolver uma lente crítica em uma práxis dentro ↔ fora, de modo a entender quem somos nas nossas comunidades (MIRANDA, 2022, p. 71)

Vivências com significativa recorrência, como observado empiricamente e, em parte, nos conteúdos presentes em nossa bibliografia base. Desse modo trabalharemos numa

[...] única mistura de um modo de conhecer que seja experiencial e analítico, que seja um ponto de vista privilegiado. Ela não pode ser adquirida através de livros ou mesmo pela observação distanciada e do estudo de uma realidade particular. Para mim, este ponto de vista privilegiado não emerge da “autoridade da experiência”, mas a partir da paixão da experiência, a paixão da lembrança (hooks, 1991, p. 182 *apud* CONRADO; RIBEIRO, 2017, p. 76-77)

Esta abordagem não contradiz o caráter científico-filosófico desta empreitada textual, pois vai de encontro ao que propôs Mariza Peirano (2014), ao afirmar que etnografia não é método, porque não é acabada em termos de início, meio e fim enquanto trabalho de campo, temporalmente e espacialmente, possibilitando que experiências comumente vistas como banais sirvam de ponto de partida para um apuro investigativo por parte do(a) pesquisador(a). Este artigo não conta com etnografia em seu sentido restrito na sua elaboração, porém, influenciados pelo conceito de etnografia supramencionado, algumas experiências em primeira pessoa servirão como parâmetro junto à revisão bibliográfica, dialogando novamente com Conrado e Ribeiro, ao proporem que nas diásporas africanas, nos diferentes espaços e tempos, existem experiências práticas comuns que interligam atemporalmente e para além das fronteiras geográficas pessoas negras:

Essas diferentes reflexões e narrativas podem ser vistas sob o paradigma do Atlântico Negro, concebido como uma metáfora diaspórica e um sistema de traduções de ideias e ideais políticos que podem ser reescritos em diferentes esquemas culturais sob diferentes movimentos históricos de ressignificação e de reinscrição (GILROY, 2007; 2001 *apud* CONRADO; RIBEIRO, 2017, p. 74)



O conceito de autoetnografia também consiste em interpretar a corporeidade do pesquisador, levando em conta que suas emoções, suas sensações acerca do campo em que se insere, podem ser fontes de informação, como uma fotografia de uma obra em curso, metaforicamente dizendo. Porém, para evitar certas barreiras, é necessário que as reações corporais sejam consideradas pelo que de fato são: “uma fonte de informação parcial que, combinadas a outros tipos de dados, facilitarão a construção da reflexão do pesquisador” (FORTIN, 2017, p. 81).

É produzido aqui material resultado de abordagem qualitativa, que pretende, dedutivamente, ao limite que a bibliografia a que recorreremos possibilite, e indutivamente, a partir dos exemplos empíricos mencionados, buscar abarcar suficientemente as masculinidades negras no contexto sociocultural, sócio-histórico e político-econômico brasileiro, porque “A simplicidade do negro é um mito forjado por observadores superficiais” (FANON, 2008, p. 71).

. No mais, não há ambição de esgotar a discussão com o constatado, mas abrir precedentes para reflexões mais abrangentes sobre a problemática.

1. Homem de verdade

“Fala grosso, menino! Escuta teu pai falar, parece um besouro de tão grossa que é a voz!”, “Abre as pernas! Nunca vi homem de perna juntinha assim!”, “Engole o choro, tu já é um rapaz!”, entre outras chamadas dessa natureza, foram algumas das primeiras “instruções” comportamentais que recebi e vi irmãos, irmãs, primos, primas, colegas, vizinhos, vizinhas receberem dos(as) mais velhos(as) - sim, de minha mãe, tias e irmãs também. As duas ressalvas feitas, sobre pessoas no geral serem instruídas de forma sexista, e o fato de mulheres próximas também reproduzirem educação machista, é com o propósito de demonstrar que o presente texto tem por prerrogativa lucubrar acerca do androcentrismo, como disse Pierre Bourdieu (1999), em sociedades que têm a figura masculina como cerne, enquanto estrutura, a partir do sistema patriarcal e, no contexto por nós trabalhado, acrescentemos dois de seus principais sustentadores: racismo e capitalismo.

Este artigo reivindica, para mais que uma concepção mais aberta às multifacetadas masculinidades sentidas e praticadas entre afrodiaspóricas no Brasil, o entendimento e a prática da humanização de nós enquanto indivíduos que precisam existir em tal realidade. Enquanto homem afrodiaspórico adulto, acadêmico, militante, filho de mãe e pai negros, entre outros atributos



relacionados ao tema, tendo sido atravessado pelos exemplos inicialmente mencionados e muitos outros que não caberiam em catalogação aqui, sinto-me nesse “ponto de vista privilegiado”, por minhas especificidades enquanto partícipe do grupo total negro e também por minhas idiossincrasias (CONRADO; RIBEIRO, 2017). Não ignorando que

“Falar de racismo, opressão de gênero, é visto geralmente como algo chato, “mimimi” ou outras formas de deslegitimação. A tomada de consciência sobre o que significa desestabilizar a norma hegemônica é vista como inapropriada ou agressiva, porque aí se está confrontando o poder (RIBEIRO, 2017, p. 79)

Estando imerso na realidade brasileira aqui descrita, não falseando a linguagem para escamotear histórias reais, carregadas de memórias úteis a essa discussão, em nome de recalque e neurose coletivos da constituição sexista e racista nacional (GONZALES, 1980), sinto-me em processo, enquanto ser dessa historicidade macro, catártico, numa espécie de profilaxia não só ou principalmente minha, porém construindo este texto na relação dialógica “eu-nós”, por, mesmo influenciado ideologicamente pela ordem sociocultural na qual me encontro - sexista, racista, capitalista - ter, há algum tempo, indutiva e intuitivamente, posteriormente dedutivamente a partir de minha formação intelectual e política, notado alguma convergência entre meus pares raciais e eu diante dos arquétipos hegemônicos de masculinidade.

É necessário repensar como esses sujeitos são socializados como “homens” para além do controle exercido sobre eles por aquilo que se chama de falocentrismo, olhando para vidas reais, e não estigmas. Ademais, esse tipo de registro desconsidera a existência de diferentes configurações da prática de gênero, ocultando a existência de masculinidades que não se percebem a partir da virilidade e da truculência e que assumem fragilidades e vulnerabilidades, mesmo que vivenciem privilégios e microbenefícios oriundos do sexismo (CONRADO; RIBEIRO, 2017, p. 84)

É sobre todos os microcosmos socioculturais que a constelação patriarcal, acompanhada de racismo e classismo, seguidos de outras manifestações opressivas, faz peso. O feminino, na historicidade colonial brasileira é culturalmente, socialmente, politicamente, economicamente e neuroticamente alocado como o extremo oposto ao masculino, o posicionando como inferior às manifestações dos arquétipos de homem; arquétipo esse que precisa condizer ao homem branco, adulto e pertencente à classe média (GONZALES, 1980).

Na ordem social brasileira, contaminada pelas premissas de masculinidade dos colonos portugueses, homens de outra ordem na hierarquia racista estabelecida tentarão replicar a conduta androcêntrica típica dos patriarcas brancos, operacionalizando, mesmo frente às mazelas que o



racismo à brasileira impõe, tipos de masculinidades problemáticas, que, ao invés de horizontalidade, estabelecem verticalidades nas relações com as feminilidades, principalmente as negras (AKOTIRENE, 2019).

A personalidade do homem negro estará, em tal estrutura, fragmentada. Por um lado, é sujeito histórico inferiorizado pelo processo colonial português, mas, deseja experimentar dos privilégios que o patriarca goza. Nesse processo sofrerá uma cisão em seu ego(eu), por atitudes miméticas frente ao homem branco, performando a partir de seu corpo, elementos que julga caros devido às influências racistas em suas experiências como homem histórico-socialmente negro (SOUZA, 1983), pois “[...] experiências diaspóricas são, também, experiências nas quais os sujeitos vivenciam o gênero, o patriarcado, a racialização e a dominação colonial como experiências corporais” (BRAH, 2006, p. 25 *apud* CONRADO; RIBEIRO, 2017, p. 75).

Ser sensível, ser passivo, ser colaborativo, ser afetuoso, ser cuidadoso, são atribuições que, primeiramente por forças externas aos agentes, são de exclusividade das mulheres. Ao “sujeito homem”, cabem, impositivamente, a guerra, a conquista, a força, a raiva, a territorialidade. E exigências tais são ainda mais incisivas sobre corpos masculinos negros. Vejamos:

virilidade, hipermasculinidade, truculência, hiperssexualização e o anti-intelectualismo obscurantista completam um modelo de homem negro agressivo, materialista e incapaz que é divulgado na sociedade em geral (hooks, 2004). Essa socialização divulga entre homens negros o arquétipo do ghetto gangsta-boy, definido como um requisito indispensável para se obter autenticidade racial (CONRADO; RIBEIRO, 2017, p. 85)

É desde bem cedo que a sobrecarga de lidar consigo e com o outro por vias do conflito, pelo caminho do embate, pela fuga do diálogo e o encontro com a violência factual ou simbólica, que é entendido que sentir não é para homens, mais especificamente se forem negros, diante dos intercruzamentos opressivos instaurados no mundo ocidental.

Detenhamo-nos um instante no que Scott tem a dizer sobre todo esse paradigma “ser homem”:

Eu acho que deveríamos nos interessar pela história tanto dos homens quanto das mulheres, e que não deveríamos trabalhar unicamente sobre o sexo oprimido, do mesmo jeito que um historiador das classes não pode fixar seu olhar unicamente sobre os camponeses. Nosso objetivo é entender a importância dos sexos dos grupos de gênero no passado histórico (1989, p.3)



Aproveitando o caminho que mobilizações e organizações construídas por mulheres e grupos políticos e/ou intelectuais que abordem gênero tem aberto há um significativo tempo, tem sido possível exercitarmos críticas e autocríticas, em processos menos psicologizados e mais localizando o masculino e o feminino histórico-socialmente, para compreensão de como chegamos até aqui, numa realidade de corpos masculinos negros enrijecidos, que sublimam suas angústias em violências das mais diversas, principalmente sobre corpos enxergados, por lentes da masculinidade nociva, como alvo das descargas das energias acumuladas por imposição das performances de gênero preestabelecidas, como as que cito no início desta sessão, que são inatingíveis pelo homem negro, porque em nossa construção subjetiva estamos buscando um padrão masculino equivalente ao de dominância do patriarca branco, que não nos é possível em confronto com as barreiras raciais. Tal contradição nos coloca nesse limbo supramencionado, de angústia, violência e auto violência, como apontou Neuza Santos Souza, sobre ser negro em busca de ascensão social no Brasil:

O pensamento do negro é um pensamento sitiado, acuado e acossado pela dor de pressão racista. Como consequência, a dinâmica de organização mental é subvertida. Um dos princípios régios do funcionamento psíquico, o princípio do prazer, perde a hegemonia de que goza na organização dos processos mentais. A economia psíquica passa a gravitar em torno da dor, deslocando o prazer do centro do pensamento (SOUZA, 1983, p. 8)

Harém, inabalável desempenho sexual, sucesso financeiro, posição de liderança, conduta heroica, bons automóveis, bons imóveis, são alguns dos imperativos que nos atingem há bastante tempo na dialética estabelecida entre nós e sujeitos brancos na sociedade brasileira (MOURA, 1994). O advento da modernização no mundo ocidentalizado não conseguiu fazer prevalecer a liberdade tão evocada por modernistas dos séculos XVIII e XIX, justamente porque se trata de um projeto exclusivista, localizado, monopolizado que abarca o “progresso” de uma burguesia ascendente no centro de Europa, composta maioritariamente por homens brancos adultos/de meia idade (ALMEIDA, 2019). Pelo contrário, a divisão sexista do trabalho moderno acentuou a distinção dos papéis de homem e dos papéis de mulher, assim como os papéis para brancos e negros.

O âmbito privado é o recanto da passividade feminina, dos cuidados plácidos “das mulheres”, enquanto o ambiente público, que mais parece um perene campo de guerra, é a selva dos ferozes rivais homens. Nye enfatiza que,



Não é de exclusão simples e corrigível que os pioneiros do liberalismo falavam dos direitos do homem. O utilitarismo e a teoria do contrato social começam com uma teoria do homem. Os homens são egoístas, aquisitivos, competidores, anseiam pelo prazer. Os dispositivos que a teoria democrática propõe são para mediar o egoísmo desses homens e impedir que matem uns aos outros (NYE, 1939, p. 42)

É preciso, novamente, ressaltar que esse homem idealizado a partir de e para homens do centro europeu – universalização feita até pela autora citada, como pode ser constatado - se torna parâmetro para homens colonizados no Brasil e em outras partes colonizadas no mundo; aqueles que há pouco mais de um século eram submetidos à um regime escravista brutal. Por isso é interessante que no decorrer desta escrita lembremos que as identidades masculinas afrodiáspóricas estão em lugares muito específicos nas américas. Nos lugares “naturais” (GONZALES, 1980) de inferioridade, insensibilidade, animalidade, brutalidade.

Heleieth Saffioti (1987), se atendo mais à economia-política em torno das questões de gênero (à época, questões de sexo), cuidou em demonstrar como na sociedade de dominação tripartite em que vivemos, capitalista-sexista-racista, não há equilíbrio pleno alcançável, porque a sociabilidade é condicionada por jogos de poder estruturados histórico-materialmente através das predefinições impostas por grupos dominantes na sociedade de classes, pois tais grupos têm interesses contraditórios diante de classes subalternizadas. Homens dominam mulheres tanto quanto brancos dominam negros e capitalistas dominam trabalhadores(as). Fazendo com que homens concorram com outros homens, mulheres busquem mecanismos para se sobreporem aos homens de algum modo (mulheres brancas oprimindo homens negros, por exemplo), ou se porem acima de outras mulheres (a opressão de mulheres brancas, dados os seus privilégios, sobre mulheres negras), ou até mesmo homens negros mimetizando o patriarcado. Ou seja, as classes sociais e os grupos que surgem a partir destas se encontram em constante conflito sócio-político-econômico.

No interim das questões postas, a superestrutura que emana da forma como se produz, materialmente e espiritualmente, as condições nas quais se vive no Brasil, faz reproduzir todo o jogo contraditório sobre o qual Saffioti (1987) se debruçou para compreender e expôs. Interrelações fortemente marcadas por *locus* que passam por manutenções ao longo das décadas e que precisam ser pensados como móveis para compreensão e alguma proposição no que se refere à superação das contradições aqui apontadas.



2. Masculinidades afrodiaspóricas

2.1 “Histórias”, não “A História”

Na obra *O Perigo de uma História Única*, extraída de um discurso feito por Chimamanda Ngozi, comunicadora, cientista política e escritora nigeriana, na primeira palestra proferida por ela no TED (*Technology, Entertainment, Design Talk*), em 2009, problematiza como narrativas-monopólio, discursos unilaterais criam ficções resumidas baseadas em realidades que são complexas e extensas. Realidades com seus pontos negativos, mas que deveriam ter ressaltados seus pontos positivos também. Inclusive explicando as causas para algumas problemáticas presentes em certos territórios. Nas palavras da Própria Chimamanda: “A história única cria estereótipos, e o problema com os estereótipos não é que sejam mentira, mas que são incompletos. Eles fazem com que uma história se torne a única história” (ADICHIE, 2019, p.15). Ou seja, "uma única voz" reduz contextos que são amplos, e, assim, acabamos por criar preconceitos sobre certos sujeitos, os reduzindo à uma visão parcial.

A autora nos traz um exemplo caro à compreensão dos estereótipos sobre o homem negro – no caso mencionado, o africano, mas, como operamos aqui em perspectiva diaspórica, arquétipos reduzidos sobre o homem negro estão para além do continente africano, se ramificam nas afrodiásporas, a partir do atlântico negro:

Há pouco tempo dei uma palestra numa universidade e um aluno me disse que era uma grande pena que os homens nigerianos fossem agressivos como o personagem do pai no meu romance. Eu disse a ele que tinha acabado de ler um livro chamado *O psicopata americano* e que achava que era uma grande pena que os jovens americanos fossem assassinos em série (ADICHIE, 2019, p. 14)

Certamente a autora usou de ironia para responder à pessoa “complacente” à situação em que se encontravam as mulheres nigerianas supostamente vítimas de uma agressividade genérica performada por homens nigerianos. Suposição dessa característica não se dá em um vazio, mas está contaminada pela prática universalizadora ocidental, que faz de histórias tópicas, narrativas típicas; uma única história.

O rompimento de concepção unitária da experiência masculina nos viabiliza explorar diversas possibilidades de experiências masculinas, uma vez que a subjetividade masculina é afetada por uma série de variáveis e identidades



transversais e é, portanto, diversa (ASHE, 2004, p. 192 *apud* CONRADO; RIBEIRO, 2017, p. 80)

Pensadas histórias - assim mesmo, pluralmente - é aberto um caminho tanto para o entendimento de que frequências comportamentais não configuram unicidade absoluta entre os masculinos, como possibilita vislumbrar intercruzamentos diversos de construções do “eu” que possam se distanciar de estereotipações que tendem a desembocar em uma concepção homogeneizante que tabula homens negros de forma desumanizada, os vinculando a heterossexualização, agressividade, insensibilidade (CONRADO; RIBEIRO, 2017).

A narrativa unívoca sobre a humanidade não é recente. Com o advento da revolução intelectual centralizada na França em meados do século XVIII, a liberdade, a igualdade e a fraternidade evocadas tinham como agitadores e público homens brancos europeus, burgueses ascendentes política e economicamente, como dissemos acima. Sujeitos ausentes desse centro em Europa, de outros continentes, muitos em situação de subordinação colonial, eram relegados à desumanidade, à outra categorização que não os enquadrava no ideal humanista iluminista (ALMEIDA, 2019). Narrativas essas que são ainda hoje perpetuadas por homens brancos que em geral não refletem sobre seus lugares de vantagem:

Os mecanismos sociais que possibilitam privilégios se tornam invisíveis para aqueles que são por eles favorecidos. Assim, os homens brancos de classe média, quando se olham no espelho, se veem como seres humanos universalmente generalizáveis. Eles não estão capacitados a enxergar como o gênero, a raça e a classe afetam suas experiências (CONRADO; RIBEIRO, 2017, p. 92)

Ressaltando que o homem branco europeu se tornou paradigma universal de humanidade por articulações intelectuais, econômicas, bélicas e políticas ao longo dos séculos não exime o homem negro da posição de replicador de hierarquizações, ao passo que não se desconsidera que tal lugar é plástico.

Dito isto, consideremos que as

masculinidades são processos de configurações da prática que não devem ser vistas como equivalentes de homem, pois masculinidades são processos e não grupos de pessoas. Masculinidades são também lugares de privilégio que fazem com que a maioria dos homens receba dividendos patriarcais com base em uma dita subordinação geral das mulheres. [...] Masculinidades não são identidades fixas, mas constructos políticos de gênero (CONRADO; RIBEIRO, 2017, p. 81)



Nos encontrando dentro das contradições apresentadas, a agência de nós homens negros vai estar condicionada – apesar de não definitivamente imóvel – a essas estruturas, a esses matizes de poder e sujeição que podem contagiá-la com atribuições precipitadas que tendem à tentativa de imobilizá-la. Frantz Fanon, em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, analisando uma personagem negra em contexto europeu francês, Jean Veneuse, trouxe um exemplo carregado de significados que satisfatoriamente ilustra o que apontamos aqui como condição do homem negro/condições dos homens negros em contextos racistas:

Ah! Essas lágrimas de criança que não tem ninguém para a consolar... Ele não esquecerá jamais que o colocaram desde cedo no aprendizado da solidão... Existência enclausurada, existência voltada para si mesmo e reclusa, em que aprendi cedo demais a meditar e a refletir. Vida solitária que, ao longo do tempo, se emociona demais por qualquer coisinha... Sensível interiormente por causa de vocês, incapaz de exteriorizar minha alegria ou minha dor, rejeito tudo que amo e me desvio, apesar de mim, de o tudo que me atrai (René Maran, sem data, p.11 *apud* FANON, 2008, p. 77)

Ser plenamente homem e ser negro parece, nessa abordagem, apenas um devir no mundo ocidental. Porque, a exemplo do trecho extraído da obra mais conhecida de Fanon, o racismo-sexismo-capitalismo faz Jean Veneuse praticar um profundo recalque quanto aos seus mais íntimos sentimentos. Mesmo tendo sido uma ficção escrita baseada em realidade outra, no ocidente como um todo, por ser espaço de diferentes vivências afrodiáspóricas, são presentes essas impressões, incluindo, certamente, a sociedade brasileira, que é fundamentada em cultura que tende a cobrar masculinidades excessivamente viris e insensíveis por parte dos homens negros, como explicou Conrado e Ribeiro: “para ser visto como negro legítimo, é necessário ser truculento e agressivo, dispensar o trabalho intelectual e minimizar a importância da educação escolar” (CONRADO, RIBEIRO, 2017, p. 85). Quando não, para ser reconhecido como homem precisa aspirar a ser o que sua condição existencial não lhe possibilita ser: “Da parte mais negra de minha alma, através da zona de meias-tintas, me vem este desejo repentino de ser branco. Não quero ser reconhecido como negro, e sim como branco” (FANON, 2008, p.69).

Não se esquecendo de que é importante que se discuta o que significa “ser”, por abordagens não essencializadoras, que demonstrem como “ser” não é um processo anterior ao “existir”; ao processo real de vida (RIBEIRO, 2017), considerando o que vem sendo destacado aqui: as



possibilidades diversificadas de performances masculinas negras, em contexto de interações tão plurais como o brasileiro, se opondo a imposições monistas e estereotipadoras.

2.2 Mulheres negras e homens negros: raça e gênero

A escolha do título desta subseção foi a partir de reflexões que fizemos em torno dos capítulos 2 e 3 da obra *Pele Negra, Máscaras Brancas*, de Frantz Fanon, especialmente os títulos destes, sendo, respectivamente: *O homem de cor e a branca* e *A mulher de cor e o branco*. Intitular esta parte do capítulo desta forma é uma escolha política, haja vista que Fanon minuciosamente discutiu as relações interracialis em paralelo com as dificuldades que o racismo impôs e impõe às interrelações afetivas e afetivo-sexuais afrocentradas. Todavia nossa intenção é descentralizar, desde a titulação até o corpo do texto, essa tara que o próprio Fanon apontou, que nos coloca sempre em relação à raça opressora, centralizando a problematização a partir de nós e para nós, desenhando mais as possibilidades, as potencialidades de confluências afetivo-políticas entre afrodiaspóricas e afrodiaspóricos e menos as barreiras que são colocadas entre nós.

Acredito que um dos temas mais delicados que posso trazer nesta produção - mas que também tem sido um dos mais debatidos atualmente - é a respeito das dinâmicas de pessoas negras em sua diversidade sexual e de gênero no choque com outros grupos étnicos e raciais. Delicado porque ao discutir sobre culturas e sociedades estamos sempre entre o particular e o geral; o coletivo e o individual; o todo e o específico.

De maneira geral nós, pessoas historicamente denominadas negras, no Brasil compartilhamos a infame experiência de termos vindo para cá sob regime de exploração e opressão, o escravismo, mas, como a vida é móvel, ampla e múltipla, os grupos sempre geram subdivisões/especificidades internas. Especificidades geradas pelas diversidades nos campos sexuais e de gênero existem antes mesmo dos raptos coloniais e também são (re)construídas entre nós enquanto comunidades afrodiaspóricas, gerando inúmeras discussões sobre o lugar de pessoas negras em uma sociedade patriarcal. Apesar de que existem diferenças fundamentais entre as noções de sexualidade e gênero antes e após as cruzadas coloniais. Sojourner Truth³, por exemplo, enquanto abolicionista

³ “Muito bem crianças, onde há muita algazarra alguma coisa está fora da ordem. Eu acho que com essa mistura de negros (negroes) do Sul e mulheres do Norte, todo mundo falando sobre direitos, o homem branco vai entrar na linha rapidinho.



em Nova York desde o século XIX, já discursava sobre sua particularidade como mulher e negra na América. Com isso tenho pensado, lendo e debatendo conteúdos anticoloniais, elaborados a partir das experiências culturais dos povos originários das "américas", dos povos de África ou em afrodiásporas, acerca de sexualidade e gênero. Refletido como nós colonizados temos dinâmicas diferentes nestes aspectos e em muitos outros.

A socióloga nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021), estudando a tradição yorùbá, uma das tradições afrikanas que está na base da formação social, cultural, econômica e política do Brasil, percebe que, diferentemente de Europa, os povos yorùbás tradicionais não hierarquizavam, em regra, pessoas por gênero e/ou sexualidade. O prestígio vinha através da importância dos papéis sociais desenvolvidos. Nesse estudo, Oyěwùmí precisa criar denominações específicas, metaconceitos para "homem" e "mulher", porque, ao contrário do que se pensa comumente, tais diferenciações-hierarquizações se tornam radicalmente relevantes para muitas das civilizações não ocidentais/não brancas apenas com a colonização europeia.

Cultura não se apaga quando contactamos o diferente, ela se transforma. O que ocorreu com os povos colonizados foram modificações, influências, adequações. Mútuas, a propósito; o colonizador também assimilou muito do colonizado, a partir do que têm chamado apropriação cultural. Penso que a nós, enquanto pessoas que passamos por processos de dominação e que estamos nos desamarrando deles, é indispensável enxergar nossas relações, nos mais amplos campos, a partir de referências também e principalmente por nossas origens socioculturais.

Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari 3 treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher?

Daí eles falam dessa coisa na cabeça; como eles chamam isso... [alguém da audiência sussurra, “intelecto”]. É isso querido. O que é que isso tem a ver com os direitos das mulheres e dos negros? Se o meu copo não tem mais que um quarto, e o seu está cheio, porque você me impediria de completar a minha medida?

Daí aquele homenzinho de preto ali disse que a mulher não pode ter os mesmos direitos que o homem porque Cristo não era mulher! De onde o seu Cristo veio? De onde o seu Cristo veio? De Deus e de uma mulher! O homem não teve nada a ver com isso.

Se a primeira mulher que Deus fez foi forte o bastante para virar o mundo de cabeça para baixo por sua própria conta, todas estas mulheres juntas aqui devem ser capazes de conserta-lo, colocando-o do jeito certo novamente. E agora que elas estão exigindo fazer isso, é melhor que os homens as deixem fazer o que elas querem.

Agradecida a vocês por me escutarem, e agora a velha Sojourner não tem mais nada a dizer” (GELEDÉS, 2014, sem página)



Os choques culturais causados pelas colonizações europeias geraram um mundo fragmentado e sectário. Não divide as pessoas quem fala de identidades, fala de identidades quem entende que o projeto de modernidade colonial dividiu as pessoas, etnicamente, racialmente, sexualmente, nacionalmente, financeiramente e também por sexo e gênero. Dividir para conquistar é uma máxima antiga que, além de estruturar grande parte das interações políticas ocidentais, é uma confissão do colonizador assumindo que não quer estabelecer outras relações de poder que não sejam as desproporcionais, das que desenham um mundo hierarquizado, de explorações e opressões como as principais maneiras de viver, atingindo as dimensões subjetivas nas relações entre homens e mulheres negras.

Nessa realidade neocolonial, nós pessoas pretas teremos nossas relações minadas em diversos aspectos. Historicamente somos empobrecidos e marginalizados, e isso atinge não somente o acesso aos recursos mais imediatos, como casa, comida, saneamento, também atinge profundamente nossas subjetividades; nossas relações cotidianas, íntimas. Assim, não sabendo onde começam nossos problemas enquanto resultados de sequestro, escravização e genocídio - aqui no Brasil bastante por vias da miscigenação, primeiro por estupro de mulheres africanas e indígenas, depois por política de Estado para branqueamento da população - nos violentamos entre nós, pessoas negras, por desconhecimento de como se estrutura a dominação por aqui.

A historicidade dos movimentos de mulheres contou com protagonismos de mulheres negras desde o que se convencionou chamar em alguns ciclos acadêmicos de primeira onda feminista, tendo nomes de destaque como o de Sojourner Truth. Apesar de seu apagamento e de outras mulheres negras envolvidas com o combate ao patriarcalismo ainda nos germes das reivindicações coletivas em torno das causas. Mulheres negras perceberam bastante precocemente seu “não-lugar” no mundo colonial; uma espécie de lugar além, de onde estas conseguem, pelo prisma interseccional, ver todas as camadas de opressões e pensar mais profundamente práticas revolucionárias (RIBEIRO, 2017). Incluindo aí as revoluções que pautam a situação dos homens negros em diásporas africanas.

Isto culmina na discussão sobre como, mesmo com investidas contra-patriarcais há séculos, o marcador de raça foi sendo secundarizado ou mesmo ignorado nestas lutas. Por isto, “Estudar masculinidades negras a partir da multiposicionalidade é perguntar como devemos discuti-la a partir de um olhar relacional, e não posicional e hierárquico fixo” (CONRADO; RIBEIRO, 2017, p. 82).



Não se pode generalizar fatalmente causas para que não se perca a efetividade nas respostas às demandas específicas, não caindo no embuste que julga falar de locais pontuais, devido a necessidades pontuais, como separatismo, fazendo, dessa forma, o mesmo trabalho do reacionarismo (RIBEIRO, 2017).

Nesse lugar volátil em que se encontra o homem negro, muitas são as controvérsias na formação de sua subjetividade, de sua autoconfiança, de sua autoestima e, conseqüentemente, de sua relação com o gênero feminino. Para rompimento com as questões sexistas e os complexos que o colonialismo gerou nas masculinidades negras, a partir de convenções historicamente fixadas no imaginário destes sujeitos, é preciso lidar com estes falseamentos históricos e sociais, pois “quando uma história se mantém no folclore é que, de alguma maneira, ela exprime uma região da “alma local” (FANON, 2008, p. 70) - no caso estudado, a alma local brasileira.

Nesse sentido, visto que há multiplicidade nas formas de ser homem no contexto estudado, observado que tais maneiras de viver masculinidades não se dão em vácuos, mas vêm de memórias, discursos, fenômenos imediatos, perspectivas ambivalentes, é possível estabelecer um elo entre a concepção sobre o conceito “homem” e demais categorias analíticas como raça, classe, gênero, nacionalidade etc. Tal comprometimento com a intersecção e os processos reais de vida direcionam as óticas ao caminho que, como explanado aqui, vai por itinerários de avenidas com diversas vias arteriais, na elucidação de que a encruzilhada mencionada por Akotirene (2019), é a possibilidade de mais de um caminho analítico e de mais de uma ação diante das controvérsias existentes na sociedade brasileira.

3. Rupturas frente às continuidades

Com a coerção externa para que cumpramos papéis tão “bem” desenhados e prescritos, como se dariam resolutivas para o atual *status quo*, que tende a direcionar agentes sociais à condição de hierarquizações múltiplas e negativas? Como pensar em um tipo de sociedade menos estática e mais fluida; um contingente libertador? Porque como verificou Scott (1999, p.15), “identidades de grupo definem indivíduos e renegam a expressão ou percepção plena de sua individualidade”. Ao passo em que Bourdieu interpretou a ação dos sujeitos numa dada estrutura



como também determinante para a estruturação desta (SCARTEZINI, 2011). Conrado e Ribeiro complementam a linha de raciocínio dizendo que assumimos que análises sobre masculinidades negras, em um determinado contexto social, podem ser redimensionadas a partir de distintas experiências por meio de trocas intelectuais diaspóricas em outros espaços (CONRADO; RIBEIRO, 2017, p. 80). Assim, não seriam os indivíduos terminantemente determinados pela estrutura brasileira tripartite, capitalista, racista e sexista, mas articuladores de novas configurações possíveis em interação – afirmação, contestação, superação - com sociedade de tal ordem.

As alternativas de libertação estão tanto nas mudanças que podem e devem ser feitas nas estruturas de fora de nós (cultura, economia, política), quanto nas estruturas de dentro (consciência, espírito). Tais forças, externas e internas, precisam ser articuladas concomitantemente para que a metamorfose seja integral. Obstante às formulações acabadas para que os grilhões das opressões - e no caso específico que tratamos aqui, as que infligem limitações sobre os corpos masculinos negros – sejam desintegrados, como na prerrogativa de Andrea Nye (1995), ao preconizar que as revoluções são ambivalentes: ocorrem de dentro para fora tanto quanto de fora para dentro. Deste modo, a autora, em sua defesa da teoria psicanalítica como ferramenta poderosa no combate às simbologias que premeditam cristalizar os locais essencializados e essencializadores dos gêneros, dá-nos fôlego para pensarmos como os indivíduos, em suas relações consigo tanto quanto em suas relações com os outros, podem trabalhar para que consigam acessar, em suas mentes, o campo das representações do “eu” dadas pelas hegemonias sociais, mudando-as indo ao encontro da autolibertação, ao passo em que corroborem a libertação coletiva.

O que foi escrito e descrito aqui, é a percepção de que a sociedade está constantemente entre o espírito coletivo e o individual. Forças certamente não excludentes, mas que se elaboram mutuamente. Identidade é a palavra chave para a compreensão do porquê de tamanho encapsulamento de corpos femininos e masculinos ao longo da História humana. Vejamos:

A Identidade do indivíduo é construída pela necessidade de sobrevivência, bem como as intrínsecas variabilidades das relações sociais, e sua delimitação do contexto espaço e tempo em que o sujeito está inserido. A Identidade também se expressa, conforme reflexões de Jacques (2006), como uma maneira de cada indivíduo se tornar algo em uma composição de grupo, “etnia, raça, gênero, família ou profissão, em que o igual e o diferente convivem simultaneamente” (SANTINELLO, 2011, p.3)

A parte física humana que denominamos corpo é limitada e limitante enquanto o movimento interno-externo não é iniciado para que agente e estrutura dançam um tipo de coreografia ao som de



alguma melodia subversiva, que pode ser finalizada numa relação entre duas personagens interpretadas que, no caso específico da relação entre corporeidade e gênero, seria o próprio indivíduo e o seu eu cativo e enclausurado, como disse Frantz Fanon, “Veremos que uma outra solução é possível. Ela implica uma reestruturação do mundo” (FANON, 2008, p. 82).

A essência do ser é construída de maneira análoga aos passos e interpretações de balé, pelas experimentações, como demonstra Santinello:

O homem não tem essência; a essência dos homens são as relações sociais. O homem faz sua própria história. Não é a consciência que delimita o ser, é o ser social que delimita a consciência. O homem que conhece também transforma (SANTINELLO, 2011, p. 6)

Matéria e espírito, ambos carregados de potencialidades de manifestações de liberdades, que, por causa de sugestões gerais sobre a formação de sua conduta na cotidianidade, tendem a não vivenciar alternativas às normas postas. Não somente ou principalmente sobre sexualidades ou identidades de gênero, todavia, sobre possibilidades mais globais.

É sobre criatividade em construções e reconstruções de formas masculinas que nos debruçamos, pensando em antídotos possíveis às cristalizações dos significados do que é ser homem; do que é ser homem e negro.

Considerações finais

Discutimos aqui, amparados por intelectuais que se debruçaram sobre as questões de poder no ocidente, mais direcionadas às heranças que permanecem no mundo “pós-colonial”, como corpos masculinos negros são afetados, atravessados, influenciados por tal contexto, estando em limiar que os induz às reproduções de formas de hierarquizações baseadas na intersecção raça-gênero-classe, mesmo sendo sujeitos que são atingidos pelas mazelas que o colonialismo infere sobre os mesmos.

Discutindo conceitos como afrodíaspóra, atlântico negro, ponto de vista privilegiado, ghetto gangsta-boy fomos traçando linhas que demonstram que, apesar da linguagem cotidiana ignorar a limitação existencial dos homens negros à estereótipos racistas-sexistas-classistas, esta intersecção interfere negativamente em toda a sociedade brasileira. A memória a partir de nossa história social nos possibilita descortinar muitas das problemáticas que cercam – no sentido de limitar – corpos



masculinos negros, cercando também as possibilidades de interrelações mais integrais entre os agentes do tempo-espaço estudado.

Dessa maneira, a partir de constatações empíricas e teóricas a respeito da condição paralisante à qual homens negros são submetidos na diáspora Brasil, há, a exemplo do que alguns autores citados preconizam, possibilidades de rompimentos com este *status quo*, quando se mune de olhares apurados pela interseccionalidade, em condição *sine qua non* ao se considerar que estruturas, por mais “sólidas” que sejam, não são catastrófica e definitivamente definidoras de ações individuais e, principalmente, coletivas de movimentação do estado de coisas insatisfatório para um estado mais condizente com as demandas que surgem nos processos socioculturais nacionais – e os de colaborações internacionais, pensado o atlântico negro - entre os diferentes articuladores intelectuais e políticos nos/dos sistemas hierarquizantes.

Em suma, os sujeitos negros, à despeito das tecnologias de poder que a colonização fez prevalecer por séculos, não podem ser limitados aos arquétipos desumanizadores colonialistas, que os leem como embrutecidos, animalizados etc. É a partir do que se destacou aqui como ponto de vista privilegiado, compreendendo as muitas possibilidades da encruzilhada analítica e prática, que as masculinidades na afrodiáspora Brasil podem, ao mesmo tempo, romper com as desumanizações tanto sexista como racista e classista.

Referência Bibliográfica

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo, SP: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo Estrutural**. – São Paulo: Ed. Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

BOURDIEU, Pierre. **A Dominação Masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

CONRADO, Monica; RIBEIRO, Alan Augusto Moraes. Homem Negro, Negro Homem: masculinidades e feminismo negro em debate. **Estudos Feministas**. - Florianópolis, v. 25, n.1, janeiro-abril, pp. 73-97, 2017.



- FANON, Frantz. A mulher de cor e o branco in: FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. - Salvador: EDUFBA, 2008.
- FANON, Frantz. Homem de cor e a branca in: FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. - Salvador: EDUFBA, 2008.
- FORTIN, Silvie. **Contribuições possíveis da etnografia e autoetnografia para a pesquisa prática na dança**. 2006. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/cena/article/view/11961>. Acesso em 15 de outubro de 2017.
- GELEDES, Portal. *E não sou uma mulher? – Sojourner Truth*. 2014. Disponível em: https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/?gclid=Cj0KCQIAwP6sBhDAARIsAPfK_wbVKb8D6t1IVuiOCF_xqbUEEa7TwdLE1kG936ZZe196h00Rs1jGtHMaAgq9EALw_wcB. Acesso: 11/01/2024.
- GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**. São Paulo: Ed. 34 / Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes – CEAA, 2001.
- GONZALEZ, Lélia. **Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira**. Apresentado na Reunião de Grupo de Trabalho "Temas e Problemas da População Negra no Brasil". Rio de Janeiro, 1980.
- MIRANDA, Camila Fontenele de. **A Autoetnografia como Prática Contra-hegemônica**. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - UFJF v.17 n.3 Dezembro. 2022 ISSN 2318-101x (on-line) ISSN 1809-5968
- MOURA, Clóvis. **A Dialética Radical do Brasil Negro** – São Paulo (SP): Editora Anita. Ed. 1994.
- NYE, Andrea. Teoria Feminista e as Filosofias do Homem. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. – Rio de Janeiro: **Record: Rosa dos Tempos**, 1995.
- OLIVEIRA, Pérsio Santos. **Introdução à Sociologia**. – São Paulo: Ática, 1998.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké.. **A Invenção das Mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Trad. Nascimento, Wanderson Flor do. . - 1. ed - Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2021.
- PEIRANO, Mariza. Etnografia Não é Método. **Horizontes Antropológicos**, Rio Grande do Sul, n. 41, p. 377-391, 2014.
- RIBEIRO, Djamilia. **O que é: lugar de fala?**. Belo Horizonte(MG): Letramento: Justificando, 2017.
- SAFFIOTI, Heleieth. **O Poder do Macho**. São Paulo: Moderna, 1987. (Coleção Polêmica).
- SANTINELLO, Jamile. A identidade do Indivíduo e Sua Construção nas Relações Sociais: pressupostos teóricos. Rev. **Estud. Comun.** Curitiba, v. 12, n. 28, p. 153-159, maio/ago. 2011.



SCARTEZINI, Natália. **Introdução ao Método de Pierre Bourdieu**. – Araraquara, SP: UNESP – Universidade Estadual Paulista: Faculdade de Ciências e Letras, 2011.

SCOTT, Joan. O enigma da igualdade. Rev. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13(1): 216, janeiro-abril/2005.

SCOTT, Joan. Gender: a useful category of historical analyses (Gênero: uma categoria útil para análise histórica). Gender and the politics of history. New York, **Columbia University Press**. 1989.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se Negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Edições Graal (Coleção Tendência), 1983.

TexTos e DebaTes, Boa Vista, vol.29, n.02, e8023, Jul./Dez. 2023.

DOI: <https://doi.org/10.18227/2317-1448ted.v29i02.8023>

<https://revista.ufrr.br/textosedebates/>

ISSN: 2317-1448



Este obra está licenciado com uma Licença [Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Artigo submetido em 15/09/2023, aceito em 25/11/2023 e publicado em 10/12/2023.

TexTos e DebaTes, Boa Vista, vol.29, n.02, e8023, Jul./Dez. 2023.

DOI: <https://doi.org/10.18227/2317-1448ted.v29i02.8023>

<https://revista.ufrr.br/textosedebates/>

ISSN: 2317-1448



Este obra está licenciado com uma Licença [Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).