

*Estudos Literários & Comparados***O HOMEM NEGRO NA DIÁSPORA:
POÉTICAS DO RAP EM LÍNGUA PORTUGUESA***Silvana Carvalho da Fonseca**

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo discutir expressões das masculinidades negras a partir da poética do rap em comunidades de falantes de língua portuguesa.

PALAVRAS-CHAVE: Homem negro; Rap; Masculinidades; Língua portuguesa.

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

O homem negro é, antes de tudo, um sobrevivente. No enclausuramento colonial, seu corpo foi aprisionado, coisificado, animalizado, reduzido a um invólucro de sujeições. Esse sujeito vem, ao longo de sua história, experienciando conflitos, agonias, dores e reinvenções de si. Trazer aqui o papel que o homem negro ocupava no cenário colonial não será uma opção neste momento. Primeiro, porque é fato que nós já estamos cientes da violência organizada pela prática colonialista e sua brutalidade esmagadora. Segundo, porque me interessa pensar como os múltiplos caminhos percorridos por esses sujeitos, dentro de uma estrutura

* Doutora em Teorias e Críticas da Literatura e Cultura, com ênfase em estudos comparados entre Brasil, Angola e Portugal pela Universidade Federal da Bahia. Mestre em Teoria da Literatura pela Universidade Federal de Pernambuco. É professora de Culturas e Literaturas africanas de língua portuguesa da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Líder do grupo de pesquisa "Poéticas Periféricas: África contemporânea, diáspora negra, descolonização do pensamento e memória nas literaturas de língua portuguesa. Coordena o programa de extensão "Poéticas Periféricas e Produções de Vida no Recôncavo da Bahia" na UFRB e a coleção "Das Pretas", pela editora Segundo Selo, que tem como foco a publicação de mulheres negras no Brasil. Desenvolve pesquisa voltada para Expressões Periféricas em língua portuguesa, Literaturas Africanas de língua portuguesa, a partir das relações entre experiência histórica e experiência estética, com foco principal em inscrições de gênero, raça e classe.

coercitiva, produzem-se contraditoriamente em um movimento não controlável, pois são contingenciais.

Esse homem, atingido na sua “corporeidade”, na sua existência mais íntima, desde seu primeiro respiro no mundo, enfrenta violências diárias que organizam um entendimento de sua existência de forma traumatizada, tensa, a partir das perversas distorções de sua imagem. Fanon inicia seu terceiro capítulo, “O homem de cor e a branca”, em *Pele Negra Máscaras Brancas*, revelando-nos a condição do homem negro e seu desejo pela “brancura”, a partir da relação afetiva com a mulher branca: “Da parte mais negra de minha alma, através da zona de meias tintas, me vem este desejo repentino de ser branco.” (FANON, 2008, p. 69). Segue, ainda, afirmando o esforço pelo reconhecimento do negro como um “branco”, sinônimo de humano, supostamente alcançado na objetivação da relação inter-racial, pois está na “[...] mulher branca o acesso a civilização branca, a cultura branca”.

A partir da análise do romance autobiográfico de René Maran, o autor realiza uma investigação para apreender os processos de subjetivação na psique do homem negro. (FANON, 2008, p. 70).⁶¹ O estudo da personagem Jean Venuse, a partir da leitura de Fanon, permite-nos uma série de reflexões acerca da “atitude do negro” frente ao complexo de inferioridade introjetado em sua existência. Os dilemas expostos pelo autor, a partir das tensões entre o mundo negro e o mundo branco podem ajudar-nos a desnudar o homem negro, a partir da composição de sua masculinidade.

O contexto analisado por Fanon possibilita-nos traçar um paralelo de reflexões acerca das formações das masculinidades negras na diáspora e seus tensionamentos que ora se encontram com os pontos abordados pelo autor, ora prosseguem na superação da existência parasitária do negro, incidindo na busca de uma “[...] reorganização de uma visão saudável de mundo.” (FANON, 2008, p 82). Evidentemente que o anseio em reinventar esse homem negro, pautado pelas contranarrativas contemporâneas, não destitui o caráter contraditório e, muitas vezes, incoerente reverberado nas práxis dessas falas autocríticas afrodiaspóricas.

Mas, qual a natureza desse fato? Pinho (2004) argumenta que o corpo do homem negro é produzido de maneira alienada, ou seja, deslocado da consciência do negro. Explica, ainda, que o corpo negro é “outro corpo”, objetiva e subjetivamente afastado de sua própria centralidade. Assim, a constituição da identidade do homem negro é operada em uma batalha pela reapropriação de si como uma “reinvenção do self negro e de seu lugar na história.” (PINHO, 2004, p. 67). Esse indivíduo, produzido nesse espaço agônico, a partir de um conjunto de relações histórico-sociais, aparece nos versos de Cuti, no poema “Quebranto”, de

maneira a possibilitar-nos ver, através dessa enunciação poética, a crise, a tensão imputada ao homem negro:

às vezes
faço questão de não me ver
e entupido com a visão deles
me sinto a miséria concebida
como um eterno começo
(CUTI, 2010)

Os versos do poeta paulista evocam uma consciência negra que emerge, entendendo que existe uma personalidade em si que não é a produzida pelo outro e, ao mesmo tempo, assume a introjeção violenta de valores subalternizantes que reproduzem o negro enquanto miséria humana.

Sobre isto, Neusa Santos Souza (1983) considera que os resquícios da sociedade escravocrata, como desigualdades raciais, excluíram o negro da participação efetiva da nacionalidade brasileira, foi preservado e reforçado pelo racismo, através do controle da hegemonia branca. A autora faz a crítica, também, aos tipos de atitude, muitas vezes passivas, do negro constituída pelo branco, por meio das quais acabava reconhecendo, implicitamente, processos de inferiorização, assim como um comportamento que não buscava equiparadamente a relação com o branco, produzindo “respostas do negro ao preconceito de cor que se configurava não só em obstáculos à ascensão, como redundavam em verdadeiros danos à sua imagem, conduzindo-os a validações autodepreciativas”. (SOUZA, 1983, p. 22).

É de fundamental importância que o homem negro contemporâneo persiga o que Pinho (2004) explicou como “[...] uma reapropriação do corpo como plataforma ou base política revolucionária.” Essa reapropriação incide na contribuição que Fanon (2008) sistematizou para nós como descolonização de pensamento. Pinho (2004), Souza (1983), Gonzales (2011), e uma grande corrente de vozes de sujeitxs que pensam a “reexistência”(Souza,2011) do ser negro constituem-se, urgentemente, aliançados com a sociedade, principalmente a população negra. Somente a partir desse agenciamento coletivo é que se manifesta a possibilidade de se garantir, objetivamente, o deslocamento do lugar de inferiorização destinado ao negro, ao longo de sua história.

Lélia Gonzales (2011), a partir da teoria lacaniana, apresenta as categorias “infante” e “sujeito-suposto-saber”, para chegar ao tema da alienação em que vive a mulher negra. A autora explica que a primeira, “infante”, configura-se como uma anulação do sujeito do seu discurso, pois é narrado pela exterioridade. Argumenta, ainda, que a noção de infante opera a partir de uma análise da formação psíquica da criança que, narrada pelo mundo adulto em terceira pessoa, é concebida como ausente, apesar da sua presença; “reproduz então esse

discurso e fala de si em terceira pessoa (até o momento em que aprende a trocar os pronomes pessoais)”. Na noção de “sujeito suposto-saber”, a referência baseia-se “em processos de identificações imaginárias com determinadas figuras, para as quais se atribui um saber que elas não possuem, a exemplo intelectual, da mãe respeitável, entre outros”. O que Gonzales nos mostra é como o psiquismo do colonizado, nos termos fanonianos, comporta-se frente ao colonizador (GONZALES, 2011, p. 13/14).

O racismo continua agenciando uma série de práticas que regula a vida dos sujeitos negros na contemporaneidade. O esforço da feminista negra operou no sentido de fazer-nos entender, enquanto mulheres negras latinas, como somos lidas, classificadas, reificadas em axiologias que nos violentam sistematicamente. Acredito ser de fundamental importância a articulação entre as lutas do feminismo negro e o debate sobre a necessidade do homem negro reinventado, a partir dessas alianças que ora se encontram com mais força, ora caminham em paralelo.

Ao pensar a masculinidade em diálogo com o feminismo negro, na perspectiva do complemento e contraposição, pensaremos a nós mesmos enquanto sujeitos negros e, especificamente, na possibilidade de devir. De acordo com Neusa Santos Souza (1983), a demanda consiste em refletir sobre o que nos tornamos e o que poderemos nos tornar enquanto humanidade. Um aspecto central consiste em buscar compreender a trajetória da história de subjugação ideológica de uma conjuntura racializada em presença do outro hegemônico.

Esse contexto revela-nos identidades renunciadas, em conformidade com as situações que sancionam aos negros lugares onde podem chegar, a partir da intensidade de negação de si próprios (SOUZA, 1983, p. 23). Assim, colocamo-nos diante do desafio que é confrontar as masculinidades contemporâneas e a crise da identidade masculina negra. O homem negro é formado em vias altamente problemáticas, gestado culturalmente em tempo e espaço situacionais que oscilam em diálogo tensivo entre conjunturas locais e globais.

Na experiência descrita por bell hooks, surge uma via de força, um dispositivo que opera como suplemento potente, desviante do silenciamento e mortificação que aprisiona a consciência do homem negro:

Respondendo, ele chamou a atenção para as razões pelas quais é difícil para os homens negros lidar com o sexismo. A principal é que eles estão acostumados a pensar sobre si mesmos dentro do quadro do racismo, de serem explorados e oprimidos. Falando sobre seus esforços para desenvolver uma consciência feminista, ele ressaltou as limitações: “Tentei entender, mas no fim das contas sou homem. Às vezes, não entendo e isso me machuca, pois me considero a síntese de tudo o que é oprimido”. Visto ser muito difícil para muitos negros dar voz aos modos como são machucados e feridos pelo racismo, também é compreensível

que eles tenham dificuldade para ‘assumir’ seu sexismo, sua responsabilidade (hooks, 2013, p. 157-158).

Outro ponto que tenho pensado muito ao longo da minha pesquisa é sobre como se faz urgente a reconfiguração de estudos e narrativas do homem negro fora de um enquadramento dentro de uma razão colonial. Entendo que, enquanto pesquisadora negra, preciso também ler minha história, nossa história, a partir da produção de um devir que não ratifique essa vocação de trazer esses sujeitos a partir de uma memória que é também colonizada.

É seguindo no sentido de buscar entender a natureza dos fenômenos que operam em contradição, que tento caminhar fora de enquadramentos do que Faustino e Ribeiro (2017) explicaram como “aparições coloniais”, ou seja, “[...] atribuições externas de significações identitárias que interditam as próprias auto- explicações sobre si” (FAUSTINO, RIBEIRO, 2017, p. 166). Tal desafio também é imputado a mim enquanto intelectual negra, formada a partir de uma razão colonizatória. Nessa linha de pensamento, Costa e Grosfoguel (2016) alertam-nos sobre a importância em se discutir a distinção entre “lugar epistêmico e o lugar social”.

Os autores alegam que, mesmo para os sujeitos localizados em espaços oprimidos dentro das hierarquias de poder, isto não implica no uso/formação de um pensamento epistêmico forjado em lógica subalterna. Em decorrência das tecnologias do mundo colonial, reatualizadas na contemporaneidade, muitas vezes sujeitos oprimidos são conduzidos a desenvolver pensamento em consonância com a razão dominante.

Assim, é imprescindível desenvolver o pensamento centrado efetivamente sob ótica subalternizada, pois tal opção implica em “firmar um compromisso ético-político, a fim de elaborar/ municiar formas de conhecimento contra-hegemônico” (COSTA; GROSFOGUEL, 2016, p. 19). Diante do exposto, é através de uma concepção crítica e autocrítica que proponho investigar como se instauram as múltiplas experiências e formas de ser do homem negro, com atenção para não incidir em caminhos neoliberais que incorporam a diversidade para produzir valor de uso e estancamento de lugares naturalizados.

Concordando com Pinho (2004), a urgência consiste em pensar uma inclusão/apropriação da “[...] diferença que abale as fronteiras estáveis do mesmo, que dissolva os limites claros das identidades masculinas (negras) hegemônicas explodindo seu potencial crítico e desconstrutivo equiparado a sua marginalização social.” (PINHO, 2004, p. 69). Com isso, novos afetos emergem rizomaticamente forçando-nos a encontrar outros começos, desvios de não conformidade com papéis sociais relegados pela engrenagem racista civilizatória. Nesse sentido, é possível conceber uma nova visão de mundo sobre nós e para nós.

1. Masculinidades negras e a violência

Homem não chora, grande mentira. Minha disposição no meu mundo surreal. Não foi suficiente pra eu virar capa de jornal E nem destaque no jornal nacional. Muito mau, marginal, coisa tal, problema social. Pra destruição o cenário perfeito Drogas, armas na mira de um jovem preto Sem respeito, sem dinheiro, sem ciclone sem nike, sem vida, sem fé, sem nome. Nota dez pra falta de atitude. Nota zero para o futuro da juventude.

(MV BILL 2002)

A sociabilização do homem negro está sujeitada a um sistema de violência que organiza as sociedades mundiais. Em diferentes maneiras de operar, a violência educa, pune e mata sistematicamente esses sujeitos sociais. Nas discussões que se seguem, trouxe a necessidade da reinvenção do homem negro, problematizada por diversos autores. Tal atitude implica em processos de autonomia e emancipação fundamentais para a existência do homem negro. O grande desafio faz-se na desnaturalização da violência que passa pela desnaturalização da visão de mundo dos sujeitos, pois vivemos em uma época em que almoçar vendo o corpo – geralmente negro e homem – estendido no chão é entretenimento.

O rapper português Chullage expõe a ordem de violências que configura os “rastros” culturais que são carregados por seu corpo, através dos trânsitos fronteiriços, nesse caso, como homem negro em Portugal, e revela o quanto se sente excluído da configuração do social em que vive. Excluído por sua corporeidade negra, sua vida figura um campo de batalha e resistência frente à exclusão hegemônica:

Sou filho de emigração e sem pagar nem estudar imposto/Viver a ter que enfrentar as investidas do exército oposto/ Mas brother eu não me rendo como eles tinham suposto/ E niggas ficam com medo/vergonha ou desgosto/ Ou pensam que se se virarem pro outro lado sobem um posto/Olham-me de cima para baixo, mas eu derrubo estes gigantes com um encosto/E passam a ter de olhar de baixo pra cima/ Para o ódio, o orgulho em ser como eu sou expresso no meu rosto/ No meu cabelo e nos meus lábios, na minha pele e na cultura enraizada dentro de mim/ Eu tenho muito gosto, e isso ninguém me tira.
(CHULLAGE, 2001) ¹

A precariedade da existência do homem negro também é denunciada na voz do rapper brasileiro Criolo, “Meu desespero psicológico, era a certeza de que eu na favela não ia ter nada²”. A condição precária determina a condição politicamente organizada na qual grupos

¹ Rap Igualdade é uma ilusão

² Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YFg8ah7eDMM72>.

sociais sofrem com arranjos sociais e econômicos de estruturas debilitadas e ficam expostos de forma bem específica às violações, à violência e à morte.

Essas populações estão mais propensas a doenças, pobreza, fome, deslocamento e violência sem nenhuma proteção. A condição precária também caracteriza a condição politicamente induzida de potencialização da precariedade para populações expostas à violência arbitrária do Estado que, com frequência, não tem opção a não ser recorrer ao próprio Estado contra o qual precisam de proteção (BUTLER, 2015, p. 46-47). “De onde eu venho se nasce com os sonhos mutilados”, a afirmação do rapper Rico Dalasan, a partir da sua vivência enquanto homem negro e gay na sociedade brasileira mostra-nos como o seu corpo é gestado como um lugar pós-traumático. O corpo, numa conjuntura pós-colonial, é sempre marcado pela violência e pelo trauma (WALTER, 2009).

Fatalmente, a identidade masculina do homem negro comporta em sua formação atravessamentos de toda ordem possível de violências. Como nos demonstrou Butler, a univocidade de sexo, a coerência interna do gênero e a estrutura binária para o sexo e o gênero são sempre consideradas como ficções reguladoras, que consolidam e naturalizam regimes de poder convergentes de opressão masculina e heterossexista (BUTLER, 2015, p. 59). O que escapa é essa configuração normatizante que está passível de ordenação de morte. O contexto do hip hop brasileiro, através da figura de um homem negro e gay como o rapper Rico Dalasan é rasurado e suplementado, instaurando outra ordem aos acontecimentos. Nas palavras do rapper: “[...] o rap é uma foto 3x4 da nossa cultura. Nossa cultura é machista, nossa cultura é homofóbica, nossa cultura, ela segrega [...] E nosso rap também.” (DALASAN, 2016)³.

Essa argumentação é oportuna, pois a busca da autonomia enquanto homem rompe com o caminho heteronormativo que, normalmente, é perseguido pelos artistas do movimento hip hop. Evidentemente que a investida do homem negro em conquistar autonomia também passa por exercícios de poder sobre mulheres negras e gays, aí incide um caminho de subalternidade pautado em relação com a masculinidade hegemônica. De acordo com Faustino (2014),

os padrões hegemônicos de masculinidade apresentam cobranças e expectativas de gênero que, se por um lado possibilitam o exercício de poder sobre as mulheres bem como sobre outros homens na intersecção com outras contradições sociais e opressões, também alienam os homens de sua própria humanidade, fechando-os para tudo que for arbitrariamente eleito como próprio do universo feminino, empobrecendo drasticamente a sua socialização. (FAUSTINO, 2014, p.77).

³ Fala disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=UQ9PHNTCsog>. Acesso em jun. 2019

Carla Mattos, ao discutir aspectos de sociabilização em meio à violência que emergia das formações das “galeras” do funk carioca, tomou como eixo de discussão as interações entre os jovens, observando os significados das disputas e brigas que “[...] tinham como valores-guia os códigos de honra e a coragem pessoal em seu sentido de reputação da valentia guerreira associado à cultura machista, que, no plano simbólico, conecta a ideia de força, vigor e virilidade” (MATTOS, 2012, 677)⁴.

De acordo com a pesquisa da autora,

[...] esse código era interpretado a partir de uma perspectiva relacional das ações violentas de seus membros que valoriza os laços de reciprocidade entre grupos e pessoas amigas e rivais. Já sob o domínio das facções nas favelas, constrói-se uma nova perspectiva para as ações violentas. Para cada configuração da violência, identifiquei o seu valor típico correspondente, mesmo considerando as diferentes estratégias dos jovens como pertencentes a uma realidade. (MATTOS, 2012, 677).

A autora destaca, ainda, que a organização das “galeras” está atravessada por lutas físicas que expressam uma “modalidade de lazer” para a juventude periférica do Rio de Janeiro. A violência emerge como princípio que constitui formações subjetivas de jovens negros na estreita relação com o mundo do crime. A guerra entre facções e favelas, realidade das favelas, é uma determinação que produz essa forma de sociabilidade violenta. O rapper Mv Bill, no rap, “Soldado do Morro”, toca nessa questão:

Minha condição é sinistra não posso dar rolé
 Não posso ficar de boqueira na pista
 Na vida que eu levo eu não posso brincar
 Eu carrego uma nove e uma HK
 Pra minha segurança e tranquilidade do morro
 Se pá se pam eu sou mais um soldado morto
 Vinte e quatro horas de tensão
 Ligado na polícia bolado com os alemão
 Disposição cem por cento até o osso
 (MV BILL, 1999)

O trecho do rap expõe a forma de vida desse “soldado do morro” que, situado em um campo de tensão entre os moradores da favela e a disputa entre grupos criminosos rivais, forma sua subjetividade. A tensão constante marca uma experiência de vida operada pela presença constante da morte. Tanto as guerras entre facções criminosas quanto as

⁴ Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/article/viewFile/7411/5958>. Da valentia à neurose: Criminalização das galeras funk, ‘paz’ e (auto)regulação das condutas nas favelas. 74 contraditória, heterogênea, na qual os códigos e valores se entrecruzam e se hibridizam (MATTOS, 2012, 677).

abordagens policiais, são carregadas de violência que formam a individualidade da juventude negra na favela, sobretudo a que está “trabalhando” para o tráfico de drogas.

Assim, para buscar alguma “respeitabilidade” social a incorporação e reafirmação diversa da violência vai funcionar como única possibilidade de inscrição social:

Tem mais um pente lotado no meu bolso
Qualquer roupa agora eu posso comprar
Tem um monte de cachorra querendo me dar
De olho grande no dinheiro esquecem do perigo
A moda por aqui é ser mulher de bandido
Sem sucesso mantendo o olho aberto
Quebraram mais um otário querendo ser esperto
Essa porra me persegue até o fim
Nesse momento minha coroa tá orando por mim
É assim demorou já é
Roubaram minha alma mas não levaram minha fé
Não consigo me olhar no espelho
Sou combatente coração vermelho
Minha mina de fé tá em casa com o meu menor
Agora posso dar do bom e melhor várias vezes me senti menos homem
Desempregado meu moleque com fome
É muito fácil vir aqui me criticar
A sociedade me criou agora manda me matar
Me condenar e morrer na prisão
Virar notícia de televisão
Seria diferente se eu fosse mauricinho
Criado a sustagen e leite ninho
Colégio particular depois faculdade
Não, não é essa minha realidade
Sou caboclinho comum com sangue no olho
Com ódio na veia soldado do morro
[...]

A possibilidade de ter o direito de vestir, comer, assistir financeiramente a família aparece na projeção do “poder”, constituído pela posse de armas, pela entrada no mundo do crime. A afirmação da virilidade e violência machista são reafirmados na narrativa, através da exposição de um fascínio do feminino representado como a “cachorra” interesseira”, que vive à procura de homens com dinheiro.

A masculinidade negra desenhada pelo “soldado do morro” lida constantemente com um conjunto complexo de disputas internas e externas. As contradições em questionar “a perda da alma” e “não consigo me olhar no espelho”, expressa o estado de agonia e tensão marcados em uma subjetividade que interroga sua humanidade, suas escolhas atravessadas pelo desemprego, pela fome, pelo estado de precariedade e miséria humanas produzidos pelo Estado racista e genocida. Em comparação com o “mauricinho criado com sustagen e leite ninho”, a tensão entre a formação das masculinidades hegemônica e negra – “sou caboclinho sangue no olho, com ódio na veia soldado do morro” – o rap demonstra as estruturas de

sentimento que constituem as masculinidades negras nas periferias do Brasil. Na sequência o rapper demonstra:

A violência da favela começou a descer pro asfalto
 Homicídio sequestro assalto
 Quem deveria dar a proteção
 Invade a favela de fuzil na mão
 Eu sei que o mundo que eu vivo é errado
 Mas quando eu precisei ninguém tava do meu lado
 Errado por errado quem nunca errou?
 Aquele que pede voto também já matou
 Me colocou no lado podre da sociedade
 Com muita droga, muita arma, muita maldade
 Vida do crime é suicídio lento Bangu 1, 2, 3, meus amigos lá dentro
 Eu tô ligado qual é...
 Sei qual é o final
 Um saldo negativo...
 Menos um marginal
 Pra sociedade contar um a menos na lista
 E engordar a triste estatística
 De jovens como eu que desconhecem o medo
 Seduzidos pelo crime desde muito cedo
 Mesmo sabendo que não há futuro
 Eu não queria tá nesse bagulho
 Já tô no prejuízo um tiro na barriga
 Na próxima batida quem sabe levam minha vida
 E vou deixar meu moleque sozinho
 Com tendência a trilhar meu caminho
 Se eu cair só minha mãe vai chorar
 Na fila tem um monte querendo entrar no meu lugar
 Não sei se é pior virar bandido
 Ou se matar por um salário mínimo
 Eu no crime ironia do destino
 Minha mãe tá preocupada seu filho está perdido
 Enquanto não chegar a hora da partida
 A gente se cruza nas favelas da vida
 (MV BILL, 1999)

A narrativa expôs uma reflexão do movimento de tomada de consciência acerca da busca da humanidade pelo mundo do crime e a condição de morte que essa opção representa. O desespero na repetição de sua história, a partir da vida do filho e a não valorização da vida da juventude negra pela sociedade brasileira orientam uma tomada de consciência que expõe o grau de perversidade em que está inserida a juventude negra. A violência articula um conjunto de mecanismos de ordem objetiva e subjetiva destrutivos. Desde a interdição de direitos à educação, moradia, saúde, lazer até a encenação de uma competição “saudável” introjetada pelo capitalismo.

“O que manda é a violência. Você ver seu pai humilhado quarenta anos para ganhar a aposentadoria é uma grande violência” (CRIOLO, 2010). O rapper brasileiro Criolo aborda mais uma questão importante, que é o trabalho e a importância que ele tem na sociedade como meio de produção de vida material e autonomia de sujeitos e, também, como um meio de regulação social, que produz novas formas de escravização contemporânea.

Ao narrar a si mesmo e lançar um olhar sobre o mundo, a partir da poética do movimento hip hop, as masculinidades negras inscrevem-se em um movimento ambíguo, que opera como resistência e apresenta marcas de colonialidade. Nesse jogo violento com as regras dadas pelo colonialismo e atualizadas pela ordem capitalista racializada, a inscrição dos poetas acionam um movimento complexo de compreensão de si em relação com as dinâmicas culturais. Na busca de emancipação subjetiva e objetiva os caminhos são atravessados por imposições, muitas vezes imperceptíveis. Vejamos os versos do poeta angolano Kid Mc no rap, “Angolana”, por exemplo,

minha intenção foi chamar a razão para que tu salve a tua reputação
teu nome está no chão, vives mergulhadas na difamação

[...]

E não é porque a vida não te foi leve
É porque tu não te deste o real valor que merece

[...]

Quanto mais bandida, menos a mulher é respeitada

Prestem atenção para ser uma grande mulher parte da autovalorização

[...]

Mas todo problema tem uma solução.

Minhas palavras são mãos pra te livrar dessa situação

Você africana olha para ti deixa aquilo lá para as latinas-americanas

[...]

A alma teria mais valor se lutasses pela causa angolana com muito mais vigor

(KID MC, 2010)

Os versos iniciam demonstrando a intencionalidade da poética, por meio da preocupação com a “reputação” da mulher angolana”. Essa “má fama” é atribuída a um comportamento que não cumpre com as expectativas de um conjunto de valores, pautados em um tipo de heteronormatividade machista, religiosa e sexista. Há uma crítica feita à liberdade sexual da mulher africana, responsabilizando-a por possíveis relações de preconceito.

O desejo, o modo de vestir “bandida”, aparece como justificativa para possíveis violências, em virtude de uma suposta autodesvalorização, direcionando para a mulher as demandas em relação a questões de preconceito de gênero, pois “não é porque a vida não te foi leve, é porque tu não te deste o real valor que merece” (KID MC, 2010). Apesar de ao final da narrativa, no último verso, “os problemas que a mulher enfrenta, serão mais razoáveis se resolvidos por ela”, é a partir das palavras de um homem, que a chama para a “razão”, que a “emancipação” pode ser conquistada, pela segurança que vem da “mão” masculina.

O desafio constitui-se, no entanto, em continuar na perseguição pela emancipação sobretudo através da autocrítica. Essa é uma questão que o homem negro precisa resolver.

Em consonância com Pinho (2004), acredito que para buscar as determinações que estruturam as masculinidades negras é necessário operar a partir de uma lógica “multiposicional”, sem adotar hierarquizações e fixidez.

Para ser mais específica, os sujeitos masculinos podem posicionar-se em “acordo” com uma ordem hegemônica em dada situação e, em outra, estar colocado em situação subordinada. Isso é muito importante para entender como se produzem e sustentam identidades masculinas subalternas como um lugar da contradição entre sistemas de poder diferentes – a estrutura das classes, o sistema dimórfico dos gêneros, as práticas e discursos racializantes – que, ao se combinarem interseccionalmente, produzem novas diferenças, desigualdades e vulnerabilidades (PINHO, 2004, p. 66).

Nesse caminho que se segue, formas de ser do homem negro na diáspora emergem mobilizando, resistindo, subordinando e sendo subordinado, configurando a ambivalência que desenha as comunidades afrodiaspóricas.

2- O comportamento masculino e a limitação da virilidade negra

Na minha cama eu tenho uma dama que eu mal conheço/ Atraída por esta fama que eu às vezes exerço/ Que miséria de espírito! /Ela dá o corpo e o espírito por algo cheio de nada/Que miséria de espírito a minha! /A aproveitar da degradação de valores de uma coitada com fascínio irracional pelo estrelato (VALETE, 2012)

A sexualidade do homem negro foi/é negociada, ao longo da história, em complexas redes de apropriação e ressignificação forjadas na mentalidade escravocrata. Investida de discursos coercitivos do poder colonial, subalternização, animalização, produziu-se, ao longo do tempo, a castração do homem negro. Essa interdição opera no sentido de alienar o corpo do homem negro a processos de hiperssexualização, produzindo, assim, uma noção de virilidade distorcida pela violência colonial. As relações sexuais e afetivas entre homens e mulheres negros são marcadas pelo racismo, delimitando as formas de ser da masculinidade.

A masculinidade constitui-se enquanto forma de se expressar, oferecendo, também, um modo de produção de virilidade. Voltando à epígrafe desta seção, a aparição dessa virilidade é engendrada por um conjunto de valores éticos e morais que instauram uma crise na construção da sexualidade do homem negro. Conforme o pensamento de Louro,

[...] os corpos ganham sentido socialmente. A inscrição dos gêneros — feminino ou masculino — nos corpos é feita, sempre, no contexto de uma determinada cultura e, portanto, com as marcas dessa cultura. As possibilidades da sexualidade — das formas de expressar os desejos e prazeres — também são sempre socialmente estabelecidas e codificadas. As identidades de gênero e sexuais são,

portanto, compostas e definidas por relações sociais, elas são moldadas pelas redes de poder de uma sociedade (LOURO, 1999, p. 6).

Assim, os estigmas introjetados pela escravização foram comportados na formação da sexualidade negra e urgem superação. Sobre isso, Davis explica que a escravidão garantia uma vivência sistemática, tanto de abuso sexual quanto no tronco e no açoite.

A coerção sexual, em vez disso, era uma dimensão essencial das relações sociais entre senhor e escravo. O racismo encontrou forças em sua habilidade de encorajar a coerção sexual (DAVIS, 2016, p. 180). O acionamento de categorias sexuais e raciais, de maneira nenhuma deve ser eximido de levar em consideração as contingências históricas que estão imbricadas na produção de uma corporeidade sexual em conflito, atravessada por identificações marcadamente raciais.

Diante disso, Pinho chama-nos atenção para o fato de que a sexualidade exercida e representada em contextos de desigualdade e assimetria parece ser, assim, o operador da miscigenação predatória e o elo entre os diferentes extratos sociais que se reproduzem como diferentes, através do exercício direto do desejo e do controle branco sobre o corpo do “outro” e sua simbolização (PINHO, 2004, p. 102). A reafirmação da sexualidade excessiva torna-se comum na passagem do escravismo para o capitalismo, deslocando um suposto poder falocêntrico para o homem negro. Não há ganhos aí. O desafio das falas da diáspora é justamente repensar sua figuração em espaços de marginalidade, reestruturando um eu em incompletude. Está claro o equívoco em uma suposta reafirmação de si a partir da potencialização da negação fornecida pelo outro. Trata-se, prioritariamente, de firmar um caminho avesso à fixação ideológica destrutiva, uma noção de poder e de emancipação marcado pela colonialidade.

3- “Mas estou de volta, para dar a reviravolta”⁵

Não sei, mas um dia serei
e aquilo que eu já percebo, pois não mais perceberei
Tentarei contornar, dar ao lado
para o Kid Jr não viver o que vivi no passado
O passado era presente
foi lá onde homens cometeram o que pagam em data recente
abandonaram mulheres, acumularam filhos
[...]
e o pai que era jovem hoje é chamado velho caduco
talvez não tinha noção do que fazia
enchia balões de pendentes que mais tarde rebenitaria
Olhar ao Pai
Kid MC

⁵ Rap Consciente, Valete (2017).

O trecho citado pertence ao rap *Olhar ao pai*, do rapper angolano Kid Mc (2010). A narrativa é organizada no sentido de uma autorreflexão acerca da sua imagem enquanto homem, enquanto pai. A memória é evocada com o propósito de revisar a atitude da paternidade e o comportamento sexista. A motivação principal explicitada pela voz poética está na preocupação em não repetir, reafirmar um sistema de valores incorporados pelo comportamento masculino pautado no sistema hegemônico patriarcal dominante.

Connell e Messerschmidt explicam que a formação da masculinidade hegemônica diverge de outras masculinidades, principalmente das masculinidades de minorias, pois ela comporta a maneira mais “correta”, uma concepção de ser homem. Ela requer que o mundo masculino se posicione em relação a ela e legitima ideologicamente a subordinação global das mulheres aos homens (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013, p. 245). Os autores, ao sistematizar a noção de masculinidade hegemônica, oferece-nos a possibilidade de ler/pensar um conjunto de tensões e contradições que constituem também as masculinidades negras, visto que essa relação social entre masculinidades hegemônicas e masculinidades negras dá-se em um campo marcado por constantes tensões.

A afirmação constante da dominação branca, racista, etnocentrada opera em todos os âmbitos da sociedade, principalmente as sociedades marcadas pela história colonial. A garantia de um processo de dominação secular foi construída a partir de um conjunto de poderes e hierarquias que estruturou toda uma forma social subjetiva e objetiva pelas mãos de homens brancos. A igreja, a justiça, a política, a saúde, a escola, vão ser geridos majoritariamente por masculinidades hegemônicas. Para garantir a docilização de corpos que não operem dentro desse sistema normativo, valores como afirmação da honra, força, coragem, capacidade de liderança, vão projetar um corpo masculino épico, extensão da nação que exerce controle social e garante um sistema de representação coercitivo, com subalternizações materiais, ou seja, miséria humana e inferiorizações psíquicas diversas dos que não estão, sobretudo epidemicamente, inseridos no grupo dominante, ou seja, homens negros.

De acordo com Fernandes (2011), o enfrentamento aos estereótipos direcionados aos papéis masculinos e femininos ao longo da história não se deu “concomitante à necessidade de se pensar novos modelos do que é ser homem.” (FERNANDES, 2011, p. 20). Aspecto que colaborou “para a chamada crise do macho e que se dá a partir de muito sofrimento, pois é muito difícil abandonar papéis históricos e socialmente instituídos como superiores, pois o estranho gera perturbação nas pessoas e grupos sociais, por provocar medo da perda das referências habituais.” (FERNANDES, 2011, p. 20).

No caso do ser negro, a questão é ainda mais problemática, já que essa construção do homem negro é forjada em complexos processos de violência, a “crise do macho” negro produz-se a partir de uma rede de afecções que, perversamente, aumentam e diminuem a potência de ação desses corpos sistematicamente.

Sodré (2000) explica que os afetos se desenvolvem na articulação com a vida, com os modos de existir configurados com a forma interior e exterior. Destaca que, enquanto forma, “o afeto é pulsão e fenômeno, o que implica levar em conta tanto ânimo quanto corpo em seus modos particulares de instalação e deslocamento no espaço” (SODRÉ, 2000, p.262). Interessa-me pensar os afetos que rearticulam essa força de movência desses homens negros no hip hop e que, ao serem afetados, produzem novos afetos, reestruturando outras inscrições de si no mundo. O autor sinaliza, ainda, que o afeto propício a conduzir “[...] à abolição do racismo é o sentimento (visão e ação) que abole a distância ontológica (psíquica e territorial) entre o Mesmo e o Outro” (SODRÉ, 2000, p. 262).

É na coletividade, na relação entre diálogos honestos e coerentes, entre as particularidades, que a igualdade entre direitos e lugares pode surgir. Os homens negros têm sido afetados a partir de arquétipos de masculinidades, sistematizadas através da exclusão. As imagens fixadas pela gramática corporal racista construída sobre o negro relegam-lhe como ordem natural um corpo sexualizado, à parte da prerrogativa heterossexual normativa, animalisca, mão-de-obra barata, fantasma. É com base nesses fenômenos que os homens “se tornam negros”. Entretanto, como disse anteriormente, outros afetos emergem do hip hop na diáspora negra. Vejamos a construção da personalidade negra nos versos do rapper Rico Dalasan:

Negros, gays, rappers, quantos no Brasil?
Deve haver vários
Tantos tão bons quanto os foda
Que rima uma cota
Tirando os que tão, né e ninguém nota
[...]
Dalasam é um vilarejo no irã
Onde nascem os rebeldes sem palco e sem fã
Minha cara é bem mais que um milhão
(DALASAN, 2015)

O rapper instaura uma tensão no universo heteronormativo do movimento hip hop no Brasil, ao inscrever-se e assumir sua sexualidade divergente de padrões normatizantes. Rasura um espaço regulado por um tipo específico de masculinidade negra, suplementando como força, como potência, outras formas de ser do homem negro. hooks chama-nos atenção para a necessidade de juntos voltarmos nosso olhar para o homem negro, pois, na verdade, ninguém disse para os homens ‘você deve se odiar’. Entretanto, há um sistema de

afetos, a saber, “[...] imagens, símbolos, produtos, criações, promoções e autoridades da América Branca, fossem de modo sutil ou de modo bastante aberto, estavam-me ensinando sobre supremacia branca, estavam me ensinando a me auto-odiar” (hooks, 2011, p. 680).

O rapper português Valete, na busca de romper com a cena originária do seu rap, marcada pelo alto grau de sexismo e valores capitalistas, problematiza em seu Rap Consciente, lançado em junho de 2017:

Falo sem superioridade moral
No passado em momentos também fui paradoxal
Faltou-me essência, para manter a dissidência
Faltou-me cadência, firmeza, coerência
Mas estou de volta, para dar a reviravolta
De volta ao rap de revolta, pronto para qualquer embate
(VALETE, 2017)

Contestando seu corpo, sua poética, na cena hip hop, o rapper instaura um movimento de volta para si mesmo em um vir-a-ser que desorganiza uma consciência alienada e tenciona romper com paradigmas dominantes que aprisionam a existência do sujeito negro à coisa. A cisão com esses afetos destrutivos incide, nas palavras de Sodré, em “contornar esse desdobramento violento do mal-estar individualista, que   o racismo, implica engendrar lugares de trânsito ( tico-políticos) entre singularidades” (SODRÉ,2000, p. 264). O desafio faz-se na constru o de novas potências de agir do homem negro na diáspora, no sentido de superar a violência histórica que atravessa a existência negra.

Considera es finais

Achile Mbembe (2018), ao discorrer sobre a “fabrica o de sujeitos raciais”, em sua célebre reflexão em *Crítica da Ra o Negra*, explicou como os termos “África e o negro” possuem uma rela o de “coengendramento”, conectando-se na história da modernidade. O teórico argumenta que “[...] falar de um  , na realidade, evocar o outro.” Constituido enquanto “fic o”, carrega em si um conjunto de representa es concebidas no capitalismo de base escravagista, no sistema de *plantation*, que se reproduz sistematicamente na atualidade, pois não houve ruptura entre o colonialismo e o capitalismo contemporâneo, sobretudo quando se trata da experiência de vida negra. Os signos que constituem a pessoa negra são resultados de um processo histórico. (MBEMBE, 2018, p. 79).

O homem negro nas culturas da diáspora constitui-se em um movimento constante, marcado por ambivalências e contradi es descontinuadamente, em um jogo de resistência e subalterniza o dos homens negros nas práticas de gênero entre homens. Esse conjunto de tensões reinventa e rearticula masculinidades negras, produzidas na rela o violenta com

a masculinidade hegemônica, que representa o Estado, a igreja, o capitalismo, toda uma organização social.

Este enorme rebotalho de disparates, mentiras e fantasmas se tornou uma espécie de invólucro exterior cuja função foi, desde então, substituir o seu ser, a sua vida, o seu trabalho e a sua linguagem. Revestimento exterior em sua origem, esse invólucro se estratificou, transformou-se num conjunto de membros e acabou por se tornar, com o passar do tempo, uma casca calcificada- uma segunda ontologia- e uma chaga- ferida viva que corrói, devora e destrói todos os que acomete. É dessa ferida viva e das condições de sua cura que trata, por exemplo, Frantz Fanon em *Pele Negra, máscara branca*. ‘De um ponto de vista estritamente histórico, a palavra “negro” remete, em primeiro lugar, a uma fantasmagoria’ (MBEMBE, 2018, p. 81).

Dessa “casca calcificada” operada por uma fantasmagoria, aquela “zona de não ser”, a qual alertou Fanon (2008), essas identidades periféricas, situadas na diáspora, explicitaram, na relação entre experiência histórica e estética, um conjunto de contradições que constitui o homem negro. Ainda na esteira de Fanon (1969), investigar as relações entre racismo e a cultura é “interrogar a questão da sua ação recíproca” (FANON, 1969). A partir de um sistema contraditório, a cultura negra inscreve-se na sociedade racista e movimenta-se dentro dela.

O teórico destaca, ainda, que a cultura se constitui enquanto conjunto dos comportamentos concretos/objetivos e subjetivos/simbólicos, gestado a partir do encontro do “homem com a natureza e com seu semelhante”. “Devemos dizer, portanto, que o racismo é, sem sombra de dúvida, um elemento cultural”. (FANON, 1960, p. 69). “O racismo não desapareceu das sociedades. Ele renovou-se, mudou de expressão: Teve de sofrer a sorte do conjunto cultural que o formava.” (FANON, 1969, p. 69). Da relação entre racismo e cultura negra, as masculinidades negras do movimento hip hop expressam um conjunto de determinações objetivas e subjetivas, que formam as identidades negras da diáspora. O desafio está em romper, exorcizar a maldição fantasmagórica que, em sua dimensão “untuosa” (MBEMBE, 2018) envolve o “ser” (FANON, 2008) humano negro.

Importante destacar que esses rappers, aqui analisados, colocam-se como rappers de intervenção social, ou *underground*. Os laços que se encontram nas experiências históricas e experiências estéticas aqui encenadas, enquanto possibilidades emancipatórias, são resultado de um processo de reinvenção e inscrição contra- hegemônica dessas masculinidades negras. O desafio é justamente movimentar-se por dentro da brutalidade assassina do capitalismo mundial, figurado, sobretudo, nas mãos brancas, masculinas e heteronormativas dos poderes locais e ou mundiais.

As diversas socializações das masculinidades negras nas comunidades de falantes de língua portuguesa implicam na construção de masculinidades que não correspondem a um

estado de fixidez. Desse modo, nas esferas da insurgência, cria-se uma cartografia afetiva que reordena o sexual, o social, o político. Trata-se de restituir a vida, de criar estratégias de luta contra a opressão do poder, retomar o compartilhamento com os contemporâneos, nas palavras do rapper angolano:

Normalmente, cada um age no seu universo, no seu microcosmos, mas há vários pontos em que esses microcosmos se cruzam e onde fazemos coisas em conjunto. Estamos em contacto com uns e com outros. [...] nós queremos algo de novo, algo de mais orgânico, de mais dinâmico. Mas sem dúvida que, quando precisamos uns dos outros, contactamos uns aos outros e fazemos coisas em conjunto (BEIRÃO, 2016, p. 272).

Pensar uma sociedade, uma comunidade cultural, implica também em pensar a reprodução das contradições que atravessam essa sociedade. O capitalismo regula, cada vez mais, um comportamento de produção de individualidade em que a luta somente no campo do discurso possui imensos limites na efetiva transformação social. O homem negro foi forçado a viver outra dimensão de sua história. Os desafios são múltiplos.

REFERÊNCIAS

- BEIRÃO, Luaty. *Sou eu mais livre então diário de um preso político angolano*. Lisboa: Tinta da China, 2016.
- BERNARDINI-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES; NELSON; GROSGOUEL, Ramon (Orgs.) *Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1. Janeiro/Abril 2016.
- BUTLER, Judith. *A reivindicação da não violência. Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade*. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* Tradução de Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha; revisão de tradução de Marina Vargas; revisão técnica de Carla Rodrigues. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- CONNELL, Robert W.; MESSERSCHMIDT, James W. *Masculinidade hegemônica. Repensando o conceito*. *Revista Estudos Feministas*, v. 21, n. 1, jan. /abr. 2013.
- CUTI. *Literatura negro-brasileira*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2010.
- DAVIS, Angela. *A liberdade é uma luta constante*. Organização de Frank Barat; tradução de Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2018.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. Eunilce Albergaria Rocha; Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2010.

- FANON, Frantz. *Peles negras, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FANON, Frantz. *Em defesa da revolução africana*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1969. FAUSTINO, D. M. (2014). *O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo*. In E. A. Blay (Ed.). *Feminismos e masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher* (pp. 75- 104). São Paulo: Cultura Acadêmica.
- FERNANDES, Luís Antonio Bitante. *Afinal o que querem os homens?: um estudo da masculinidade*. 2011. 191 f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, 2011.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo Afro-latino-americano* In: Caderno de Formação Política do Círculo Palmarino, n. 1, 2011.
- LOURO, Guacira Lopes. *Pedagogias da sexualidade*. In: LOURO, Guacira (Org.). *O corpo educado – pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.
- hooks, bell. *Escolarizando Homens Negros*. Revista Estudos Feministas. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/41784/30373>. Acesso em: 05 jan. 2017. hooks, bell. *Ensinando a transgredir: a Educação como prática de liberdade*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla- São Paulo. 2013. Editora Martins Fontes, 2013.
- MATOS, Carla dos Santos. *No ritmo neurótico: cultura funk e performances proibidas em conto de violência no Rio de Janeiro*. Dissertação de mestrado. UERJ/Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. 2006.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Ed.N-1, Brasil, 2018.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Ed.N-1, Brasil, 2018
- PINHO, Osmundo S. de Araújo. *Etnografias do bran: corpo, masculinidade e raça na reafrikanização em Salvador*. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 13, n. 1, p. 127- 145, jan./abr. 2005.
- PINHO, Osmundo Santos de Araújo. *O mundo Negro: hermenêutica crítica da reafrikanização em Salvador*. Curitiba: Progressiva, 2010.
- PINHO, Osmundo. *Qual é a identidade do homem negro?* Democracia Viva, n.22, junho/julho de 200.
- QUIJANO, A. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*, 2005.
- RIBEIRO, Alan Augusto Moares. FAUSTINO, Deivison Mendes. *Negro tema, negro vida, negro drama: Estudos sobre masculinidades negras na diáspora*. Revista Transversos. “Dossiê: Áfricas e suas diásporas”. Rio de Janeiro, nº. 10, pp.163-182, Ano 04. ago. 2017. Disponível em: ISSN 2179-7528. DOI: 10.12957/transversos.2017.29392
- SOUZA, Ana Lúcia Silva. *Letramentos de reexistência: poesia, grafite, música, dança: hip hop*. São Paulo: Parábola, 2011.
- SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- SODRÉ, Muniz. *Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2d. 2000.

Recebido em: 22/10/2022.

Aprovado em: 01/04/2023.