

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS RURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EXTENSÃO RURAL**

Andrés Leonardo Becerra Bonza

**PRÁTICAS DE REPRESENTAÇÃO NOS PROCESSOS DE
CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA E SUA ARTICULAÇÃO COM A
FOTOGRAFIA**

**Santa Maria, RS
2017**

Andrés Leonardo Becerra Bonza

**PRÁTICAS DE REPRESENTAÇÃO NOS PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO
IDENTITÁRIA E SUA ARTICULAÇÃO COM A FOTOGRAFIA**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Extensão Rural**.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Vivien Diesel

**Santa Maria, RS
2017**

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Becerra, Andrés Leonardo
PRÁTICAS DE REPRESENTAÇÃO NOS PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO
IDENTITÁRIA E SUA ARTICULAÇÃO COM A FOTOGRAFIA / Andrés
Leonardo Becerra.- 2017.
130 p.; 30 cm

Orientadora: Vivien Diesel
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Rurais, Programa de Pós-
Graduação em Extensão Rural, RS, 2017

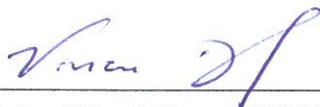
1. Identidade 2. Representação 3. Fotografia 4.
Afrodescendente I. Diesel, Vivien II. Título.

Andrés Leonardo Becerra Bonza

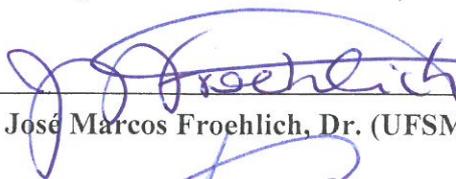
**PRÁTICAS DE REPRESENTAÇÃO NOS PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO
IDENTITÁRIA E SUA ARTICULAÇÃO COM A FOTOGRAFIA**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado
do Programa de Pós-Graduação em Extensão
Rural da Universidade Federal de Santa Maria
(UFSM), como requisito parcial para obtenção
do grau de **Mestre em Extensão Rural**.

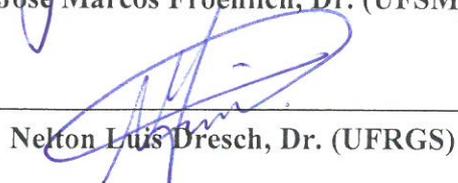
Aprovada em 25 de agosto de 2017:



Vivien Diesel, Dra. (UFSM)
(Presidente/Orientadora)



José Marcos Froehlich, Dr. (UFSM)



Nelton Luis Dresch, Dr. (UFRGS)

Santa Maria, RS
2017

DEDICATÓRIA

Dedico esse trabalho a familiares, amigxs e as pessoas que estiveram me apoiando incondicionalmente e de diversas maneiras durante minha estadia no Brasil. Quero especialmente dedicar essa dissertação à Vivien Diesel, amiga e professora que através do processo de orientação me ensinou muito mais do que poderia ter aprendido em aulas. Suas palavras e sua criticidade perdurarão sempre em mim, assim como sempre perdurará meu sentimento de gratidão para com ela.

AGRADECIMENTOS

Ter cursado meus estudos de mestrado no Brasil me permitiu ter a alegria de poder conhecer e compartilhar espaços e momentos com incríveis e maravilhosas pessoas que me brindaram sua amizade e carinho sincero. Também, estudar no Brasil foi uma maravilhosa experiência que me permitiu realizar um dos meus sonhos mais anelados. Por isso e por outras tantas coisas vividas e experimentadas nesses últimos anos sou grato com cada uma das pessoas e instituições que fizeram minha vida mais alegre e amena fora do meu país. Vocês fizeram-me sentir como se estivesse em casa.

Aos meus pais, Pedro e Mariela, por confiar em mim e me apoiar sempre, por compreender minha ausência e por brindar-me sempre o melhor. Aos meus irmãos, Freddy, Alexandre e à minha irmã Carolina por seu incondicional apoio e por me incentivarem a ser a cada dia uma melhor pessoa.

À Vivien Diesel, professora, orientadora e sobretudo amiga, por toda a dedicação e trabalho para a construção dessa dissertação. Sou grato para com você por ter me apoiado e por ter compartilhar suas experiências e conhecimentos em diversas áreas e temáticas, mas, sobretudo, por me ensinar a ser uma melhor pessoa.

Aos meus colegas do mestrado e doutorado, pelas vivências compartilhadas e amizade. Especialmente quero agradecer a Francis Zanella, Iolanda Araújo, Diego Camelo, Laila Garcia Marques, Isabel Cristina Silva, Janaína Betto, Tamires Bieger, Ewerton Torres, Lucas Moretz-Shon, Yosani Morales, Thacya Clédina, Amábile Tolio, Tayse Muniz, Aline Barasuol, Alida Corey, Rodrigo Faccin, Bernardo da Silva, Marcelo Rauber, Daniel Ferrerira, Cristiane Marinho, Andreia Drê, Bianca Mendes, Nára Alvez, Carima Atiyel, Karin Peglow, Jéssica Lorena Mainardes, Renata de Baco Hartman, Taciane da Silva, Mauren Buzzatti.

A cada um dxs professores do PPGExR que contribuíram nesse processo de formação e aprendizado, muito obrigado.

À Madalena Rodriguez, Milton Falcão, Marília Lopez, Paulo Heman, Andrei Lopez, por terem me brindado sua amizade e carinho e especialmente por me fazerem parte da sua família. Ao Lucas Pilon, Laís Barroques, Suzanne Scaglia, Bia Rosso, Nelson Araújo, Edgar Gonzáles, Alonso Acevedo, Diana Patricia Bolaños, Luis Enrique Manga, Cindy Ortiz, e a todas as pessoas com quem pude partilhar gratos momentos e que fizeram minha vida mais

amena durante esses últimos anos. Aos meus amigxs na Colômbia, pelo apoio e por me mandarem sempre as suas boas energias.

À comunidade quilombola Júlio Borges, pela receptividade e pelos aprendizados que trouxeram para minha vida, sou sempre grato para com vocês.

À Organização de Estados Americanos (OEA) e ao Grupo Coimbra de Universidades Brasileiras (GCUB) que, através do “Programa de Alianzas para la Educación y la Capacitación OEA- GCUB 2014”, me outorgaram bolsa de estudos para realizar meu mestrado. À Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), por ter me recebido e ter me brindado a possibilidade de acessar o ensino público, gratuito e de qualidade. Do mesmo modo agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural (PPGExR), por ter contribuído na minha formação humana e profissional.

RESUMO

PRÁTICAS DE REPRESENTAÇÃO NOS PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA E SUA ARTICULAÇÃO COM A FOTOGRAFIA

AUTOR: Andrés Leonardo Becerra

ORIENTADORA: Vivien Diesel

Há um crescente interesse acadêmico e político na compreensão dos processos de construção de representações identitárias de afrodescendentes. Nesse contexto a presente pesquisa nasce da preocupação por entender a possibilidade de utilizar a prática fotográfica nos processos de transformação de representações identitárias hegemônicas. Em uma experiência de extensão universitária em comunidade quilombola no sul do Brasil, identificou-se a relevância da problemática das representações identitárias nos processos de intervenção para o desenvolvimento. A partir daí, na presente pesquisa buscou-se analisar como as representações operam nos processos de construção identitária e como a fotografia se articula neles; descrever os processos históricos de construção identitária de afrodescendentes; caracterizar as lutas relacionadas a esta questão e as potencialidades da fotografia na transformação de representações identitárias hegemônicas. Para atender estes objetivos realizou-se, inicialmente, revisão bibliográfica recuperando as contribuições de autores vinculados ao campo transdisciplinar dos estudos culturais. Estes propõem considerar que as representações identitárias são parte de um processo de dominação de origem colonial que, ao se fundamentar em sistemas de classificação social estruturados a partir da ideia de “raça”, contribuem para produzir identidades subjugadas. Posteriormente realizou-se revisão e caracterização da perspectiva dos movimentos afrodescendentes sobre a questão das representações identitárias e dos referentes de práticas pedagógicas alternativas. Visualizou-se a possibilidade de utilização da fotografia como prática significativa nos processos de representação identitária. Por fim, realizou-se análise de uma intervenção pedagógica com uso da fotografia como prática significativa relativa à questão identitária em uma comunidade quilombola no sul do Brasil.

Palavras-chave: Representação, identidade, fotografia, afrodescendente.

RESUMEN

PRÁCTICAS DE REPRESENTACIÓN EN LOS PROCESOS DE CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA Y SU ARTICULACIÓN CON LA FOTOGRAFÍA

AUTOR: Andrés Leonardo Becerra

ORIENTADORA: Vivien Diesel

Hay un creciente interés académico y político en la comprensión de procesos de construcción de representaciones identitarias de afrodescendientes. En ese contexto, la presente investigación nasce de la preocupación por entender a posibilidad de utilizar la práctica fotográfica en los procesos de transformación de representaciones identitarias hegemónicas. En una experiencia de extensión universitaria en una comunidad “quilombola” en el sur de Brasil, se identificó la relevancia de la problemática de las representaciones identitarias en los procesos de intervención para el desarrollo. En ese contexto, en la presente investigación se busca analizar cómo las representaciones operan en los procesos de construcción identitaria de afrodescendientes; caracterizar las luchas relacionadas a esta cuestión y las potencialidades de la fotografía en la transformación de representaciones identitarias hegemónicas. Para contemplar estos objetivos se realizó, inicialmente, revisión bibliográfica recuperando las contribuciones de autores vinculados al campo transdisciplinar de los estudios culturales. Éstos proponen considerar que las representaciones identitarias son parte de un proceso de dominación de origen colonial que, al fundamentarse a partir de la idea de “raza”, contribuyen en la producción de identidades subyugadas. Posteriormente se realizó revisión y caracterización de la perspectiva de los movimientos afrodescendientes sobre la cuestión de las representaciones identitarias y de los referentes de prácticas pedagógicas alternativas. Se Visualizó la posibilidad de utilizar la fotografía como práctica significativa en los procesos de representación identitaria. Finalmente, se realizó análisis de una intervención pedagógica con el uso de la fotografía como práctica significativa relativa a la cuestión identitaria en una comunidad “quilombola” en el sur de Brasil.

Palabras clave: Representación, identidad, fotografía, afrodescendiente.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração 1 - Diálogo visual e apresentação do desenho da Revista Sentipensares	35
Ilustração 2 - Capa Revista Sentipensares.....	36
Ilustração 3 - Representação de África como mãe de culturas diversas	90
Ilustração 4 - Multiplicidade de imagens utilizada durante atividade	110

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CCR – Centro de Ciências Rurais

CODETER – Conselho de Desenvolvimento Territorial

DEAER – Departamento de Educação Agrícola e Extensão Rural

DRP – Diagnóstico Rápido Participativo

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

NEDET – Núcleo de Extensão em Desenvolvimento Territorial

RS – Rio Grande do Sul

UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina

PPGExR – Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	21
2	INTERVENÇÕES PARA O DESENVOLVIMENTO E A QUESTÃO DA REPRESENTAÇÃO IDENTITÁRIA EM COMUNIDADES QUILOMBOLAS: PROBLEMATIZAÇÃO INICIAL	25
2.1	INTERVENÇÃO PARA O DESENVOLVIMENTO: EXPECTATIVAS SOBRE O PAPEL DOS “AGENTES DE DESENVOLVIMENTO” EM COMUNIDADE QUILOMBOLA.....	25
2.1.1	Agentes e suas motivações para intervenção na experiência vivenciada em comunidades quilombolas.....	25
2.1.2	A intervenção orientada ao diagnóstico de alternativas de inclusão produtiva na comunidade quilombola Júlio Borges.....	28
2.2	RECONHECENDO O VALOR DA FOTOGRAFIA E DAS PRÁTICAS DE REPRESENTAÇÃO NA ATUAÇÃO DOS AGENTES DE DESENVOLVIMENTO.....	31
2.3	DA INTERVENÇÃO À INVESTIGAÇÃO SOBRE CONSTRUÇÃO DE REPRESENTAÇÕES IDENTITÁRIAS DE AFRODESCENDENTES.....	36
3	IDENTIDADE COMO REPRESENTAÇÃO E SUA RELAÇÃO COM A FOTOGRAFIA.....	41
3.1	IDENTIDADE SEM GARANTIAS ESSENCIALISTAS.....	42
3.1.1	Enfoques teóricos sobre o processo de representação e suas implicações na interpretação da construção das identidades.....	44
3.1.1.1	<i>Enfoque semiótico e sua contribuição na compreensão dos processos de representação.....</i>	<i>45</i>
3.1.1.2	<i>Enfoque discursivo e suas contribuições na compreensão dos processos de representação.....</i>	<i>48</i>
3.1.2	As identidades como representações contextualizadas socio-historicamente.....	50
3.2	REPRESENTAÇÕES IDENTITÁRIAS E FOTOGRAFIA.....	53
3.2.1	A fotografia como prática de representação.....	54
3.2.2	A fotografia na construção das representações identitárias.....	56
4	CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES AFRODESCENDENTES NO CONTEXTO DA MODERNIDADE/COLONIALIDADE.....	57
4.1	A CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES SOB LENTES COLONIAIS.....	59
4.1.1	A colonialidade como padrão de relações entre culturas.....	59
4.1.2	A colonialidade e as especificidades da construção de representações identitárias em sociedades colonizadas.....	66
4.2	A CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES DE POVOS AFRODESCENDENTES SOB LENTES COLONIAIS.....	68
4.3	A FOTOGRAFIA NA REPRESENTAÇÃO DO AFRODESCENDENTE SOB LENTES COLONIAIS.....	72
4.4	AS IDENTIDADES SUBJUGADAS.....	75
5	MOVIMENTOS SOCIAIS AFRODESCENDENTES, SUAS LUTAS E A QUESTÃO DA REPRESENTAÇÃO IDENTITÁRIA.....	79

5.1	HISTÓRICO DOS MOVIMENTOS AFRODESCENDENTES E DAS SUAS LUTAS LIBERTÁRIAS MAIS GERAIS.....	80
5.2	A QUESTÃO DA REPRESENTAÇÃO IDENTITÁRIA NOS MOVIMENTOS AFRODESCENDENTES.....	86
5.3	OS MOVIMENTOS AFRODESCENDENTES E AS PROPOSTAS DE POLÍTICA DE REPRESENTAÇÃO VISUAL IDENTITÁRIA.....	89
6	DA POLÍTICA CULTURAL À PEDAGOGIA DECOLONIAL: CONSIDERAÇÕES EM TORNO ÀS ALTERNATIVAS DE USO DA FOTOGRAFIA.....	97
6.1	OS LIMITES DAS LENTES EXTERNAS NAS PRÁTICAS CRÍTICAS DE REPRESENTAÇÃO IDENTITÁRIA	98
6.2	APORTES DA PEDAGOGIA DECOLONIAL PARA A CONCEPÇÃO DE PRÁTICAS CRÍTICAS DE REPRESENTAÇÃO.....	101
6.3	CONCEPÇÃO DA AÇÃO PEDAGÓGICA NA COMUNIDADE QUILOMBOLA: OFICINA FOTOGRAFIA E IDENTIDADE.....	105
6.4	A OFICINA ENQUANTO OPORTUNIZADORA DE DIÁLOGO SOBRE REPRESENTAÇÕES IDENTITÁRIAS.....	107
6.4.1	Da multiplicidade de possibilidades às identificações.....	107
6.4.2	Da multiplicidade das possibilidades de representações identitárias às práticas de representação dominantes: conferindo visibilidade ao mecanismo da dominação cultural.....	111
6.4.3	Ações de empoderamento no âmbito das práticas de representação.....	113
6.4.4	Considerações em torno ao uso da fotografia enquanto ferramenta de diálogo.....	114
6.5	REFLETINDO SOBRE A EXPERIÊNCIA FRENTE ÀS PRINCÍPIOS DA PEDAGOGIA DECOLONIAL.....	115
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	119
	BIBLIOGRAFIA.....	123

1 INTRODUÇÃO

Quando comecei a me interessar pela fotografia não imaginei a relevância que esta assumiria na minha vida, tanto a nível pessoal quanto acadêmico. Há quatro anos encontrava-me trabalhando como agrônomo em processos de educação ambiental junto a comunidades rurais na Colômbia e as circunstâncias do trabalho, de uma ou de outra forma, me levaram a estabelecer uma relação mais próxima com a fotografia. Inicialmente utilizei a fotografia como instrumento de registro e comprovação das atividades nas quais eu participava. Hoje percebo que essa maneira de utilizar a fotografia era limitada e restrita, pois concebia a fotografia unicamente como registro fiel da realidade e como uma forma verossímil de evidenciar um fato passado ou presente, e não como um exercício ou prática de representação.

Vir estudar no Brasil contribuiu para redefinir a forma de me relacionar com a fotografia. Inicialmente recorri à fotografia como apoio em um processo de (re)conhecimento e reflexão sobre uma nova realidade. O fato de me inserir em um país e uma região novos para mim, com uma língua própria, a extraordinária diversidade e riqueza de manifestações culturais e a possibilidade de conhecer pessoas com pontos de vista divergentes sobre as dinâmicas sociais, políticas e culturais do rural e do mundo em geral, contribuíram significativamente para que eu assumisse uma postura mais curiosa e mais crítica em relação à fotografia.

Na medida em que a fotografia ganhou maior relevância no meu cotidiano, ela passou a me interessar, também, enquanto objeto de estudo e análise. Nesse sentido, em um primeiro momento investiguei o modo como as imagens eram utilizadas pelos agentes de desenvolvimento em suas práticas discursivas de caráter visual. Isto me levou a realizar uma análise das imagens contidas nas capas das revistas de várias organizações com perspectivas divergentes sobre o desenvolvimento rural no país (Brasil). Com base nesta análise foi escrito e apresentado um ensaio teórico intitulado: “¿Qué dice la imagen del modelo?”¹. Esse ensaio foi significativo para o transcurso da reflexão crítica sobre o uso das imagens (e das fotografias), uma vez que permitiu explorar e introduzir-me no tema das ‘representações’.

A partir desse primeiro trabalho, quis continuar investigando sobre o uso das imagens como representações, e passei a explorar suas implicações no âmbito cultural e identitário. Nessa mesma época, tive a oportunidade de acompanhar ativamente uma série de atividades

¹ Trabalho apresentado na XVIII Jornadas Nacionales de Extensión Rural y X del Mercosur, com o tema *La Extensión Rural y los modelos de Desarrollo en el año del Bicentenario*, realizada em Cinco Saltos, Río Negro, Argentina, em 2016, em coautoria com Vivien Diesel.

desenvolvidas no marco de uma ‘experiência de extensão universitária’ realizada no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural (PPGExR) da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Esta experiência de extensão me permitiu uma aproximação à realidade das comunidades quilombolas do território Centro-Serra e região, no Rio Grande do Sul (RS). Tal experiência me possibilitou conhecer um pouco mais da condição e luta política dos grupos afrodescendentes na região, ademais me levou a (re)definir o tema da dissertação.

Nesse contexto, inicialmente como tema de investigação propus a realização de uma análise das imagens referentes a afrodescendentes, veiculadas nas capas de revistas de organizações governamentais que implementavam políticas públicas específicas para esses grupos. Entretanto, ao mesmo tempo em que me aprofundava teoricamente em questões relacionadas à representação, à construção social de identidades e à fotografia, também me aproximava mais à realidade da comunidade Quilombola de Júlio Borges, situada no município de Salto do Jacuí, RS, no território Centro-Serra. A relação que veio a se estabelecer com os membros desta comunidade influenciou, em boa medida, a delimitação desta pesquisa.

No transcurso do processo de (re)conhecimento, tanto da produção teórica como da realidade das comunidades quilombolas no território, comecei a problematizar a “prática” – e minhas práticas – referente ao “uso”, “produção” e “circulação” de imagens fotográficas referentes a esses grupos. Então passei a ver as imagens geradas sobre as comunidades quilombolas como parte de um processo de representação, como resultantes de um jogo que envolve vários sujeitos, posições e relações de poder – fotógrafo/fotografado, fotografia/intérprete, dentre outras. Além disso, neste momento, percebi que, através das minhas práticas fotográficas, de certa maneira, estava contribuindo ativamente na produção de representações sobre esse grupo. Esses fatores, dentre outros, me motivaram a indagar e conhecer perspectivas críticas “outras” sobre os processos e dinâmicas identitárias, as práticas sociais de representação e o papel que cumprem a mídia e as ciências sociais na construção de imaginários e realidades. Assim, considero que os momentos e espaços de interação com os comunitários, no seu conjunto, foram decisivos para o processo de construção dessa dissertação.

Por outro lado, ao buscar referenciais teóricos que me permitissem entender melhor minhas práticas, pude perceber que as intervenções e as práticas de representação, sejam identitárias, discursivas, visuais, culturais, raciais, dentre outras, vêm sendo objeto de reflexão crítica dentro das análises teóricas contemporâneas. Nesse cenário, procurei indagar sobre processos de representação identitária e suas possíveis articulações com a fotografia, o que me

conduziu ao campo transdisciplinar dos Estudos Culturais. Neste campo encontrei, especialmente na obra de Stuart Hall, ferramentas analíticas e teóricas que me permitiram entender o modo como as representações operam e se articulam com as identidades.

Stuart Hall (1932-2014) foi um intelectual negro de origem jamaicana, vinculado ao campo dos estudos culturais, e um dos pensadores mais influentes da última metade do século XX. Suas contribuições têm sido reconhecidas e despertado grande interesse, sendo consideradas transcendentais na teoria social contemporânea, subsidiando desde críticas ao essencialismo até a formulação de complexas reconceitualizações de categorias como representação, identidade, “raça” e etnicidade, cultura, ideologia, dentre outras. Além disso, suas discussões e abordagens sempre estiveram contextualizadas em cenários locais e globais, atravessadas pelas preocupações com o multiculturalismo, o pós-colonial, e a globalização como processo de longa duração (RESTREPO; VICH; WALSH, 2014, p. 27).

Assim, pode-se destacar que Stuart Hall trouxe contribuições ao estudo e análise de temas que importam para a presente pesquisa, como as identidades, a cultura, os discursos e as representações. O autor recuperou o conceito de representação e estabeleceu um diálogo com a teoria crítica ao centrar sua análise nas práticas discursivas, práticas de representação e nos meios através dos quais são produzidas subjetividades e subjetivações. A aproximação às contribuições teóricas e políticas de Stuart Hall levou-me a indagar se estas poderiam ser utilizadas para interpretar as situações de uso da fotografia em processos de intervenção nas comunidades quilombolas com as quais trabalhava. Da leitura emergiram questões como: em que medida a noção de representação contribuía para explicar a forma como as identidades são construídas e como a fotografia se articula nesse processo? No decorrer da investigação ficou evidente a potencialidade desta perspectiva, mas também a necessidade de considerar a especificidade dos grupos afrodescendentes. A busca pelo conhecimento da dinâmica de construção de representações identitárias de grupos afrodescendentes na América Latina conduziu aos estudos sobre as dimensões da “colonialidade” e suas implicações para esses grupos (QUIJANO, 2014a, 2014b; RESTREPO, 2013, 2014; WADE, 2014; DUSSEL, 2000; dentre outros).

Como a revisão realizada evidenciou a vinculação da fotografia a processos de dominação de origem colonial, houve, por fim, preocupação em avançar na identificação de alternativas. Tais intenções levaram a uma preocupação pela compreensão teórica dos mecanismos através dos quais se realiza a dominação – o que me levou à noção de “prática de representação” – bem como dos projetos políticos alternativos liderados pelos

afrodescendentes (LAO-MONTES, 2013, 2009) e metodologias de intervenção “outras” – decoloniais (WALSH, 2013).

O texto desta dissertação está estruturado na forma de relato do caminho percorrido na investigação, situando o leitor inicialmente no capítulo 2, na “experiência de extensão universitária”, a qual motivou esta investigação. Segue, o capítulo 3, apresentado uma síntese dos resultados da revisão bibliográfica em torno de concepções teóricas relativas a construção de identidade – que permitem entender a articulação da construção identitária com o tema das representações e da fotografia, vista aqui como uma prática de representação. No capítulo 4, apresenta-se o resultado da revisão bibliográfica sobre a especificidade da construção identitária dos grupos afrodescendentes. Já no capítulo 5 expõe-se a investigação das alternativas às práticas de representação mediante uso da fotografia, buscando conhecer a perspectiva dos movimentos afrodescendentes, explorando em seguida – início do capítulo 6 – as contribuições da pedagogia decolonial. Ainda no capítulo 6 apresenta-se um relato e análise das ações desenvolvidas em um retorno à comunidade, quando foi realizada uma oficina intitulada “fotografia e identidade”.

O objetivo geral desta pesquisa consistiu em gerar uma interpretação das práticas de representação nos processos de construção identitária e identificar a articulação da fotografia nestes processos, com foco para o caso dos grupos afrodescendentes. Como objetivos específicos, procura:

- Analisar como as representações operam nos processos de construção identitária e como a fotografia se articula neles; e
- Descrever e analisar os processos históricos de construção identitária de afrodescendentes e as lutas e propostas alternativas relacionadas a esta questão.

2 INTERVENÇÕES PARA O DESENVOLVIMENTO E A QUESTÃO DA REPRESENTAÇÃO IDENTITÁRIA EM COMUNIDADES QUILOMBOLAS: PROBLEMATIZAÇÃO INICIAL

Conforme foi explicitado na introdução, a construção dessa dissertação se encontra particularmente relacionada com as reflexões geradas durante a minha participação em uma “experiência de extensão universitária”, desenvolvida de março de 2016 a maio de 2017. Trata-se de uma experiência cujo propósito declarado consistia em contribuir para “a inclusão produtiva” de uma comunidade quilombola no sul do Brasil.

O presente capítulo trata da descrição desta experiência de intervenção e apresenta a problematização teórica que deu origem à esta dissertação, despertada a partir da participação nela.

2.1 INTERVENÇÃO PARA O DESENVOLVIMENTO: EXPECTATIVAS SOBRE O PAPEL DOS “AGENTES DE DESENVOLVIMENTO” EM COMUNIDADE QUILOMBOLA

2.1.1 Agentes e suas motivações para intervenção na experiência vivenciada em comunidades quilombolas

A experiência de extensão universitária surgiu, conforme perspectiva da docente responsável, de uma disposição de qualificar o ensino de graduação e pós-graduação na temática “extensão rural”, componente curricular de disciplinas regulares ofertadas pelo Departamento de Educação Agrícola e Extensão Rural (DEAER) do Centro de Ciências Rurais (CCR) da UFSM.² Nesse sentido, a possibilidade de estabelecer uma parceria com o Núcleo de Extensão em Desenvolvimento Territorial (NEDET) da UFSM, para acompanhamento de algumas de suas ações no território Centro-Serra (RS)³ pareceu, à docente responsável, uma boa oportunidade para possibilitar aos discentes de graduação e

² Trata-se da disciplina EDA 1009 – Extensão e Comunicação Rural (ofertada no primeiro semestre de 2016) para o curso de Engenharia Florestal e EDA 828 – Extensão Rural Avançada (ofertada no primeiro semestre de 2016) para os cursos de mestrado e doutorado em Extensão Rural.

³ Conforme descrição constante na página web do NEDET, “O território Centro Serra consiste na associação entre os municípios de Arroio do Tigre, Estrela Velha, Salto do Jacuí, Jacuizinho, Tunas, Lagoão, Segredo, Sobradinho, Ibarama, Passa Sete, Lagoa Bonita do Sul e Cerro Branco, visando com a união destes municípios um desenvolvimento no setor rural mais eficiente e sustentável.” Disponível em: <<http://coral.ufsm.br/centroserra/index.php/2015-08-17-13-02-56/o-que-e>>. Acesso em: 25 nov. 2017.

pós-graduação matriculados nas respectivas disciplinas (e docentes) uma maior aproximação aos desafios implicados na intervenção extensionista em condições sócio históricas e culturais específicas.

A parceria estabelecida com NEDET foi construída com base nos princípios gerais da pesquisa-ação (THIOLLENT, 1996) envolvendo simultaneamente investigação-ação onde a delimitação da investigação é negociada e procura dar suporte à ação (relacionada a missão) daquele agente constituído como parceiro. No caso do(s) NEDET(es) sua ação é balizada por sua missão institucional. Conforme caracterização apresentada no site do NEDET Centro-Serra:

Os NEDETs (Núcleos de Extensão em Desenvolvimento Territorial) são equipes técnicas formadas por professores e pesquisadores de instituições públicas de ensino superior que realizarão, nos Territórios Rurais, ações de extensão e pesquisa, envolvendo o assessoramento, acompanhamento e monitoramento das políticas públicas de desenvolvimento rural e de inclusão produtiva. Os NEDET passam a integrar a rede de parceiros que desenvolvem ações nos territórios com vistas a promover o seu desenvolvimento. Os Núcleos contribuirão com as organizações não governamentais (ONGs), os movimentos sociais e os órgãos públicos federais, estaduais e municipais para a efetiva implementação de projetos apoiados pela SDT/MDA e pelos órgãos parceiros do Programa Territórios da Cidadania, assim como, as ações de capacitação e formação dos agentes de desenvolvimento territorial realizadas nos Territórios.⁴

Ou seja, os NEDET(es) são núcleos vinculados às universidades, cuja formação foi estimulada pela política federal de Desenvolvimento Territorial, promovida pela Secretaria de Desenvolvimento Territorial (SDT) do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) durante a segunda gestão do governo de Dilma Roussef, com financiamento pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).⁵ No caso do NEDET Centro-Serra a equipe elegeu priorizar grupos em condições de maior vulnerabilidade social como as comunidades tradicionais, mulheres e jovens, atuando tanto na mobilização para sua organização social e participação nas instancias coletivas de gestão do território, quanto no apoio para formulação e implementação de projetos estruturantes de inclusão produtiva.

Uma vez manifestada a intenção de realizar uma atuação em parceria, o NEDET propôs que esta fosse realizada em torno à problemática da “inclusão produtiva” em comunidades quilombolas do território Centro-Serra, por entender que compatibilizava com

⁴ Disponível em: <<http://coral.ufsm.br/centroserra/index.php/2015-08-17-13-06-33/o-que-sao>>. Acesso em: 25 nov. 2017.

⁵ Disponível em: <<http://coral.ufsm.br/centroserra/index.php/2015-08-17-13-06-33/o-que-sao>>. Acesso em: 25 nov. 2017.

os objetivos didáticos de sua agenda. Avaliou que a realização de investigação sobre realidade produtiva destes grupos beneficiaria sua atuação futura, pois o conhecimento da equipe sobre a realidade destes grupos era considerado insuficiente tendo em vista sua especificidade. Na avaliação do NEDET as três comunidades quilombolas existentes no território Centro-Serra – Comunidade Rincão dos Caixões, Comunidade Júlio Borges e Comunidade Linha Fão – requeriam ações diferenciadas, pois encontravam-se em condições distintas, sobretudo em relação ao processo de reconhecimento formal de seu território pelo INCRA.

Ao definir o plano de trabalho conjunto, o NEDET priorizou o atendimento de uma demanda urgente por ações de regularização cadastral de membros da comunidade junto ao INCRA – para reconhecimento da condição de produtor rural para fins previdenciários – e também a elaboração de projetos estruturantes visando inclusão produtiva, com prioridade à comunidade Júlio Borges, pois nesta a situação de regularização fundiária encontrava-se mais avançada. Com a definição das prioridades de trabalho conjunto, e pactuadas as ações com as comunidades, iniciou-se – nas disciplinas – um processo de formação específico visando à familiarização dos discentes com a realidade das comunidades quilombolas, desafios da implementação de políticas públicas direcionadas a estes grupos e referenciais teórico-metodológicos recomendados na interpretação e intervenção frente às condições sociais e culturais destes grupos.

Acompanhei plenamente as atividades – junto aos discentes da graduação – devido a que nesse período encontrava-me fazendo estágio de docência orientada na disciplina de Extensão e Comunicação Rural ofertada ao curso de Engenharia Florestal, o que implicou minha participação antes, durante e depois da saída de campo. Do mesmo modo, acompanhei as atividades desenvolvidas na disciplina de pós-graduação, não porque estivesse matriculado nela, mas pelos vínculos com as atividades que vinham sendo realizadas junto à graduação e pelo interesse na temática.⁶ Estas vivências foram me aproximando à realidade destes grupos.

Uma vez estabelecido acordo sobre as ações a desenvolver junto às comunidades e reunidos os subsídios para sua realização, foram realizadas duas saídas de campo em grupo: uma com a turma da graduação, incluindo ações na comunidade Rincão dos Caixões (em Jacuizinho) e Júlio Borges (em Salto do Jacuí), e uma com a turma da pós-graduação (restrita

⁶ Com relação a essa atividade é necessário anotar que minha participação foi voluntária já que, na época, não estava matriculado na disciplina, pois já havia concluído a mesma em 2015. Em parte, meu interesse pela experiência decorria do fato desta constituir uma oportunidade única para conhecer experiências que, possivelmente, poderiam ser vinculadas com a dissertação, a qual estava em processo de redefinição nesse momento. Nisso também se destaca o incentivo da minha orientadora para que eu conhecesse essas realidades. Estas foram razões mais do que suficientes para me envolver na atividade.

à comunidade Júlio Borges). Cabe ressaltar que a intervenção realizada com a turma da graduação foi orientada, como anteriormente exposto, a auxiliar o NEDET no levantamento de dados para preenchimento de cadastros requeridos pelo INCRA.⁷ Como os objetivos desta intervenção eram bastante específicos – realização do levantamento – esta intervenção propiciou um primeiro contato com a realidade quilombola no local e eventuais contradições das políticas públicas dirigidas a estes grupos, mas teve importância secundária na motivação das reflexões que levaram à redação desta dissertação, e por isso não será detalhada.

2.1.2 A intervenção orientada ao diagnóstico de alternativas de inclusão produtiva na comunidade quilombola Júlio Borges

A comunidade de Júlio Borges está localizada no município de Salto de Jacuí, o qual faz parte do território Centro-Serra, no RS. Os registros disponíveis, sobretudo estudo de Quadros (2014), apontam que algumas das atuais famílias são descendentes de negros escravizados por antigos fazendeiros, de modo que a presença de mão de obra escrava na região se encontra associada à formação das fazendas e à exploração colonial, conduzida pelo branco europeu.

Os registros bibliográficos disponíveis apontam também que, historicamente, a comunidade quilombola de Júlio Borges começou a se conformar a partir da chegada das primeiras famílias de negros vindos, em distintos períodos, sobretudo das localidades do “Sítio” e da “Linha Fão”, distantes cerca de vinte quilômetros e localizadas atualmente no município de Arroio do Tigre. Conforme registros, as primeiras famílias vieram em busca de terra, de trabalho e local de moradia, principalmente. As ofertas de trabalho que as primeiras famílias tiveram foram, basicamente, na extração de pedras ágata (devido a sua crescente comercialização nessa região) e nas lavouras de tabaco. Segundo Quadros (2014) muitas das famílias passaram a residir nas áreas de terra dos patrões ou nos locais próximos. A autora assinala que as primeiras famílias construíram suas casas em terrenos cedidos, arrendados ou comprados.

Recentemente, para fins de reconhecimento fundiário, foi formada uma Associação que está conformada por um número aproximado de 30 famílias, as quais mantêm relações de

⁷ A intencionalidade de contribuir para a formação dos estudantes levou a que se realizasse um conjunto de atividades preparatórias e posteriores à saída de campo, bem como ao planejamento de atividades complementares durante a saída de campo visando que os discentes tomassem conhecimento do desafios implicados nas políticas públicas orientadas ao desenvolvimento destes grupos. Não serão detalhados por não se constituírem fatos relevantes para andamento da pesquisa.

parentesco, amizade e vizinhança. Esta Associação também é a referência para participação do grupo nos espaços de deliberação de gestão do território, como por exemplo no Conselho de Desenvolvimento Territorial – CODETER.

Na perspectiva do NEDET uma vez recebida a terra, as comunidades enfrentam o desafio de trabalhar alternativas de “inclusão produtiva” para evitar a reprodução do modelo produtivo hegemônico no município (Salto do Jacuí), baseado na monocultura de soja, modelo reconhecidamente extrativista e excludente. Neste contexto o NEDET entendeu que seria oportuna a realização de um diagnóstico sobre alternativas de inclusão produtiva. A estratégia geral perseguida na realização do trabalho foi de “aproximação progressiva”, partindo da revisão bibliográfica, seminário com agentes de desenvolvimento (equipe do NEDET), seminário com lideranças quilombolas da região, visita à comunidade para realização de um diagnóstico participativo e, por fim, com a sistematização da experiência em torno de diferentes temáticas relacionadas e com a elaboração de uma publicação com caráter de “retorno/devolução”.⁸

Em termos gerais, conforme declaração da docente da disciplina, tendo em vista as circunstâncias da experiência, optou-se por tratar a saída de campo como uma ação de (re) conhecimento mútuo (entre comunitários e acadêmicos), valorizando-se uma abordagem compreensiva do modo de vida das famílias componentes da comunidade e a construção de consensos entre comunitários acerca da trajetória de desenvolvimento do grupo e alternativas de inclusão produtiva. O planejamento das atividades considerou as restrições de tempo de permanência na comunidade, de deslocamento, e, sobretudo, a demanda dos discentes - que consideravam o diálogo (mediante entrevista) com as famílias como um subsídio necessário para uma posterior atuação em âmbito coletivo (facilitação da construção de consensos sobre trajetória do grupo e alternativas de inclusão produtiva). A sequência de atividades realizada implicou, então, visita às famílias para realização de entrevistas semi-estruturadas (contemplando, quando possível, técnicas de caminhada transversal), realização de oficina de Diagnóstico Rápido Participativo (DRP) com as famílias sobre trajetória de desenvolvimento do grupo, entrevistas à informantes qualificados sobre as especificidades de alternativas de inclusão produtiva e realização de uma nova oficina para compartilhamento de aprendizados e

⁸ Conforme explicitado anteriormente, as ações a desenvolver na comunidade Júlio Borges deveriam atender a múltiplos propósitos, uma vez que tanto subsidiavam um processo de formação de extensionistas, quanto visavam gerar subsídios para os agentes que, conjuntamente à comunidade, discutiam alternativas de inclusão produtiva. Assim, convém lembrar que a intervenção realizada com a turma de pós-graduação na comunidade Júlio Borges constituía um componente de um processo de formação de discentes matriculados na disciplina de “Extensão Rural Avançada”.

estabelecimento de consensos em torno de atividades produtivas específicas. A realização de todas estas atividades se deu durante a permanência na comunidade nos dias 20 e 21 de maio de 2016.

De modo geral, na saída de campo buscou-se estabelecer um roteiro (com identificação de tópicos temáticos) para orientação das primeiras entrevistas semi-estruturadas às famílias. Entretanto, por entender, que o estabelecimento de relações de confiança e de confidencialidade eram essenciais para o almejado (re)conhecimento mútuo, os participantes foram motivados a agir com relativa liberdade e autonomia no processo de conhecimento inicial da realidade das famílias. Por outro lado, a realização da oficina coletiva de DRP contemplou a interação do grupo a partir de uma sequência de dinâmicas e ferramentas (incluindo elaboração de mapas e diagramas) com vistas a discussão coletiva da trajetória de desenvolvimento da comunidade (passado, presente e futuro)⁹.

Posteriormente à definição de temas relevantes para discussão de alternativas produtivas, foram formadas equipes para entrevista semi-estruturada à informantes qualificados. Por fim, os aprendizados adquiridos nas entrevistas à informantes qualificados foram compartilhados e se buscou avançar na construção de consensos sobre alternativas produtivas em uma segunda oficina – que precedeu o retorno à universidade.

Na segunda oficina se firmou o compromisso de compartilhar o material reunido durante o diagnóstico com vistas a possibilitar que a comunidade se apropriasse dos aprendizados alcançados nas diferentes atividades. Além disso, tendo em vista o interesse manifesto da comunidade, a turma comprometeu-se a disponibilizar as fotografias. Isso implicava, além da necessidade de sistematizar os aprendizados, a necessidade de desenhar um formato de documento para devolução que portasse os aprendizados e registros de atividades coletivas considerado mais significativo, apresentando-o de um modo atrativo e de fácil apropriação pelas famílias da comunidade.

Com a realização do diagnóstico ficou evidente que a extração de pedras é, e continua sendo, uma das principais atividades econômicas na sustentação das famílias quilombolas no território. Também, identificou-se que muita das famílias obtém renda pela venda da força de trabalho (recorrendo a migrações temporárias seja por dia ou por temporada) ou permanentes para trabalho nas lavouras de tabaco – nas propriedades dos

⁹ Para o desenvolvimento das atividades se recorreu a ferramentas próprias do DRP, as quais estiveram orientadas a identificar temas relacionados com a inclusão produtiva, propiciar a recuperação de narrativas sobre a trajetória histórica do grupo, de narrativas sobre as perspectivas para o presente e sonhos, que, como comunidade, tem para o futuro.

granjeiros que têm suas terras nas proximidades da localidade, – ou em outras atividades agrícolas, domésticas ou industriais em diversas regiões do estado do RS. Além das atividades que os vinculam ao trabalho na extração de pedra e assalariamento na produção agrícola, as pessoas da associação, principalmente mulheres, mantêm uma relação com a agricultura e com a produção de alimentos para o autoconsumo. Alguns dos cultivos são plantados em pequenas hortas (milho, mandioca, abóbora, feijão, amendoim, batata-doce) e identificam-se alguns pomares de cítricos. Observou-se, também, recente investimento de muitas famílias no cultivo de soja. Assim, grande parte das pessoas com as quais interagimos consideram-se agricultores.

2.2 RECONHECENDO O VALOR DA FOTOGRAFIA E DAS PRÁTICAS DE REPRESENTAÇÃO NA ATUAÇÃO DOS AGENTES DE DESENVOLVIMENTO

Conforme exposto nas seções anteriores, no planejamento inicial das intervenções nas comunidades quilombolas do território, e em Júlio Borges particularmente, não foi pensado, previamente, um “papel” destacado para a fotografia. Entretanto, esta questão do papel da fotografia se mostrou particularmente significativa para mim, dada a forma como me inseri no grupo. Naquela época, minhas qualidades como “fotógrafo” eram reconhecidas entre os participantes do programa de pós-graduação, razão pela qual assumi a tarefa de documentar visualmente a experiência. Também devo reconhecer que, nesse momento, a minha intencionalidade com a prática fotográfica se limitava a fazer registros, como exercício de documentação, e não tanto como um exercício crítico de representação, pois na época não contava com muitas noções sobre o “poder” da representação e das implicações e potencialidades que a fotografia traz consigo como prática de representação identitária.

Ao longo da experiência de extensão universitária em questão, a fotografia e produção de materiais com base na linguagem visual assumiu uma importância crescente e ímpar. O reconhecimento da importância que vinha assumindo a fotografia e linguagem visual no decorrer da experiência, e a tomada de consciência das possíveis implicações do uso acrítico da fotografia e de sua prática, levou a que definisse esta questão como foco de reflexão pessoal e de diálogo no âmbito das reuniões de orientação do mestrado. Então, embora a questão da linguagem visual (e a fotografia) não tenha sido prevista, inicialmente, como objeto de investigação na experiência de extensão universitária, veio a constituir foco pessoal de interesse, dando origem a esta dissertação. Dada a importância deste processo de

reconhecimento do potencial da fotografia, detalho a sequência de vivências neste âmbito e as problematizações derivadas, que explicam a delimitação assumida por esta dissertação.

Já na primeira saída de campo – com discentes da graduação – tive a oportunidade de conversar com algumas pessoas, de fotografar a paisagem e fazer registro fotográfico da atividade de cadastramento. A medida que se alcançou certa quantidade de fotografias de boa qualidade, surgiu a motivação para seu compartilhamento e a indagação sobre as formas como este poderia ser viabilizado. Desse modo, uma primeira experiência com finalidade pedagógica na utilização de fotografias sobre a comunidade foi realizada junto à turma do curso da engenharia florestal mediante elaboração de um vídeo – posteriormente disponibilizado no espaço da disciplina no sistema Moodle da UFSM. Com base nas fotografias construiu-se um vídeo que recuperava o histórico das atividades realizadas na saída de campo e foi utilizado como introdução na discussão da experiência em sala de aula. O bom resultado da utilização do vídeo como elemento de “contextualização inicial”, para ambientar e subsidiar uma discussão sobre determinada experiência, levou a propor a elaboração de um novo vídeo a ser utilizado na abertura de um seminário de diálogo com lideranças quilombolas realizado na universidade como atividade preparatória da saída de campo da turma de pós-graduação.

O seminário com participação de lideranças quilombolas foi realizado com vistas a conhecer a perspectiva destas sobre a problemática e experiências de alternativas de inclusão produtiva. Percebeu-se que a apresentação de um vídeo na abertura do evento contribuiria para a familiarização dos participantes, especialmente da universidade, no contexto geográfico regional, e permitiria uma aproximação inicial às condições da comunidade. Para a construção do vídeo, após uma sequência de aproximações de imagens de satélite, utilizei imagens do lugar, como paisagens, casas, a escola, igreja, e algumas imagens das pessoas da comunidade, recorrendo a fotografias tiradas na primeira saída de campo. A boa aceitação desta estratégia levou à elaboração de uma variação deste vídeo, para projeção na abertura da primeira oficina (de DRP), a ser realizada com o grupo da comunidade quilombola Júlio Borges, durante a saída de campo com a turma de pós-graduação.

Durante a saída de campo com os discentes da pós-graduação, foi gerado um significativo acervo fotográfico sobre os comunitários e as interações estabelecidas na comunidade. Nas visitas às famílias e entrevistas à informantes qualificados usualmente era requerido o registro do momento – inclusive pelos comunitários. Em vista do anterior, no encerramento da saída de campo, decidi preparar uma apresentação *Power point* para poder mostrar ao grupo algumas das fotografias obtidas durante as atividades. Desse modo, reuni e

selecionei um pouco mais de 200 fotografias, procurei um *Data-show* e, durante a segunda oficina, ao final da jornada, apresentei as fotografias, as quais tiveram grande receptividade pelo grupo.

Durante a projeção do vídeo e das imagens procurei perceber quais reações o vídeo poderia gerar nas pessoas. Pude notar que algumas das pessoas presentes demonstraram receptividade, emoção e interesse pelas imagens projetadas no vídeo. Imagino que talvez olhavam aquele vídeo em procura de si mesmos, de um parente ou um amigo. Também pude perceber que algumas das pessoas sorriram, outras tinham cara de certa satisfação e alegria ao poder se ver e poder ver alguém conhecido nas fotos geradas nas entrevistas às famílias, oficinas e entrevistas à informantes qualificados. O grande interesse pelas fotografias gerou, inclusive, um compromisso de viabilizar seu compartilhamento com os comunitários – como exposto anteriormente.

Para a preparação do material foi necessário formar um grupo de trabalho que pudesse propor um formato de organização do material de devolução. Foi formado um grupo composto por discentes da pós-graduação que participaram da experiência e a este foi atribuída a responsabilidade de discutir alternativas de “concepção” do material compatíveis com os princípios que haviam orientado a experiência de extensão universitária.¹⁰ Para avançar na produção do material de devolução foi criada uma equipe de editoração, na qual me incluí como protagonista, junto com a minha orientadora e um profissional do NEDET. Com as vivências possibilitadas pela experiência de extensão universitária, ao discutir-se o formato do material de devolução, ficou evidente a oportunidade de explorar a linguagem visual. Nesse momento nos enfrentamos com vários questionamentos sobre a natureza do material a ser produzido, o que será exposto nas páginas seguintes.

O diagnóstico havia apontado para uma trajetória geral de desenvolvimento passível de reconstituição. Contudo, frente a uma elevada heterogeneidade nas estratégias econômicas atuais das pessoas, famílias/grupos e, ao ter uma grande quantidade de material fotográfico – aproximadamente 400 imagens, produto de duas visitas a Júlio Borges –, nos perguntamos: quem deveria definir e selecionar os aspectos da realidade do grupo a serem revelados, selecionar a forma como deveriam ser representados e, conseqüentemente, as fotografias que

¹⁰ É importante reconhecer que foram conformados grupos de trabalho no interior da disciplina para sistematizar os aprendizados. Os grupos puderam contar com aportes das discussões prévias, com o material gerado na saída de campo e aportes de discussões específicas realizadas posteriormente à saída de campo. No que se refere à produção do material de devolução, as sistematizações constituíram subsídios para tratamento das diferentes temáticas por parte da equipe de produção do mesmo.

seriam parte do material de “retorno/devolução” ? Quais critérios de seleção seriam indicados?

Estes questionamentos levavam ao reconhecimento de que o material de devolução levaria necessariamente a uma visão simplificadora da realidade em estudo – constituindo-se em uma prática de representação. Ao questionar as práticas de representação ficou evidente que elas não se restringiam a representação da localidade, das atividades econômicas, mas se referiam também às pessoas – colocando em questão as representações identitárias.

A partir destes questionamentos, constatou-se a necessidade de realizar uma nova visita à comunidade Júlio Borges, com a intenção de viabilizar a participação de comunitários na produção deste material, recorrendo-se à participação da comunidade na validação dos elementos significativos para representação da mesma e na seleção das fotografias que seriam incluídas no material de “retorno/devolução”. Nesse sentido, foi programada uma saída de campo complementar, a qual foi realizada em fevereiro de 2017.

Desse modo, em companhia de alguns profissionais da equipe técnica do NEDET, nos deslocamos para a comunidade, onde foi possível nos reunir com aproximadamente 20 pessoas. Nesse encontro, em um primeiro momento apresentamos nossa proposta de sequência temática estruturante do material de "retorno/devolução", o qual assumiria um formato tipo revista, com um componente majoritariamente visual. Na sequência, geramos um espaço onde disponibilizamos, na forma impressa, as imagens fotográficas obtidas durante as visitas e atividades anteriores. Durante esse espaço, o grupo presente teve a possibilidade de observar, dialogar e debater sobre a forma como haviam sido representados e eleger as fotografias que consideravam mais significativas. Além disso, tínhamos a intenção de fazer a devolução formal das imagens, na forma impressa, àqueles que foram fotografados – conforme previamente acordado com o grupo.

Finalmente, com base nas discussões realizadas pelo conjunto dos grupos de discentes da turma de pós-graduação, com a proposta elaborada pela equipe de produção do material e com as contribuições da comunidade recolhidas nesta visita, editou-se a “Revista Sentipensares”¹¹, como material de "retorno/devolução" do diagnóstico comunitário, dirigido à comunidade Quilombola de Júlio Borges. Posteriormente foram imprimidos exemplares da Revista Sentipensares (um para cada família da Associação) e entregues a seus representantes em saída de campo específica (realizada em maio de 2017). Ao mesmo tempo solicitou-se,

¹¹ Ver a publicação da “Revista Sentipensares” no seguinte link: <https://issuu.com/andresleonardobecerra/docs/revista_sentipensares_129750822ff749>. Acesso em: 26 nov. 2017.

oralmente, permissão ao grupo para disponibilização deste material em formato digital na web, tendo em vista facilitar acesso ao mesmo.

Ilustração 1 - Diálogo visual e apresentação do desenho da Revista Sentipensares



Fonte: Autores e Lucas Moretz-Sohn David Vieira.

Ilustração 2 - Capa da Revista Sentipensares.

Fonte: Autores.

2.3 DA INTERVENÇÃO À INVESTIGAÇÃO SOBRE CONSTRUÇÃO DE REPRESENTAÇÕES IDENTITÁRIAS DE AFRODESCENDENTES

Uma vez despertada a problematização sobre as repercussões das intervenções no âmbito das representações identitárias, procurou-se refletir sobre a relevância desta problemática no contexto das intervenções junto a comunidades quilombolas.

Uma das primeiras constatações realizadas ao analisar a experiência é que este grupo vive um momento em que várias iniciativas de intervenção incidem sobre sua identidade. Neste sentido cabe mencionar que, no caso do Brasil, como resultado de lutas dos movimentos sociais afrodescendentes, as discussões em torno a esses grupos se incrementaram após os anos 70 e, especialmente, a partir do final da década de 1980. Com o interesse na temática, deu-se início a um processo de convencionalização das representações “oficiais” sobre as comunidades negras rurais, particularmente aquelas a que se refere o “Artigo 68” da Constituição Federal de 1988, que serão reconhecidas e representadas desde então como “comunidades remanescentes de quilombos”. Segundo Arruti (2006) o “Artigo 68” criou a possibilidade de se reconhecer juridicamente o direito de propriedade destas comunidades sobre as terras que ocupam.

A partir da constituinte de 1988, começou um processo de formulação e implementação de políticas públicas em favor desses grupos. Embora esta pesquisa não pretenda analisar em detalhe a política pública referente a esses grupos, cabe destacar alguns de seus elementos, que podem ser considerados moduladoras das noções e representações que se constroem atualmente em torno desses grupos. Dentre as políticas públicas merecem destaque aquelas relativas ao reconhecimento legal dos territórios tradicionais, em torno das quais tem se centrado grande parte dos esforços. Importa mencionar que – pelas condições formais estabelecidas – o acesso às políticas públicas requer uma habilitação, uma certificação científica de que o grupo em questão corresponde ao público beneficiário visado pelas políticas.

A caracterização do público beneficiário da política tem sido balizada pelo decreto 6.040 de 2007, que instituiu a “Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais”. Nesse decreto se normatizou a representação sobre ditas comunidades, a qual se converteu na representação institucionalizada sobre os grupos e seus territórios:

I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;

II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações.

A partir daí é necessária a certificação de que constituem comunidades quilombolas. Ainda, para que se obtenha a “certificação”, é necessário que se produzam estudos técnicos (laudos antropológicos) o que leva à convivência com técnicos, pesquisadores e documentos constitutivos. Esses condicionamentos desencadeiam uma dinâmica de discussão em torno à temática das “identidades”, inclusive no âmbito comunitário.

No caso brasileiro, as políticas orientadas especificamente às “comunidades quilombolas” motivaram um conjunto de agentes a promover intervenções junto a estes grupos, em uma perspectiva afirmativa. Em consequência, pesquisadores têm reconhecido que a política pública tem potencial de constituir-se em mecanismo desencadeante de “etnogêneses” (MARTINS DE ARAÚJO; NAZARENO, 2013). Outro grupo de autores se

dedica a trabalhar os conflitos identitários vivenciados por estes grupos desde seu reconhecimento como novos atores políticos (ARRUTI, 2006).

No caso em estudo, há registros de que o grupo se opôs à representações oficiais, geradas por técnicos, a seu respeito. Nos referimos ao Relatório Antropológico de Caracterização Histórica da Comunidade, solicitado pelo INCRA durante uma das etapas de concretização da Política Nacional de Titulação Territorial, que foi produzido em 2013. Dito relatório foi rejeitado e contestado pela comunidade quilombola de Júlio Borges por considerar que esse estudo não representava à comunidade. É necessário ressaltar que o local onde se encontra a comunidade quilombola de Júlio Borges está em processo de titulação e atualmente pertence ao Estado, e não a particulares, e que nessa mesma área residem um Coletivo Kaingang e famílias de posseiros. Quadros (2016), adverte que o Estado nesse processo de titulação assumiu a função legal de ser o “mediador das relações quilombolas com o território a ser titulado”. No entanto, como assinala a autora, essa mediação estatal se limitou unicamente aos quilombolas e não com os demais grupos que viviam no local. Segundo o relato de Quadros (2016), o Estado, através do INCRA e da Secretaria de Desenvolvimento Rural do RS, em sua função de cumprir o estipulado no Artigo 68 da Constituição Federal, e regulamentado no decreto 4887 de 2003, notificou ao Coletivo Kaingang e as famílias de posseiros que deveriam deixar o local, pois este tinha sido adjudicado à comunidade quilombola de Júlio Borges. Para a autora, a particularidade dessa notificação provocou dificuldades nas relações familiares e coletividades que vinculavam os grupos de famílias que viviam na região. É nesse contexto que o Relatório Antropológico, o qual buscava provar, através de uma recomposição histórica do passado vivido pelas pessoas, o vínculo étnico dos negros com o lugar e com a terra, foi rejeitado e contestado (QUADROS, 2016). Segundo a autora,

[...] O fato é que, em Júlio Borges, o Relatório Antropológico foi contestado e, com ele, a própria validade da imagem de uma identidade étnica. A contestação do Relatório ocorreu porque os quilombolas não reconheceram trechos do texto no qual afirmava-se que as famílias quilombolas não mantinham boas relações com seus vizinhos indígenas. A contestação do estudo realizado por especialistas desorganizou os registros com os quais os mediadores do Estado pautaram a Política Nacional de Titulação territorial. (QUADROS, 2016, p. 140).

Do exposto evidencia-se uma conflitualidade significativa em torno à questão das identidades quilombolas e, também, a vinculação desta discussão com condicionalidades de acesso diferenciado a políticas públicas focalizadas em públicos específicos. Tais observações

indicam claramente que as representações elaboradas sobre estes grupos podem trazer implicações significativas para seu presente e futuro – razão pela qual esta temática merece atenção especial. Relacionado a esta questão está a constatação do trabalho intelectual como implicado necessariamente na geração de representações sobre as identidades quilombolas.

A preocupação com essas questões levou à realização de uma revisão bibliográfica que possibilitou identificar que esta questão é teorizada nos marcos dos estudos culturais e, nestes, busca-se a explicitação das relações entre as práticas de representação e os processos de dominação política. Tais perspectivas chamam a atenção para a necessária politização das práticas de intervenção e representação. Que possibilidades se abrem ao intelectual crítico neste contexto?

De modo geral, a intervenção social pode ser entendida como um processo planejado que busca gerar a consecução de uma mudança que é considerada como desejável, e implica que uma determinada população ou grupo social seja constituído como “população objetivo”. Muñoz (2015) considera que as intervenções, ao serem promovidas e financiadas por diversas instituições de ordem privada, filantrópica ou pública, estão impregnadas de ideologia. Portanto, argumenta que qualquer intervenção é um exercício de poder, razão pela qual adverte que as intervenções não podem ser vistas como neutras. Embora a autora apresente as intervenções como modos de exercer poder e, inclusive, dominação, propõe que estas também possam ser utilizadas para propósitos de transformação social, sempre e quando seja abordada a partir de perspectivas críticas e pedagógicas.

À luz destas colocações, consideramos que a experiência vivenciada, sobretudo durante atividade de devolução e seleção das fotografias para composição da publicação da revista “Sentipensares”, favoreceu questionamentos que poderiam servir de base para seguir trajetórias alternativas. Ou seja, o interesse em conhecer a relação que as pessoas poderiam estabelecer com imagens de si mesmos e dos outros, assim como de conhecer quais sentidos poderiam ser atribuídos às imagens, possibilitou que um conjunto diverso de perguntas surgisse na minha cabeça: como se veem? Que reconhecem? Como se percebem? Como percebem aos outros? Qual é a relação entre sujeitos e imagens?

Durante o encontro entre sujeitos e imagens fotográficas percebi que se propiciou um ambiente onde alguns membros da comunidade puderam, através das imagens, narrar parte de sua história pessoal, familiar e coletiva, bem como questionar a forma de representar seu entorno, amigos, vizinhos e parentes, e a si mesmos. Então, nesse encontro entre imagens e sujeitos, o grupo se posicionou mais como narrador da história coletiva, elaborando uma narrativa sobre e a partir da comunidade. Nesta dinâmica, as imagens foram utilizadas como

referentes para representar tanto o “real” quanto o anedótico das diversas relações no interior da comunidade. Também percebi que esse exercício poderia ser considerado como uma prática de significação em torno do narrado e vivido, constituindo uma alternativa às práticas de representação dominadoras.

Reconhecendo a relevância desta perspectiva, a presente dissertação buscou recuperar as contribuições dos estudos culturais para a interpretação da problemática da construção de representações identitárias de grupos afrodescendentes – com foco no uso da fotografia – bem como investigar práticas de representação alternativas e suas potencialidades.

3 IDENTIDADE COMO REPRESENTAÇÃO E SUA RELAÇÃO COM A FOTOGRAFIA

A fotografia foi uma novidade tecnológica que foi incorporada, rapidamente, a partir do século XIX por diversas instituições e setores da sociedade, que passaram a utilizá-la para fins variados.¹² A fotografia introduziu mudanças nas formas de produção de registros e, ao mesmo tempo, abriu caminho para novas formas de comunicação e expressão, contribuindo, desse modo, e de maneira significativa, à produção, organização e exploração de conhecimentos, tanto no âmbito científico, como no âmbito cultural e político, influenciando determinantemente no modo de compreender e representar o mundo nas sociedades contemporâneas.

A valorização da fotografia para fins de produção de registros ocorreu, principalmente, devido à associação – existente na tradição popular e acadêmica – da fotografia com a ideia de registro “verossímil”, fonte “objetiva” e de valor documental do “real”. Para Mirzoeff (2003) esses supostos, em certa medida, contribuem para explicar o uso e apropriação da fotografia como tecnologia visual nas diferentes esferas da sociedade e sua integração na cultura visual ao longo dos últimos séculos.¹³ Dubois (1998) adverte que, em diversas disciplinas e estudos contemporâneos, se coloca a necessidade de abordar criticamente o *status* de “verdade”, “objetividade” e “realidade” atribuídos à fotografia. Barthes (2009) e Sontag (2006) têm contribuído para colocar a prática fotográfica e a fotografia, em si mesma, em questão, constituindo-a como objeto de estudo. Assim, a fotografia passou a constituir objeto de estudo e as abordagens críticas da mesma – a partir de diferentes perspectivas, supostos, e interesses disciplinares – têm enriquecido e destacado a importância desse fenômeno social e visual, principalmente dentro do campo dos estudos culturais e visuais, assim como das ciências sociais em geral (BARRIENDOS, 2011; MIRZOEFF, 2003; LEÓN, 2012).

Na diversidade de estudos sobre a fotografia, encontram-se aqueles que problematizam suas relações com questões identitárias. Ou seja, quando – a partir de perspectivas construtivistas – se começou a considerar a formação da identidade dentro dos

¹² Existe ampla literatura sobre a história da fotografia e seus usos nos âmbitos acadêmicos, sociais e culturais. Ver especialmente: Naranjo (2006); Brisset (2002); Sontag (2004); Dubois (1998); Barthes (2009) e Bourdieu (2006).

¹³ Para Mirzoeff (2003) a cultura visual se refere ao estudo dos acontecimentos visuais nos quais o consumidor busca informação, o significado e o prazer conectados com a tecnologia visual. A tecnologia visual, segundo o autor, se refere a qualquer forma de aparato desenhado para ser observado ou para aumentar a visão natural, desde a pintura ao óleo, as fotografias, até a televisão e a internet.

marcos teóricos dos sistemas de representação, se abriu a possibilidade de perguntar: qual é o papel que ocupam as imagens – as fotografias – na construção identitária? Nesse sentido se percebe uma crescente preocupação e interesse acadêmico por compreender criticamente o lugar das imagens nos processos de construção de conhecimento, subjetivação e identidade (HALL, 2014a; 2014b; FOUCAULT, 1997), assim como pelas representações realizadas sobre indivíduos, povos, comunidades, regiões, nações e diferentes grupos sociais (SAID, 1996; 1999). O reconhecimento dessa questão também se reflete nas discussões e estratégias dos movimentos sociais em relação às políticas culturais, da identidade e representação (HALL, 2014b).

Nesse contexto se considerou que, a partir dos aportes de Hall (2003; 2013; 2014), é possível compreender os vínculos das identidades com os sistemas de representação e situar o papel que cumpre a fotografia. Além disso, há um especial interesse em abordar a fotografia como prática de representação, explorando as possibilidades de agência crítica nos processos de construção identitária de grupos. Desse modo, a pergunta orientadora e estruturante desse capítulo é a seguinte: como são construídas as identidades? Qual é a possibilidade de agência crítica da fotografia na construção identitária de grupos?

3.1 IDENTIDADE SEM GARANTIAS ESSENCIALISTAS

Tem se argumentado que a identidade constitui uma problemática característica das sociedades modernas. Bauman (2003) argumentou que a identidade, como tal, “é uma invenção moderna”. Para ele, desde o começo, a ideia de identidade se incorporou na mentalidade e prática moderna como uma tarefa individual (2003, p. 41). Isto levou a crer, por muito tempo, que a identidade correspondia a individualidade de um “sujeito moderno”, totalmente autônomo em sua livre vontade, dotado de direitos e sujeito a seu próprio conhecimento (ESCOBAR; RESTREPO, 2010). Desse modo o “sujeito moderno” era concebido como possuidor de um núcleo essencial, o qual se desenvolvia do princípio ao fim, sem mudanças nem perturbações (HALL, 2003). Em outras palavras, as identidades raciais, étnicas, culturais, nacionais, de gênero, dentre outras, eram vistas como essenciais, fixas, ancoradas e autocontidas em um único lugar e numa única cultura.

Essas noções sobre identidade e sujeito, hoje consideradas essencialistas e universalistas, foram submetidas à profundas críticas – no interior de várias disciplinas – nas últimas décadas. As críticas levaram ao questionamento da pertinência do uso do termo

identidade. Hall (2003) resenha alguns dos principais debates e sintetiza as inquietações surgidas. Nas palavras do autor:

La filosofía planteó en forma generalizada la crítica del sujeto autónomo situado en el centro de la metafísica occidental poscartesiana. El discurso de un feminismo y una crítica cultural influidos por el psicoanálisis desarrolló la cuestión de la subjetividad y sus procesos inconscientes de formación. Un yo incesantemente performativo fue postulado por variantes celebratorias del posmodernismo. Dentro de la crítica antiesencialista de las concepciones étnicas, raciales y nacionales de la identidad cultural y la “política de la situación [identidad]” se esbozaron en sus formas más fundadas algunas aventuradas concepciones teóricas. ¿Qué necesidad hay, entonces, de otro debate más sobre la “identidad”? ¿Quién lo necesita? (p. 13).

Paralelamente à formulação de críticas por acadêmicos, diversos fenômenos ocorridos nas últimas décadas afetaram a discussão sobre as identidades, como os processos de globalização econômica, política e cultural; o avanço do projeto neoliberal; a fragmentação dos estados nacionais; os recentes – e cada vez maiores – processos de migração internacional; a emergência de movimentos sociais como novos sujeitos políticos com suas políticas da identidade e da representação; o reconhecimento do multiculturalismo; a revolução tecnológica e da informação. Hall (2003) caracteriza que esse cenário provocou uma “crise de identidade” que repercutiu em uma espécie de ‘explosão acadêmica’ de estudos sobre questões relacionadas às identidades. Para Restrepo (2012) o estudo das identidades passou a ser realizado considerando suas articulações com esses fenômenos contemporâneos no interior de diversas disciplinas e campos de estudo, seja como tema central de análise ou como objeto vinculado.

Atualmente, mesmo que a grande maioria dos cientistas sociais não duvide em afirmar que as identidades são uma construção social e histórica, reconhecem que a noção de identidade ainda tem relevância política e social na contemporaneidade. Assim, pode-se considerar, com Hall (2003), que o conceito da identidade é escorregadio, pois apesar da crítica e desconstrução à que foi submetido, com o tempo e emergência de um novo contexto, adquiriu novas formas e significados, vindo a constituir-se num termo difícil de substituir por outro “melhor”. Diante dessa constatação, o autor assinala que não há mais remédio que seguir pensando com essa categoria, sempre e quando se tome distância das velhas formas e modos com que a identidade foi trabalhada.

Reconhecendo a importância desta categoria, Hall (2003) propôs uma interpretação alternativa que, de acordo com o legado teórico do autor, poderia ser considerada como uma noção não essencialista, senão estratégica e posicional, que se baseia na contingência e

contextualização. Ou seja, propôs uma concepção de 'identidade sem garantias' (HALL, 2003).

Para Hall (2003, p. 17-18), embora a identidade pareça “invocar uma origem no passado histórico” com a qual os indivíduos estabelecem uma relação de correspondência, em realidade – a identidade – está mais relacionada "ao uso dos recursos da história, a língua e cultura no processo de devir e não de ser". Segundo Hall, a identidade não se refere tanto a saber “quem somos” ou “de onde viemos”, ou ainda ao que “poderíamos nos tornar”; mas sobre “como temos sido representados” e sobre como tudo isso repercute no “modo em que poderíamos nos representar”. De fato, Hall propõe que, mais que falar de identidade, deveríamos falar de “identidades” no plural e considera que "as identidades, se constituem dentro da representação e não fora dela" (2003, p.17-18). Em síntese, na perspectiva do autor, as identidades adquirem 'sentido' para as pessoas segundo os modos em que estas são representadas e interpeladas. Mas, como adverte Hall, isso não significa que as identidades sejam somente representação, pois na constituição das identidades sempre há algo a mais, algo de “excesso”, razão pela qual nunca estão terminadas ou acabadas.

A perspectiva de Stuart Hall foi importante para os objetivos desta pesquisa já que abriu novos caminhos teóricos, possibilitando compreender a importância dos sistemas de representação na formação das identidades e, neles, da fotografia. No entanto, para compreender o alcance da contribuição de Hall, foi necessário apropriar-se de conceitos-chave que fornecem elementos necessários para entender mais claramente o modo como a representação – fotográfica – opera. Para isso foi necessário estudar como a questão da representação vem sendo abordada teoricamente no campo dos estudos culturais.

3.1.1 Enfoques teóricos sobre o processo de representação e suas implicações na interpretação da construção das identidades

Para Hall (2014a) o mundo pode ser interpretado de maneira "construtivista" e, nesta maneira de interpretar, a noção de representação assume uma importância teórica central. Hall argumenta que a "representação" faz parte de um processo que articula o 'sentido', a 'linguagem', e a 'cultura' (p. 489). Indica que a linguagem é necessária para o reconhecimento

e interpretação do entorno, e que a representação é uma forma de nomear, classificar, ordenar, interpretar e dotar de “sentido” o mundo através da linguagem.¹⁴

O autor argumenta que a "representação implica o uso da linguagem para dizer algo com sentido sobre o mundo, ou para representá-lo de maneira significativa à outras pessoas" (p. 489, tradução nossa). Desse modo, as representações são necessárias para descrever, dar sentido, comunicar e agir no mundo.

Na perspectiva do autor, a abordagem "construtivista" sobre a representação foi especialmente influenciada por dois enfoques que se complementam e que são, também, duas maneiras de questionar a própria natureza da representação e da produção de sentido na sociedade: o enfoque semiótico da representação – influenciado pelo legado teórico do linguista suíço Ferdinand de Saussure e pelas contribuições contemporâneas de Charles Peirce e Roland Barthes na compreensão do sentido da representação através da linguagem – e o enfoque discursivo, influenciado principalmente pelas contribuições do filósofo francês Michel Foucault, o qual se interessou em compreender a produção de “conhecimento” e “poder” nas representações através do discurso (HALL, 2014a).

As contribuições desses dois enfoques são consideradas, para fins deste estudo, como complementares. Enquanto o enfoque semiótico da representação fornece bases teóricas gerais para interpretar os mecanismos cognitivos pelos quais operam as representações na comunicação, o enfoque discursivo dá maior destaque às questões relativas a formação das identidades, principalmente a partir da análise das “práticas significativas” ou de “produção de sentido” através de discursos.

3.1.1.1 Enfoque semiótico e sua contribuição na compreensão dos processos de representação

Como foi assinalado, o enfoque "construtivista" da linguagem (pela semiótica) deve muito ao trabalho do linguista suíço Ferdinand de Saussure (1857-1913), o qual, através de sua visão geral da representação e de seu modelo da linguagem, outorgou as bases para que esse enfoque tivesse aplicações em uma ampla variedade de campos culturais (HALL, 2014a). Saussure observou que os membros de uma sociedade utilizam amplamente a linguagem para

¹⁴ Hall entende a linguagem de forma ampla e inclusiva. O sistema escrito, o sistema de linguagem falada, imagens visuais (produzidas manualmente, por meios mecânicos, eletrônicos digitais ou qualquer outro meio), a linguagem corporal, linguagem facial, a linguagem da moda, a linguagem dos semáforos, a linguagem da música, a linguagem dos sons, entre outros, são todas linguagens desde que sejam utilizados para produzir ou comunicar algo com sentido (HALL, 2014a).

comunicar idéias. O autor também argumentou que a linguagem está composta por um sistema que utiliza “signos” organizados em um “sistema de convenções” culturalmente definido para comunicar ideias com “sentido” (CULLER, 1976 apud HALL, 2014a).

Segundo Hall (2014a), Saussure dividiu o signo em dois componentes. O primeiro é a “forma”, ou seja, a palavra, a imagem, a foto, etc. O segundo é “ideia” ou “conceito” que é associado à “forma”. Ao primeiro componente se designa como “significante”, ao segundo como “significado”. Então, segundo o autor, cada vez que se vê ou se ouve um significante, há uma correlação mental com o significado. O signo, assim, é união entre uma “forma” que significa (significante) e uma “ideia” significada (significado). Para Saussure, segundo Hall, na linguagem dos signos se necessita desses dois componentes para produzir sentido. A relação arbitrária entre esses dois componentes, mediada por um código, é a que faz as palavras significarem. É assim que, para Saussure, a linguagem é fundamental para a produção de "sentido".

De acordo com Hall, Saussure focalizou seu trabalho principalmente no estudo das relações constituintes do “signo” (entre significante e significado) e não prestou muita atenção à relação entre o “significante/significado” e "referente" no mundo. Segundo Hall foi Pierce (1839-1914) quem prestou mais atenção à relação entre significante/significado/referente, argumentando que o referente conecta – se refere – ao mundo das coisas, das pessoas e dos fatos ou eventos fora da linguagem. Ou seja, o referente permite usar a linguagem para se referir ao próprio mundo (HALL, 2014a).

Na sua tentativa de sintetizar as contribuições desses estudos, Hall (2014a) adverte que é comum acreditar que tanto os signos, quanto as coisas, são as que possuem o 'sentido', e, portanto, podem significar por si mesmas. O autor adverte que na perspectiva construtivista isso não corresponde à realidade. Nessa perspectiva o “sentido” não está nas coisas, nos conceitos, ou nas pessoas que, individualmente, usam a linguagem. Outrossim, o “sentido” é construído na interação das relações sociais e de maneira dialógica através da linguagem e das práticas significativas. Hall explica que os sentidos são atribuídos culturalmente mediante “códigos”¹⁵ e convenções, que são construídos e negociados dentro de uma linguagem, um contexto, uma cultura e uma história. Segundo o autor, o código funciona como convenção porque é negociado e amplamente conhecido e aceito em uma determinada cultura, o que torna possível que seja utilizado para traduzir e comunicar o sentido dos significados através

¹⁵ Para Hall, os “códigos” estabelecem um vínculo entre os “sentidos” e os “conceitos” para referir-se às “coisas”, as pessoas ou os fatos, permitindo que possamos pensar ou imaginar, interpretar e representar coisas que não estão presentes ou que nunca tínhamos visto, sentido ou vivenciado.

de “sistemas de representações”¹⁶. O autor ainda lembra que o uso de sistemas de representações para comunicação somente é viabilizado graças a que, culturalmente, se compartilham mais ou menos os mesmos conceitos para se referir às mesmas coisas. Desse modo, os códigos são convencionados, operam simbolicamente e incidem na interpretação e tradução do sentido das palavras, imagens, sons, mensagens, dentre outros.

Portanto, o “sentido” não está dado, se constrói mediante o significado, ou seja, através das práticas significativas que produzem sentido, as quais dependem do entorno cultural e simbólico onde ocorrem as relações sociais.¹⁷ Então, o contexto cultural, como indicado pelo autor, permite “codificar” os sentidos associados às representações, a partir da referência a uma linguagem comum. Daí a importância da cultura nas representações:

La producción de sentido depende de la práctica de interpretación, y la interpretación está sostenida por nuestro uso activo del código – *codificar*, es decir, poner las cosas dentro del código – y por la interpretación de la persona que está al otro lado y hace la *descodificación* (HALL, 2014a, p.523).

Nesses termos, Hall, define o conceito de representação como parte de um processo de produção de sentido através da linguagem:

La representación es una parte esencial del proceso mediante el cual se produce el sentido y se intercambia entre los miembros de una cultura. Pero *implica* el uso del lenguaje, de los signos y las imágenes que están en lugar de las cosas, o las representan [...] El vínculo entre los conceptos y el lenguaje es lo que nos capacita para referimos bien sea al mundo ‘real’ de los objetos, gente o eventos, o bien sea incluso a los mundos imaginarios de los objetos, gente y eventos ficticios. (HALL, 2014a, p. 489-490).

Com a continuidade dos estudos, a questão da representação no enfoque semiótico passou a ser discutida a partir do reconhecimento de que a linguagem deve tratar da relação entre “significante-significado-referente”. O reconhecimento deste aspecto permitiu que se percebesse que, na linguagem, são, também, utilizados outros signos que não são

¹⁶As representações produzem sentido através de dois processos relacionados denominados “sistemas de representação”. O primeiro ‘sistema’ funciona em nossa mente e se encarrega de correlacionar conceitos - ou representações mentais- com objetos, gente e fatos que podem estar ‘no’ lugar de ou representando-os. O sentido que damos às coisas depende deste sistema. O segundo sistema de representação funciona por meio da linguagem. A linguagem permite traduzir, trocar e comunicar tais conceitos ou representações mentais, por meio de palavras, sons, imagens, etc. Desse modo, os “sistemas de representação” são os que possibilitam que possamos estabelecer vínculos entre os “conceitos” que formamos em nossa mente com um conjunto de “objetos” e “signos” que estão organizados em várias linguagens dentro de uma cultura (HALL, 2014a, p. 492).

¹⁷Isso ocorre porque os signos são arbitrários, isto significa que não há relação natural nenhuma entre o signo e seu significado ou conceito. O código é quem diz como ler ou interpretar o significado do signo. Ou seja, o significado é relacional, como sustentam os construtivistas (HALL, 2014, p. 499).

necessariamente palavras escritas, sons e imagens. Ou seja, se reconheceu que também os objetos podem operar na produção de sentido. Stuart Hall (2014a) destaca que os signos na linguagem podem ser de diversas formas, uma vez que alguns objetos materiais tais como pinturas, fotografias, as sinaleiras, as roupas, dentre outros, também podem funcionar como signos e portar sentido mediante um código. Assim, objetos materiais funcionam como signo sempre e quando forem utilizados para produzir sentido.¹⁸

Finalmente, Hall indica que as contribuições da semiótica ao campo cultural são muito importantes, especialmente para o entendimento do significado contido nas representações visuais e do modo de operação das “práticas significativas”. No entanto, para o autor, no campo cultural o "sentido" pertence mais ao lado interpretativo das ciências sociais e culturais, o que aponta para a conveniência de o investigar em detalhe (2014a).

3.1.1.2 Enfoque discursivo e suas contribuições na compreensão dos processos de representação

Considera-se que o enfoque discursivo, mais do que levar ao abandono do enfoque semiótico da representação qualificou-o, uma vez que o enfoque semiótico continua sendo uma ferramenta útil para entender o modo como a representação opera via linguagem. As contribuições de Michael Foucault, que se interessou por entender a produção de “conhecimento” e “poder”, foram fundamentais na constituição do enfoque discursivo sobre as representações, como anteriormente foi referido. Para Hall, o enfoque discursivo introduziu mudanças radicais ao estudo da cultura, ao argumentar que na cultura o “sentido” frequentemente depende de unidades maiores de análise.¹⁹

Hall (2014a), referência que Michael Foucault estava mais interessado, e prestou mais atenção, ao papel do discurso na produção de “conhecimento” do que na produção de

¹⁸ Stuart Hall destaca que a perspectiva construtivista da representação não nega a existência material do mundo, e reconhece que os objetos materiais podem funcionar como signos sempre que sejam usados para comunicar algo com 'sentido'. No entanto, como adverte Hall, não há que se confundir os signos com os objetos materiais que são representados pelo signo (HALL, 2014a, p. 501). Por exemplo: as imagens são um 'signo visual', as quais são muito diferentes da "materialidade" que representam. Ou seja, a imagem de uma árvore é um signo visual que referencia uma árvore. Mas este signo visual não é uma árvore verdadeira, que na realidade tem folhas, cresce, se reproduz e morre. O signo é isso, um signo.

¹⁹ Como observa Hall, a semiótica centrou sua análise sobre as representações através da linguagem e a tratou como um “sistema fechado”. Enquanto isso, o enfoque discursivo deu maior atenção ao entendimento de como as representações operam na "produção de conhecimento" social, argumentando que estas são um "sistema aberto" e dinâmico que estão diretamente relacionados com as práticas sociais e com questões de poder (HALL, 2014a, p. 510-511). Assim, o enfoque discursivo deu maior importância às histórias, grupos de imagens, discursos completos – que operam através de vários textos e áreas de conhecimento, assumindo ampla autoridade e poder sobre um tema.

“sentido”. Foucault queria entender como acontecia a produção de conhecimento em determinados períodos históricos aos que chamou de *epistemes*. Diferentemente dos semióticos, que estudaram a linguagem, Foucault baseou seus estudos no "discurso" como um "sistema de representação". Como argumenta Hall:

El trabajo de Foucault estaba mucho más fundado históricamente, y daba mayor atención a las especificidades históricas que el enfoque semiótico. Como dijo, “las relaciones de poder, no las relaciones de sentido” eran su principal preocupación. Los objetos particulares de la atención de Foucault eran las varias disciplinas de las ciencias sociales y humanas, que él llamó ‘las ciencias sociales subjetivadoras’. Estas habían adquirido un creciente papel, prominente e influyente, en la cultura moderna y, en muchos casos, eran consideradas como el discurso que, como la religión en tiempos previos, podía darnos ‘la verdad’ en el conocimiento. (2014a, p. 511).

A partir das contribuições realizadas pelos estudos de Foucault foi possível repensar a interpretação dos processos de formação identitária. Para Hall, o discurso produz sujeitos em dois sentidos diferentes. Por um lado, estão os "indivíduos" que o discurso produz e de outro as "figuras" que personificam ou representam formas particulares de conhecimento que o discurso produz quando é apresentado. O discurso, segundo Hall, define os atributos do sujeito, quer dizer, define um louco, homem histórico, estudantes, etc., “figuras” que são específicas de determinados regimes discursivos e períodos históricos. Além disso, o discurso também produz "um lugar para o sujeito" - por exemplo o leitor, observador, espectador, intérprete - que se encontra sujeito ao discurso, a partir do qual se constitui seu particular conhecimento e sentido (HALL, 2014a, p. 521). Desse modo o discurso produz o sujeito e também define as posições que o sujeito ocupa em um determinado período ou tempo. Segundo Hall:

No es inevitable que todos los individuos en un período particular lleguen a ser sujetos de un discurso particular en este sentido, y por tanto lleguen a ser portadores de su saber/poder. Pero para hacerlo, ellos – nosotros – deben – debemos – localizarse (nosotros, ellos) en la posición desde la cual el discurso cobra más sentido, y entonces se llega a ser sus ‘sujetos’ mediante la ‘sujeción’ a sus sentidos, poder y regulación. Todos los discursos, por tanto, construyen posiciones-sujeto, desde las cuales estas cobran sentido. (2014a, p.521)

Essa forma de ver o sujeito no discurso, por parte de Stuart Hall, é relevante na compreensão da representação e sua articulação com o processo de formação das identidades:

Los individuos pueden diferir en cuanto a su clase social, género, ‘raza’ y características étnicas (entre otros factores), pero no serán capaces de dar sentido

hasta que se hayan identificado con esas posiciones que el discurso construye, sujetándose ellos mismos a sus reglas y, por tanto, volviéndose los sujetos de su saber/poder (2014a, p. 522).

É importante, ainda, ter em conta as considerações de Restrepo (2012) que argumenta que, na análise das identidades, é necessário distinguir tanto as posições ocupadas pelo sujeito em determinados momentos, quanto examinar o modo como se articulam as “subjetividades”, as interpelações que o sujeito pode gerar a partir da posição determinada que ocupa. Nestes termos, o autor assinala que para entender como ocorre o processo de formação das identidades "é necessário entender como se articulam os processos de sujeição com subjetivação em momentos particulares" (p. 147). Foi a partir desses marcos que se deu maior atenção à capacidade de agência dos indivíduos no processo de formação das identidades. Deve-se ressaltar, então, que essa noção de identidade não significa um retorno às noções essencialistas – com base nas quais o sujeito foi visto no passado. A noção aqui apresentada é posicional e se situa na contingência, como foi referenciado anteriormente.

3.1.2 As identidades como representações contextualizadas socio-historicamente

Seguindo Stuart Hall é possível articular as diferentes contribuições teóricas, avançando numa síntese sobre como as identidades são formadas ou processadas. Partindo das contribuições da semiótica e da análise do discurso, o autor incorporou aportes de várias abordagens teóricas como as teorias do feminismo, da psicanálise, da linguística, pós-colonial, do marxismo, filosofia, dentre outras, que, de uma ou de outra forma, contribuíram para desestabilizar noções essencialistas sobre a identidade e reposicionar a noção de sujeito e subjetivação nos estudos contemporâneos sobre a temática. Na interpretação de síntese sobre a construção das identidades apresentada por Hall (2014, 2003)²⁰, se percebe a elaboração de proposições centrais que devem ser tomadas em conta na compreensão deste processo. Assim, para Hall, a identidade deve ser compreendida como: i) um processo inacabado de formação; ii) em termos de identificação e ambivalências; iii) baseado em narrativas, discursos ou representações; e iv) em relação, e através, das noções de diferença.

²⁰ Ver em especial o livro póstumo em homenagem ao legado teórico do autor: “Stuart Hall, Sin Garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales”, que é uma compilação de artigos e ensaios de Hall, feita por Eduardo Restrepo, Victor Vich e Catherine Walsh em 2014. Ver também ¿Quién necesita identidad? (HALL, 2003).

Nessa ordem de ideias, as identidades são construções históricas que mudam e se transformam ao longo do tempo. Portanto, devem ser pensadas como um "processo" de formação. Do mesmo modo que as subjetividades, o autor considera que as "identidades estão sempre em formação e nunca se completam ou terminam" (HALL, 2014b, p. 352-353)²¹. Além de não estar eternamente fixadas, as identidades estão em constante interação com a história, a cultura, e o poder (HALL, 2003). Então, a identidade não pode ser vista como uma "totalidade", porque nunca está terminada ou acabada.²²

Em segundo lugar, a identidade deve ser considerada em termos de identificação. Ao invés de falar sobre identidade como algo acabado, Hall propõe falar de identificação e concebe-a como uma construção, como um processo inacabado. "[...] a discussão sobre a identificação, no feminismo e na psicanálise, é a medida em que aquela estrutura de identificação está construída através da ambivalência, sempre construída através da exceção. A exceção entre aquilo que alguém é e aquilo que o outro é"(HALL, 2014b, p. 352-353, tradução nossa). Ou seja, a identidade é, em parte, a relação entre um e outro. Pode-se saber quem é alguém somente quando há "Outro":

A lo largo de sus trayectorias, las identidades pueden funcionar como puntos de identificación y adhesión sólo debido a su capacidad de excluir, de omitir, de dejar “afuera”, abyecto. Toda identidad tiene como “margen” un exceso, algo más. La unidad, la homogeneidad interna que el término identidad trata como fundacional, no es una forma natural sino construida de cierre, y toda identidad nombra como su otro necesario, aunque silenciado y tácito, aquello que le “falta”. (HALL, 2003, p. 19).

Em terceiro lugar, propõe que a identidade deve ser considerada como parte de uma narrativa, como parte de um discurso ou uma representação, pois a identidade está sempre dentro da representação (HALL, 2014b). Neste sentido, a identidade deve ser vista como:

[...] un proceso, como una narrativa, como un discurso, se cuenta siempre desde la posición del Otro. Más aún, la identidad es siempre en parte una narrativa, siempre

²¹ Com Stuart Hall, entende-se que as identidades culturais são pontos de identificação, são pontos instáveis de sutura que se realizam dentro de discursos da história e da cultura, não são uma essência, senão um posicionamento. Então, trata-se de uma forma de entender a identidade cultural que não a considera essencial, nem estável, ou imutável, como à margem da história e a cultura. Essa forma seria mais apropriada, uma vez que, segundo Hall, em questões de identidade cultural, as identidades não são a origem em direção à qual se pode fazer um retorno final e definitivo.

²² É necessário esclarecer que em determinados momentos, como argumenta Restrepo (2014), pode-se verificar eventuais pontos de “fixação” nos quais as identidades – aquelas que tem sido imaginadas como estáticas ou ancestrais - podem parecer como estáveis ou terminadas. Isso ocorre especialmente em situações em que, no imaginário popular, as identidades são tratadas como algo existente, inato ou essencial, e que por constituírem “uma realidade”, não podem ser desconsideradas (2014, p. 103).

en parte una especie de representación. Está siempre dentro de la representación. La identidad no es algo que se forma afuera y sobre la que luego contamos historias; es aquello que es narrado en el yo de uno mismo. Tenemos la noción de la identidad como algo contradictorio, compuesto de más de un discurso, compuesto siempre a través de los silencios del otro, escrito en, y a través de, la ambivalencia y el deseo. (HALL, 2014b, p.354).²³

Em quarto e último, Hall destaca que a identidade deve ser considerada em relação e através da diferença, não fora dela. Desse modo indica que:

[...] en contradicción directa a como se les evoca constantemente, las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella. Esto implica la admisión radicalmente perturbadora de que el significado “positivo” de cualquier término —y con ello su “identidad”— sólo puede construirse a través de la relación con el Otro, la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta, con lo que se ha denominado su afuera constitutivo. (HALL, 2003, p. 18).²⁴

Todavía, Hall assinala que a 'diferença' também é de caráter ambivalente: pode ser positiva ou negativa, sendo necessária tanto para a produção de sentido, quanto para a formação da linguagem e cultura. Ilustra que a diferença é necessária nas identidades "para um sentido subjetivo do mesmo sujeito sexuado; e ao mesmo tempo, é ameaçante, um lugar de perigo, de sentimentos negativos, de feridas, hostilidade e agressão para o 'Outro'" (HALL 2014c, p. 464 tradução nossa).²⁵

A partir dessa enumeração dos principais elementos a serem considerados na interpretação da construção das identidades, Hall (2003) propõe uma síntese sobre as identidades. O autor ressalta que as identidades são o nome atribuído às diferentes formas de estar e ocupar uma ou várias posições e se posicionar em, e através, de narrativas e discursos. Então, para Hall identidade é posicional e é o resultado de uma articulação, por um lado do sujeito e do outro da subjetividade nos discursos particulares. Nas palavras de Hall:

Uso “identidad” para referirme al punto de encuentro, el punto de sutura entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan interpelarnos, hablarnos o ponernos

²³Aqui seria oportuno lembrar as contribuições já mencionadas de Stuart Hall (2003) sobre as identidades, onde indica que, mais do que invocar uma origem em um passado histórico, as identidades estão mais relacionadas com as disputas sobre o uso de recursos da história, da língua e da cultura no processo em que assim se tornam. Não se trata então, de "quem somos" ou "de onde viemos". Na verdade, identidades se referem ao que "poderíamos nos converter", sobre "como nos representam" e como isso repercute na maneira como nós "nos representamos".

²⁴A identidade, implica uma relação com uma exterioridade constitutiva. "Necesita lo que queda afuera, su exterior constitutivo para consolidar el proceso". (HALL, 2003, p. 15).

²⁵Estas mesmas concepções são retomadas por outros autores. Para Wade (2002) as identidades são relacionais, se estabelecem a partir da diferença, em contraste com outra coisa.

en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de “decirse”. De tal modo, las identidades son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas (HALL, 2003, p. 20).

Por último, alerta-se que, nesta interpretação deve-se considerar que as identidades "emergem no jogo de modalidades específicas de poder e, portanto, são um produto de marcação da diferença e da exclusão, e não um signo de uma unidade idêntica e naturalmente constituída [...]” (HALL, 2003, p. 18, tradução nossa). Para Restrepo (2012) as identidades se referem a uma série de práticas de diferenciação e marcação de um nós em relação a uns outros.

3.2 REPRESENTAÇÕES IDENTITÁRIAS E FOTOGRAFIA

Conforme os supostos assumidos ao longo do trabalho, a realidade, em certa medida, é produzida de maneira significativa através das representações, de modo que a realidade não é estática, senão dinâmica e socialmente construída pelas ações cotidianas. Assim, as representações aludem a um processo de comunicação e produção de sentido, o que pressupõe, portanto, práticas significantes – que são inerentes à interação nas relações sociais e que permitem interpretar a realidade e agir sobre ela.

Restrepo (2013), aponta que a teorização da "prática significativa" foi um ponto fundamental na obra de Stuart Hall, o qual retomou abordagens estruturalistas para argumentar que o significado é resultado das relações de diferença e não da natureza intrínseca e isolada de termos que existem independentemente das relações que os constituem (p. 28). Hall (2014b) argumentou que não há transparência entre a representação e o mundo social, senão que o mundo social é literalmente produzido pelos sistemas de representação. Ainda, agregou que a representação deve ser entendida como uma prática, como luta e política. Isto se deve a que a representação:

Implica el trabajo activo de seleccionar presentar, de estructurar y moldear: no meramente la transmisión de un significado ya existente, sino la labor más activa de *hacer que las cosas signifiquen*. Era una práctica, una producción, de sentido: lo que llegó a ser posteriormente definido como una ‘práctica significativa’. (HALL 2014e, p. 189).

Em decorrência se percebe a importância que assumem as práticas significantes, uma vez que as representações geradas passam a operar como moduladoras de “realidades” no

mundo "real" e produtoras de sentidos. Recentemente, uma vez que se reconhece que os significados definem os termos das relações sociais, produzem as materialidades no mundo e "nos fazem ser o que somos", tem se argumentado a necessidade de olhar a cultura em um sentido político e como um campo de luta onde os significados são disputados (ESCOBAR; RESTREPO, 2010). Este deslocamento da noção de cultura, deixando de conceitualizá-la como um campo de significados textuais prefixados, para percebê-la sócio-historicamente como um campo de batalha, reforça também o sentido político da prática significativa de representação, uma vez que esta prática se relaciona à interação com discursos que disputam a condição de moduladores da realidade.

Uma vez colocadas estas preocupações, cabe perguntar: em que medida através da fotografia pode-se incidir significativamente nos processos de formação identitária? A fotografia pode ser considerada como uma prática significativa? Como analisá-la?

Para responder a esta questão é necessário localizar e considerar a fotografia como uma 'prática significativa' relacionada à produção de representações de tipo visual, reconhecendo que a produção de representações visuais, em si mesma, está sujeita a diversos condicionantes.

3.2.1 A fotografia como prática de representação

Conforme comentado na introdução deste capítulo, a fotografia converteu-se em um dos modos convencionalizados de representação que teve maior repercussão nas sociedades modernas. É considerada tanto uma tecnologia, quanto um elemento cultural.

Para conceber a fotografia como prática de representação é necessário desconstruir as formas convencionais de perceber a fotografia, que a apresentam como registro ou como arte (produto de composição autoral). Essas concepções sobre a fotografia têm sido questionadas e debatidas em distintos cenários acadêmicos, como exposto anteriormente. Hall (2014a) permite avançar na compreensão dos limites das concepções "acríticas" da fotografia, ao mesmo tempo em que a vincula às práticas de representação.

A forma tradicional de perceber a fotografia, como registro, fundamenta-se na sua pretensa capacidade de traduzir "fielmente o mundo". Com base neste suposto lhe foi atribuído *status* de fonte incontestável de "credibilidade" e um peso de fidelidade ao "real" obsoletamente particular. Conforme Dubois (1998) "[...] A imagem fotográfica ante a doxa e o sentido comum, não pode mentir, é testemunho: a foto é percebida como uma espécie de prova, por sua vez necessária e suficiente, que testemunha a existência do que dá a ver." (p.

20, tradução nossa). Para Hall (2014a), essa visão corresponderia à perspectiva teórica “refletiva ou mimética” sobre a fotografia, a qual argumenta que, na linguagem, a representação funciona como um “espelho”, “reflexo do sentido” ‘real’ do mundo. Ou seja, considera que o “sentido” está no objeto, na pessoa, na idéia ou no evento. Assim, propõe que a imagem fotográfica reflete o “sentido real” do mundo, ou que constitui cópia de uma dada realidade.

Segundo Hall (2014a) a perspectiva “construtivista” da representação invalidou a noção da perspectiva “refletiva” ou “mimética” ao afirmar que a representação fotográfica pode ser entendida como uma prática que produz um sentido para “um signo” – *icónico* –, o qual tem alguma relação de *semelhança* com a forma e textura do objeto material que representa. Os construtivistas advertem que o que se produz com o ato de fotografar é um “signo”, que não deve ser confundido com o objeto ‘real’ que ele representa. Para os construtivistas, a noção de representar é muito diferente à de refletir.

Outra forma de conceber a fotografia, que também foi submetida à crítica a partir da perspectiva dos construtivistas, remete ao caráter “intencional” que permeia sua produção, à influência que exerce o autor da mesma, quem a produz. De acordo com Hall (2014a), essa perspectiva sugere que o produtor (falante, escritor, pintor, fotógrafo, etc.), representa individualmente e impõe um “único sentido” sobre o mundo através da linguagem – qualquer linguagem – a partir da sua intenção pessoal. Em outras palavras, na perspectiva “intencional”, as palavras, as imagens, as fotografias, adquirem um único significado e significam apenas o que o autor pretende que signifiquem. No entanto, como adverte Hall, embora esta perspectiva tenha algo de razão, apresenta algumas limitações porque sugere que se pode produzir sentido autonomamente. Contrariamente à perspectiva “intencional”, os construtivistas argumentam que precisamente a essência da linguagem reside na comunicação que, por sua vez, depende de convenções linguísticas e códigos culturalmente compartilhados. Isto implica reconhecer que a linguagem é construída dialogicamente, em relação com outros, e que, portanto, o indivíduo não pode definir sentido e significado autonomamente. Assim, os construtivistas afirmam que o significado é produzido na interação das relações sociais “em” e “mediante” a linguagem, através de vários “sistemas de representação”, aos que também se lhes chama de ‘linguagens’, sejam esses discursivos, visuais, escritos, corporais, faciais, dentre outros (HALL, 2014a).

Compreender a fotografia sob uma perspectiva construtivista, como prática de representação, significa entender que a fotografia, como modo de representar, pode agir como um signo, suportar sentido e significar. As imagens fotográficas, segundo a perspectiva

construtivista, podem funcionar como signos, sempre e quando se lhes for atribuído um sentido e significado dentro de códigos compartilhados e negociados culturalmente (HALL, 2014a). Como signos, as imagens fotográficas trabalham simbolicamente, representam conceitos e significam o "real" no mundo. Regulam e modulam comportamentos, sistemas de valores e crenças, noções sobre identidades, assim como as subjetividades. Seus efeitos são tão fortes e "reais" que têm uma grande conotação no mundo social e material, mas, cabe considerar também que as fotos são interpretadas.

3.2.2 A fotografia na construção das representações identitárias

Pelo estudado neste capítulo, a identidade e a diferença estão, primariamente, associadas à "sistemas de representação" através dos quais são definidas. As identidades se constroem através de práticas significantes de representação através da linguagem – que é vista de forma ampla e inclusiva. É precisamente por conceber a linguagem como um sistema de significação com estrutura instável e indeterminada, que o conceito de prática de representação se tornou um dos elementos-chave da análise no estudo da identidade e da diferença. Assim, e desse modo, a articulação entre identidades e fotografia pode ser reconceitualizada a partir da noção de representação, entendendo a fotografia como prática de representação e a imagem fotográfica como um elemento cultural de representação convencionalizado.

A imagem fotográfica, como representação, é também um elemento cultural cuja produção, distribuição e interpretação coloca em jogo diferentes sujeitos e subjetividades – o fotógrafo, os sujeitos fotografados, os intérpretes ocasionais, para mencionar alguns –, sendo influenciado, de forma decisiva, pelo contexto onde é produzido. Considerando-se a influência da cultura, a compreensão das imagens fotográficas como uma dimensão das representações requer contextualização histórica, entendendo que estas – por serem construídas socialmente – não são imutáveis, mas sim dinâmicas e em constante transformação. Assim, as imagens (fotografias) são construídas em momentos e espaços determinados, onde sujeitos específicos são representados através de práticas e relações específicas. Portanto, as fotografias devem ser submetidas a um processo de contextualização e interpretação específico tanto para interpretação do sentido que as imagens assumem quanto para a compreensão dos condicionantes da sua produção.

4 CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES AFRODESCENDENTES NO CONTEXTO DA MODERNIDADE/COLONIALIDADE

La modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero “nació” cuando Europa pudo confrontarse con “el Otro” y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un “ego” descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue “des-cubierto” como Otro, sino que fue “en-cubierto” como “lo Mismo” que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del nacimiento de la Modernidad como concepto correcto, el “origen” de un “mito” de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de “en-cubrimiento” de lo no-europeo. (DUSSEL, 1994, p. 8).

No capítulo anterior foi abordado o papel das representações nos processos de construção das identidades, investigando-se como a fotografia é articulada nesse processo. Na revisão, destacou-se como as representações e as identidades são construídas dentro de uma determinada cultura.²⁶ Ao reconhecer essa especificidade da análise realizada, é possível perguntar: como os processos de construção das identidades ocorrem em sociedades onde coexistem grupos e culturas diferentes?

Uma revisão, mesmo que rápida, evidencia que várias disciplinas e vertentes teóricas – como Antropologia, Sociologia, a Psicologia, os estudos culturais e visuais, entre outros – vem concedendo destaque a historicização da origem de representações sobre as diferenças culturais que se apresentam como dadas, por reconhecer que essas representações influenciam de diferentes maneiras nas formas de interação entre indivíduos ou grupos de diferentes culturas. Stuart Hall foi um dos autores que se dedicou ao estudo desta questão. Seguindo Hall, a questão sobre a representação que orienta a investigação sobre o assunto é a seguinte: como são representados gentes e lugares que são significativamente diferentes de "nós"? (HALL, 2014c). Retomando o conceito de representação, na análise desta questão, o autor formulou outra maneira de entendê-lo, tratando-o como um processo sensível às múltiplas relações de poder que operam em contextos locais e globais. Ainda, a utilização de categorias geo-históricas da crítica decolonial mostrou-se muito útil para a análise da construção de representações em marcos da colonialidade/modernidade (QUIJANO, 2014a).

Na América Latina, questões desse tipo têm despertado especial interesse e assumem grande relevância, pois a região foi constituída a partir de "encontros" e "conflitos" entre

²⁶ A partir de uma perspectiva construtivista foram estudados os processos e as práticas de construção de identidades, onde se aceitam supostos de "relativismo cultural" em todo seu transcurso.

sociedades e grupos de diferentes culturas no contexto da modernidade. Quijano (2007, p. 354) adverte que a constituição do que veio a ser conhecido como América Latina implicou, por um lado, a destruição sociocultural e demográfica de mundos históricos presentes nesse mesmo espaço-tempo. Para o autor, a forma como se deu esta interação implicou "que as histórias, memórias e diversas identidades históricas das populações antes da conquista e colonização fossem reduzidas, inferiorizadas, homogeneizadas a uma identidade única". Quijano também adverte que algo semelhante – e não menos devastador – aconteceu com os habitantes “africanos, sequestrados e trazidos para as Américas, como escravos, e que procediam de experiências complexas e sofisticadas de poder e civilização” e que foram vítimas de um experiência e destruição cruel, desumana, sem precedentes histórico-culturais (QUIJANO, 2007, p. 355, tradução nossa)

Nesse cenário, a crítica decolonial tem se dedicado a desvendar as matrizes de poder geradas pela "modernidade/colonialidade" nos campos do saber, do ser, do poder, do ver, da cultura, das representações e mostrar o modo como essa "matriz de poder" se reestruturou ao longo das diferentes fases de modernização e ocidentalização vivenciadas na região (CORONIL, 1999). Assim, a partir de contribuições oriundas da perspectiva crítica decolonial, foi possível compreender a relação estrutural entre práticas significativas – sejam elas discursivas, visuais ou corporais – e estruturas de poder globais que surgem no "sistema mundial moderno/colonial" (MIGNOLO, 2005)

As contribuições dos estudos críticos decoloniais renovaram, especialmente, as interpretações sobre a condição dos grupos indígenas e afrodescendentes. Nesse sentido, nos últimos anos se percebe uma convergência de esforços para realizar os estudos sobre os povos afrodescendentes e indígenas em marcos teóricos mais amplos de referência e debate (como o propiciado pelos estudos decoloniais). Neste contexto emergem propostas de realização de análises históricas para explicar como esses povos foram vistos e entendidos ao longo da história por “cronistas”, “missionários”, “senhores”, “observadores”, “acadêmicos”, “governantes”, "protetores", bem como explicar como eles se veem a si mesmos (WADE, 2000; LAO-MONTES, 2013; RESTREPO, 2013). A partir de estudos deste tipo, também tem se enfatizado a capacidade de agência desses grupos para enfrentar os processos de dominação/opressão e incidir criticamente na construção de representações e identidades próprias, reforçando a importância de considerar a cultura como um campo de disputa. A presente pesquisa segue este curso.

O presente capítulo busca apresentar uma síntese dos processos históricos de formação e constituição de identidades na América Latina sob a perspectiva de grupos subalternizados –

como tem sido o caso dos povos de matriz africana – considerando a cultura como campo de luta e disputa pelos significados. Em um segundo momento se apresentam os resultados de uma investigação orientada, especificamente, a caracterizar como a prática de representação fotográfica foi inserida nesse processo.

4.1 A CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES SOB LENTES COLONIAIS

Nos marcos da crítica decolonial se busca, como foi anteriormente introduzido, (re)estabelecer as relações constitutivas entre representações e geopolítica, no contexto da "modernidade/colonialidade", com vistas a evidenciar os modos pelos quais a representação construída a partir de perspectivas colonizadoras tem sido essencialmente determinante na colonialidade do poder mediante produção de "Alteridade". A abordagem da questão remete a um interesse por entender como – durante o processo de expansão colonial europeia, no século XV – se constituíram modos específicos de pensar, ver e, sobretudo, de se relacionar e representar a diferença cultural e colonial, em especial no contexto da América (Latina) e como tal dinâmica repercute na atualidade. A partir da reconstituição desse processo é possível entender os termos da luta dos afrodescendentes em torno a questões relativas a representação.

4.1.1 A colonialidade como padrão de relações entre culturas

Estudos críticos contemporâneos apontam que, mais que um fato específico, a "colonialidade" como matriz de poder operou produzindo relações entre culturas diversas a partir do século XV, conformando o que Wallerstein tem denominado como o 'moderno sistema mundo' (DUSSEL, 2004). O processo de expansão colonial e suas repercussões a nível global têm sido reinterpretados a partir das bases históricas, geopolíticas e epistêmicas de sua formação e expansão, destacando-se contribuições de autores como Dussel (1994; 2004); Quijano (2014), Mignolo (2005), Hall (2013) e Grosfoguel (2013), entre outros.

A investigação sobre a constituição do poder colonial aponta que a Europa, durante grande parte da Idade Média, foi local de encontro de culturas distintas. No entanto, também esteve sitiada pelo poder muçulmano, foi periférica e secundária, constituindo-se como extremo ocidental do continente "euro-afro-asiático" (DUSSEL, 1994). O poderio muçulmano se estabeleceu e ocupou principalmente o território da Península Ibérica, onde exercia controle no comércio e troca de mercadorias. Além disso, os muçulmanos controlavam as

rotas comerciais e marítimas mais importantes da época nesta região do mundo. Posteriormente, com o início da “era da exploração” (HALL, 2013), inaugurada pelos portugueses em meados do século XV,²⁷ foi estabelecido um ponto de partida do processo de expansão do sistema colonial europeu que, com o tempo, acabou por adquirir conotações globais. Ou seja, o padrão capitalista colonial/moderno eurocentrado foi constituído a partir dos finais do século XV com a formação do que Wallerstein (2004) chamou como “sistema mundial moderno”.²⁸

No século XV a monarquia cristã de Castela e Aragão já estava disputando guerra pelo controle político, econômico, religioso e territorial de Al-Andaluz, território ibérico controlado, habitado e influenciado politicamente e culturalmente pelos muçulmanos por mais de 800 anos. Grosfoguel aponta que a guerra pela conquista de Al-Andaluz foi realizada sob o lema de "limpeza de sangue". Esta ideia foi utilizado pela monarquia cristã como elemento justificador da guerra e como uma forma de diferenciação positiva do cristão sobre o não-cristão. Deste modo, foi um discurso de discriminação religiosa mobilizado contra as populações muçulmanas e judaicas, presentes principalmente no território ibérico. Grosfoguel (2012) assinala que a ameaça que representava o poder muçulmano aos interesses cristãos levou a monarquia ibérica a implantar no imaginário popular e acadêmico a ideia de "pureza de sangue". O autor ressalta que, na época, a "pureza de sangue" se definia como ausência de "raça" ou “linhagem” muçulmana e judia, uma vez que estas populações foram consideradas e representadas – pelos cristãos medievais – como seres humanos com "sangue infectado" por praticarem a "religião equivocada" e terem o "deus equivocada" (GROSFOGUEL, 2012; WADE, 2000).

Em 2 de janeiro de 1492, a monarquia cristã finalmente conquistará o Reino de Granada – último fortim muçulmano – e conseguirá reduzir o poder muçulmano em terras ibéricas. A partir desse momento as populações muçulmanas e judias que sobreviveram à guerra de conquista começaram a serem expulsas do território ibérico. Aqueles que permaneceram foram forçados a se converter ao cristianismo, impondo-lhes, como um

²⁷ Na época os monarcas cristãos ibéricos já se encontravam em guerra e perseguição contra os muçulmanos e judeus que exerciam controle político e territorial na Península Ibérica. As tentativas de contornar as restrições colocadas por muçulmanos levou a que, em um período de tempo relativamente curto, Portugal estabelecesse os fundamentos de um novo império naval e comercial, ocupando a posição dos navegantes árabes, que por muito tempo controlaram as rotas de navegação pelo Mar Vermelho e o Oceano Índico. O isolamento geográfico em que se encontrava Portugal e sua posição geográfica (proximidade do Atlântico – então conhecido como único “oceano mar”) influenciou os portugueses a desenvolver uma capacidade de navegação marítima que lhes permitiu explorar territórios e estabelecer alianças com outros povos e portos comerciais.

²⁸ Neste sentido, considera-se que a globalização –em todas as suas dimensões – não é um processo recente, outrossim constitui um processo de longo prazo que foi articulado pela "colonialidade do poder", que é a matriz histórico-mundial de poder, constitutiva da "modernidade" (QUIJANO, 2000)

requisito para permanecer no território, a exigência de "certificado de limpeza de sangue". Grosfoguel destaca outros elementos importantes deste período histórico. Ele adverte que a monarquia cristã da época usou, então, a ideia de "pureza de sangue" para vigiar "biopoliticamente" as populações não-cristãs e para assegurar que os "novos cristãos" estivessem verdadeiramente praticando o cristianismo e não fingindo.²⁹ Por outro lado, em análises recentes sobre este contexto, referida prática é considerada como a primeira "limpeza étnica" do período da colonialidade/modernidade, que levou a um "genocídio" e "epistemicídio" das populações muçulmanas e judaicas em território ibérico (GROSFOGUEL, 2012; 2013). Para os estudiosos do tema, esta foi, sobretudo, uma estratégia para evitar que muçulmanos e judeus acessassem as instituições de poder (DUSSEL, 1994; GROSFOGUEL, 2012; WADE, 2000).

Para Grosfoguel, essa forma de discriminação medieval européia não era racial, mas sim religiosa, e não se referia ou questionava a humanidade das vítimas. No entanto, este contexto de discriminação na península ibérica do final do século XV é considerado também como o "mais imediato antecedente" da ideia moderna de "raça", isso porque foi associado à ideologia de que as convicções religiosas – ou mais genericamente a cultura – são transmitidas pelo "sangue" (QUIJANO, 2006, p.357).

Com pleno controle do território e os muçulmanos sendo assassinados e expulsos da península ibérica, o controle marítimo e comercial cairá em mãos cristãs. Isso possibilitou que a monarquia portuguesa viesse a explorar novas rotas no Oceano Atlântico. A partir de então, as monarquias cristãs de Espanha e Portugal começaram a ser o centro do cenário mundial da época e deram início ao processo de expansão européia, que assumiu conotações mundiais pela primeira vez na história (DUSSEL, 1994).

Nesse cenário, sob o controle total e o domínio cristão na península ibérica, os monarcas cristãos decidiram apoiar Cristóvão Colombo e financiar o plano de exploração conhecido como "empresa ocidental", cujo objetivo era explorar uma rota alternativa – ocidental – que o levasse aos míticos tesouros do Oriente. Com isto em mente, em março de 1492, Colombo começou a primeira de quatro viagens ao Oriente, que o levariam a colocar pé nas margens do que ele imaginava, viu, nomeou e mal representou, como "Índias Ocidentais", e a seus habitantes como "índios". Vale a pena lembrar que Cristóvão Colombo morreu acreditando ter chegado à Índia, quando em realidade ele tinha colocado o pé na maioria das

²⁹Para Peter Wade (2000), o "certificado de pureza de sangue" se referia à "linhagem" e à "árvore genealógica" compartilhada entre os não-cristãos ou que estavam em processo de conversão e que também foram vítimas de discriminação religiosa.

ilhas do Caribe e da América Central. Abriu, assim, o acesso a todo um continente que veio a se constituir em base para a expansão colonial europeia e marcou o início da "era da conquista e colonização", baseada na ambição do ouro e no sonho de converter o mundo à fé cristã (DUSSEL, 2011; HALL, 2013). Em 1500, um português chamado Pedro Cabral, navegando na direção da Índia, foi empurrado pelo vento para o Oceano Atlântico e, por acaso, chegou nas costas do que se denomina hoje como o Brasil, o que permitiu a Portugal entrar na disputa pelo território que mais tarde se chamaria de América.³⁰

Vale ressaltar que o pensamento ocidental do século XV havia sido nutrido em parte pelos textos clássicos gregos e latinos, mas também pela Bíblia e histórias de viajantes, que convergiram para formação de um imaginário comum, uma crença geral, de existência de uma "sociedade" de humanos sem cabeça, com rabo, com cabeça de cachorro, etc. Deste modo, quando Colombo chegou às "Índias Ocidentais", ele também tinha em sua mente precisamente esse imaginário sobre o "outro" defeituoso. Com isso em mente, durante o contato com as sociedades nativas (índios), os europeus foram chamados a representar "proto-etnograficamente" aos grupos e sociedades que ali se encontravam. Para Maldonado-Torres, as crônicas e os modos em que as populações nativas foram representadas tiveram um caráter transcendental para o processo de conquista e colonização cristã europeia nas Américas.³¹ Maldonado-Torres (2008 apud GROSFOGUEL, 2012, p. 89), interpreta uma das crônicas de Cristóvão Colombo datada de 12 de outubro de 1492, na qual Colombo escreveu ao se encontrar com o que ele pensava que fossem as populações da Índia. De acordo com Maldonado-Torres, as sociedades nativas que Colombo representou pela primeira vez foram vistas da seguinte maneira:

Ellos andan todos desnudos como su madre los parió [...] Y yo creí e creo que aquí vienen de tierra firme a tomarlos por captivos. Ellos deven ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les dezía. Y creo que ligeramente se harían cristianos, que me pareció que ninguna secta tenían.

³⁰Nas últimas décadas, principalmente a partir das tentativas de celebração do V centenário do "descobrimento" do "Novo Mundo" por parte de elites e governos, tem se realizado análises críticas orientadas a desvendar o real significado do - mal chamado - "descobrimento"; evidenciando as repercussões em termos de exploração, conquista e colonização para as populações da América. Assim, a partir de análises e interpretações de documentos históricos e reconstituição de contextos globais desde diversas áreas disciplinares, pensadores críticos têm desvelado novas teses sobre as repercussões históricas e contemporâneas do processo de expansão colonial europeia no mundo.

³¹ Hall, assinala que essas interrogações sobre o "Outro" estiveram mediadas pelas mãos do conhecimento ocidental e dependeram principalmente da maneira como as pessoas foram representadas por parte dos exploradores, conquistadores e colonizadores. Infelizmente, para as populações nativas, esta será a primeira de uma sequência de imagens distorcidas sobre eles por parte do pensamento ocidental.

No imaginário cristão da época, o modo como Colombo representava ao "Outro" como "povos sem seita" foi traduzido pelo imaginário ocidental e interpretado como "povos sem religião".³² Maldonado-Torres aponta que, para os cristãos do final do século XV, todos os seres humanos tinham que ter uma religião, inclusive podiam ter o deus ou os deuses equivocados – salientando-se que se disputavam guerras contra o deus equivocado, como a guerra contra os muçulmanos – e que representar os povos e as sociedades do "Novo Mundo" como "povos sem religião" era equivalente a argumentar que esses povos careciam ou "não tinham alma". Para o autor, na época, “não ter alma” significava ser expulso do "reino do humano" para o "reino animal" (2008 apud GROSFOGUEL, 2012, p. 89), também era ser posicionado na “zona do não-ser” (FANON, 2009), no reino do desumano.

As idéias e representações que Colombo construiu sobre o "Outro" encontraram eco em "exploradores" como Américo Vespúcio, que se encarregou de transformar e depurar o imaginário do conceito de "índio", construindo o estereótipo sobre as sociedades nativas como "selvagens". Para ele os "índios" não tinham propriedade e território, não tinham lei contra o incesto, não sabiam contar os dias, os meses e os anos, eram bélicos e cruéis.³³ Os "exploradores" também espalharam a ideia de que os nativos eram antropofágicos e que comiam carne humana, o que completou a imagem distorcida do "outro", do índio (FRANK, 1993). Isso criou uma nova representação totalizadora deste "Outro", que apoiou a crença de que o "índio" constituía um agente contrário ao europeu.

Assim, durante os primeiros 50 anos do século XVI, e como resultado das controvérsias nas representações que os “exploradores” fizeram sobre o "Outro" em suas passadas devastadoras pela América, se levou a frente o conhecido debate teológico entre Bartolomeu de las Casas e Ginés Sepúlveda, sobre a existência ou não de alma dos "índios". Para Grosfoguel:

La pregunta sobre si los “indios” tenían alma o no era ya una pregunta racista que remitía directamente en la época a la pregunta de si eran humanos o animales. En el imaginario cristiano de la época esto tenía importantes repercusiones porque si no tenían alma estaba justificado a los ojos de Dios esclavizarlos y tratarlos como animales. Pero en caso de que tuvieran alma entonces era un pecado a los ojos de Dios esclavizarlos, asesinarlos o maltratarlos. Ese debate tuvo repercusiones

³² Também Hall (2013) observa que estas representações dos povos e sociedades como “povos sem religião” terão fortes repercussões e redefinirão todo o imaginário europeu da conquista e colonização, principalmente sobre como deveriam ser tratados os povos e sociedades e sobre que tipo de gente e sociedade eram.

³³ Segundo Stuart Hall (2013) os europeus que vieram às "Ilhas Ocidentais" ficaram surpresos com o que eles interpretaram como ausência de governo e sociedade civil entre a diversidade de sociedades e populações nativas.

fundamentales sobre los viejos discursos medievales de discriminación religiosa. (2012, p. 90).

O debate foi intenso e suas repercussões sobre os índios e sobre os povos africanos foram transcendentais:

Como es sabido, Ginés Sepúlveda argumentó a favor de la idea de que los "indios" no tienen alma y que, por tanto, son animales que pueden ser usados en los procesos de producción como esclavos sin ser un pecado a los ojos de Dios. Parte de su argumentación para su demostración era el argumento capitalista moderno de que los "indios" no tenían sentido de propiedad privada y de comercio. Bartolomé de las Casas argumentaba que los "indios" tenían alma pero que eran pueblos que estaban en un estadio de barbarie. Por tanto, para Las Casas, era un pecado a los ojos de Dios esclavizarlos y la tarea era "cristianizarlos". Aquí se inauguran los dos discursos racistas usados por los imperialismos occidentales a través de los próximos 450 años de expansión colonial europea en el mundo: el discurso racista biológico y el discurso racista culturalista. (GROSFOGUEL, 2012, p. 91).

Como resultado do debate, em 1552, concluiu-se que os "índios" eram bárbaros, que tinham alma e que o trabalho do império cristão espanhol era cristianizá-los. O mesmo princípio foi seguido pela monarquia cristã portuguesa. Portanto, escravizá-los foi considerado pecado ante aos olhos de Deus. No entanto, como argumenta Grosfoguel (2013), isso não significou que, a partir daí os "índios" fossem liberados do jugo escravista espanhol e português. Os "índios" passaram do trabalho escravo para uma nova forma de trabalho coercivo, conhecido como "encomenda".

Com o tempo, principalmente a partir do que os europeus consideraram como "descobrimientos", as idéias sobre a diferença humana começaram a ser estruturadas através de discursos científicos que procuravam justificar a superioridade européia. No final do século XVIII e especialmente durante o século XIX, se intensificam os esforços para justificar sistemas de classificação social, construindo-se modelos de explicação da diversidade humana que começaram a configurar o que foi denominado "racismo científico" (HERING, 2010; WADE, 2000). Recorreu-se, inclusive, às teorias evolucionistas da biologia para renovar a interpretação das diferenças entre as sociedades e os indivíduos.

Hering (2010) ressalta que as contribuições de Darwin foram retomadas por Herbert Spencer (1810-1903), que tergiversou e adaptou a teoria da evolução para a sociedade. Ou seja, a teoria de Darwin permitia argumentar que não havia "tipos raciais" permanentes, no entanto, o evolucionismo social de Spencer argumentava que as "raças" melhor dotadas eram mais bem-sucedidas, o que se refletia na sua capacidade de dominar os outros. Spencer propôs

um projeto taxonômico para afirmar a existência de estágios evolutivos nas diferentes sociedades humanas.

O naturalista e geólogo suíço Louis Agassiz (1807-1873) tornou-se um dos representantes mais famosos da "poligenia", teoria atualmente descartada, que postulava a múltipla e separada criação da espécie humana, cujo resultado seria a aparição de distintas "raças", as quais foram classificadas hierarquicamente em relação à capacidade intelectual dos indivíduos.

Para Hering, o auge do "racismo científico" coincidiu com a época da abolição da escravidão, no contexto do utilitarismo como filosofia, os quais, juntos, contribuíram para a contínua dominação dos "inferiores permanentes e inatos". Francis Galton (1829-1911) criou o conceito de eugenia na Inglaterra e argumentou que a capacidade reprodutiva das "raças inferiores" devia ser limitada, ao tempo que deveria ser incentivada a reprodução das "raças superiores" (WADE, 2000, p.19). Essa idéia foi traduzida em uma política de higiene racial na Alemanha e em práticas de esterilização de "raças indesejadas" nos Estados Unidos (HERING, 2010, p.53).

As afirmações que caracterizaram os discursos racistas da época foram justificadas através da antropometria e da poligenia. A "antropometria" foi um método de racismo antropológico, que se baseava na medição de crânios. A intenção deste método era provar que era possível estabelecer objetivamente uma hierarquia entre "raças", com base nas características físicas do cérebro, especialmente em seu tamanho (HERING, 2010). Por outro lado, o "evolucionismo social do século XX" descobriu que as mesmas técnicas utilizadas pelo "racismo científico" para suas demonstrações, como as medições do crânio, poderiam ser usadas para minar suas teses e mostrar o contrário, como fez Franz Boas (1858-1942). Este cientista descobriu que a variação das dimensões do crânio durante uma vida ou entre gerações contíguas excedia a que se encontrava entre as "raças" (WADE, 2000, p.19), questionando a genética de seu tempo e o suposto biológico da "Inferioridade racial dos 'Outros'".

Após a Segunda Guerra Mundial, segundo Wade (2000, 2014) a separação conceitual de biologia e cultura começou a dominar as ciências sociais, e houve uma aceitação geral da crença de que todos os seres humanos são fundamentalmente iguais em termos biológicos. Para o autor, se começou a reconhecer que as teorias raciais do século XIX estavam erradas, que as diferenças físicas entre humanos são muito superficiais e que a diversidade humana deve ser explicada principalmente em termos culturais. O autor ressalta que o conceito de "raça" e especialmente a palavra "raça" começaram a desaparecer dos discursos públicos,

políticos e sociais (reconhecendo-se que as construções sociais não têm nada a ver com o biológico dos seres humanos). No entanto, o racismo persistiu e continua a ser dirigido às mesmas pessoas que uma vez formaram parte das “raças” biológicas, formando o que agora é conhecido como "racismo cultural" (WADE, 2014; HALL, 2014).

4.1.2 A colonialidade e as especificidades da construção de representações identitárias em sociedades colonizadas

À luz da revisão de fatos históricos relativos à dominação colonial, considera-se que a colonialidade se assegurou mediante estratégias de justificação das desigualdades sociais que representaram “o outro” com características de inferioridade. Quijano (2014a) aponta que a imposição de um sistema de classificação da população – primeiro na América e depois no resto do mundo – constituiu-se em um elemento fundamental da "colonialidade" enquanto padrão do poder. Por sua parte, Lao-Montes adverte que a “colonialidade do poder” pode ser vista como uma "constelação de poder global", articulada de distintas maneiras a espaços locais, regionais e globais. Esta matriz de poder opera através do:

[...] entrecruzamiento de cuatro regímenes de dominación (racismo, capitalismo, patriarcado e imperialismo) y la interseccionalidad de las formas de identidad (raza, clase, género, sexualidad), cultura y conocimiento, así como también de los modos de economía política (explotación y acumulación capitalista), y las formas de comunidad política y geopolítica (Estados nación e imperios modernos) asociados con ellas.” (2009, p. 212).

Estudos recentes sobre a temática permitem entender o papel da ciência neste processo ao elucidar que uma estratégia utilizada para garantir a legitimidade das representações identitárias fundamentadas na ideia de "raça" foi a sua “naturalização” através de sistemas de conhecimento – assegurada pela colonialidade do saber. Castro-Gómez (2004), observa que o papel do 'pensamento técnico-científico' ancorado nas ciências sociais, tem sido fundamental no "projeto da modernidade" o qual procura submeter e organizar a vida inteira ao controle absoluto do homem sob a orientação do conhecimento científico. O autor também argumenta que a relação de correspondência entre as ciências sociais e o Estado moderno é constitutiva, e não derivada. Neste sentido afirma que: "As ciências sociais ensinam quais são as 'leis' que governam a economia, a sociedade, a política e a história". Por sua parte o Estado “define as suas políticas governamentais a partir da normatividade cientificamente legitimada" (CASTRO-GÓMEZ, 2004, p. 288). Essas explicitações permitem compreender que a partir

do estabelecimento desta relação de mútua correspondência foram criados "perfis de subjetividade estatalmente coordenados" e de controle que acabam gerando o fenômeno conhecido como "invenção do outro". Para o autor:

Al hablar de “invención” no nos referimos sólo al modo en que un cierto grupo de personas se representa mentalmente a otras, sino que apuntamos, más bien, hacia los dispositivos de saber/poder a partir de los cuales esas representaciones son construidas. Antes que como el “ocultamiento” de una identidad cultural preexistente, el problema del “otro” debe ser teóricamente abordado desde la perspectiva del proceso de producción material y simbólica en el que se vieron involucradas las sociedades occidentales a partir del siglo XVI. (CASTRO-GÓMEZ; 2004, p. 288).

Nessas circunstâncias – em que distintas culturas não têm igual poder de participar nos processos de construção de representações identitárias – é possível avançar para o conhecimento das implicações subjetivas desta dinâmica. Na América Latina, a análise da construção de representações identitárias estabelecidas a partir da colonização ilustra bem essa dinâmica e permite pensar as suas implicações sob a perspectiva dos grupos subjugados. Foram construídas representações que referiam à maldade, barbárie, selvageria, como marcas de "identidade" do colonizado, em contraposição à bondade, à civilidade e à racionalidade, consideradas próprias e inatas do colonizador. Castro-Gomez (2004) sintetiza que o colonizado foi representado como o "outro da razão", o que permitiu justificar o exercício disciplinar do colonizador. Marx Hering (2010) adverte que, na época colonial, com vistas a descrever, explicar, tratar e representar as diferenças culturais, foram criados esquemas particulares de percepção sobre a "alteridade" – com base no que os europeus consideravam como anormal, deformado, desviante e ameaçador. Ou seja, a diferença cultural foi tratada como alteridade e o "Outro" foi representado através de esquemas perceptivos que foram construídos a partir do "prisma cultural e simbólico do próprio" – do europeu. O resultado desse modo de pensar e perceber a diferença cultural teve reflexos importantes. Para Hering:

Esto generó la creación de referentes culturales de carácter negativo y, por ende, la imagen del “Otro” se determinó a través de la imagen de lo “Propio”, con el fin de enaltecer el propio “Yo”: donde un “vos-otros” es negativo, un “nos-otros” positivo. (HERING, 2010, p. 42).

Com a reiterada predisposição de imposição de representações negativas sobre a identidade e o valor do "Outro", foram criadas as condições para a hegemonia de discursos discriminatórios e de caráter racista. Essa contextualização permite entender que identidades

como "índio", "branco", "negro", "mestiço", utilizadas na atualidade, tem uma origem colonial e foram constituídas como parte de um sistema de classificação social fundamentado nas ideias ocidentais de "raça". Assim, a noção de que existem raças com características físicas definidas e, ainda, que alguns são superiores aos outros, é – como foi demonstrado – o resultado de processos históricos específicos, que têm suas origens na colonização da América Latina pelos povos europeus de diferentes partes do mundo.

4.2 A CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES DE POVOS AFRODESCENDENTES SOB LENTES COLONIAIS

A história da relação entre europeus, principalmente ibéricos cristãos, e os povos e as sociedades africanas são de longa data. As representações que os povos ibéricos faziam dos africanos era, inicialmente, bem diversa. No século XV, a busca de novas fontes de ouro, especiarias, marfim e escravos, e a esperança de encontrar o reino cristão do mítico governante negro, "Preste John", motivou as primeiras explorações portuguesas na costa da África Ocidental. Na época, inclusive, se adoravam imagens de santos negros. Além disso, os cristãos africanos tinham lutado ao lado dos cruzados na Terra Santa (WADE, 2000; HALL, 2013). No entanto, as representações começaram a mudar a partir das guerras e confrontos entre muçulmanos e cristãos na Península Ibérica e também devido a interesses comerciais. Como produto das explorações portuguesas, no ano de 1441 se iniciou uma nova era no comércio, com a entrada em Lisboa do primeiro carregamento de escravos africanos capturados pelos europeus. Tal exploração se manterá – como elemento fundamental do capitalismo mundial – por mais de 300 anos.

Ideologicamente, a presença muçulmana em áreas africanas levou os cristãos medievais a considerar esta região como território "infel", contribuindo para justificar a prática da escravidão pelos europeus (HALL, 2013; WADE, 2000). Além disso, tanto na filosofia aristotélica como na Bíblia a escravidão de cativos em 'guerra justa' – como a disputada contra os infiéis, muçulmanos e judeus na Península Ibérica – era justificada e, também, reconhecidamente, cristãos e muçulmanos tinham se escravizado mutuamente na história de seus conflitos (WADE, 2000, p. 36).³⁴ As representações gerais sobre as

³⁴ Por outro lado, a aplicação dos princípios resultantes do debate teológico entre Bartolomé de Las Casas e Ginés Sepúlveda, realizado em 1550, implicava graves repercussões para os povos africanos, pois como resultado do debate foi legitimado o trabalho escravo por povos africanos, uma vez que esses foram consideradas pelos cristãos ibéricos como "pessoas sem alma". Desse modo, e justificada a prática de escravidão pelo

populações de matriz africana, construídas desde a época colonial, seja por colonizadores, observadores, senhores, amos, protetores, acadêmicos, foram particularmente influenciadas por discursos raciais – anteriormente referidos – que legitimaram a dominação e as múltiplas formas de exploração e opressão. Tendo em vista a importância dos discursos raciais na representação de afrodescendentes, nesta seção se detalham suas características, retomando contribuições de Hering (2010).

Hering (2010) identificou que no início do seu uso a noção de "raça" remetia à ideias de "limpeza de sangue". Ele apontou que, posteriormente, associados ao processo de expansão colonial europeia, já nos séculos XVII e XVIII, as reflexões "científicas" sobre a "alteridade" e as diferenças "naturais" dos povos dos territórios "descobertos" em relação ao europeu começaram a se acentuar. Os interesses em ordenar a diversidade humana em categorias plausíveis para sua compreensão começaram a proliferar, especialmente nesta época, partindo-se de uma perspectiva europeia da diversidade humana. Hering (2010), destacou que, neste contexto, os trabalhos de cientistas como François Bernier (1620-1688) e Carl Linné (1707-1778), entre outros, adotaram uma "abordagem pseudocientífica" do termo "raça" e começaram a classificar os seres humanos em diferentes grupos, principalmente através de características fenotípicas, contribuindo assim para que uma definição científica de "raça" – cujas influências se mantêm até a atualidade – fosse introduzida.

Hering (2010) destaca a importância do trabalho do geógrafo Bernier, que classificou a população do mundo em cinco "raças ou espécies", ordenando e sistematizando a diversidade humana a partir de critérios fenotípicos e geográficos. Coube a ele o pioneirismo da utilização do termo científico "raça" para referir-se às diferenças corporais. Subsequentemente, destacou-se o trabalho do médico Carl Linné (1707-1778), que desenvolveu uma classificação taxonômica geral de seres vivos, que possibilitou a configuração de categorias universais para explicar as diferenças humanas. A diversidade humana e cultural foi representada e explicada a partir de aspectos fenotípicos "evidentes" que foram tratados como "inatos". A partir desse momento, a cor da pele, cabelo, olhos, forma do nariz, postura corporal, caráter, temperamento, vestidos, tradições, entre outros, tornaram-se significantes de ideia de "raça" (HERING, 2010). Hering (2010, p. 44) referencia como foi realizada dita classificação nas obras de Linné:

conhecimento da época e perante os olhos de deus, se legitimou o comércio europeu de africanos escravizados, que passam a ser vendidos nas Américas.

Aunque en la primera edición [*Systema naturae*] (1735) Linné ya había clasificado la humanidad en cuatro razas —“*Europaeus albenses, Americanus rubescens, Asiaticus fuscus, Africanus Niger*”— solamente en 1758 valoró el carácter de cada grupo. El “europeo blanco” era de carácter sanguíneo, corpulento y estaba gobernado por las leyes (“*Europaeus albus, sanguineus, torosus*[...] *Regitur ritibus*”); el “americano rojo” era colérico, erecto y estaba gobernado por las costumbres (“*Americanus rufus, cholericus, rectus*[...] *Regitur consuetudine*”); el “asiático amarillo” era melancólico, rígido y estaba gobernado por las opiniones (“*Asiaticus luridus, melancholicus, rigidus*[...] *Regitur opinionibus*”) y el “africano negro” era flemático, laxo y gobernado por la arbitrariedad (“*Africanus Niger, phlegmaticus, laxis*[...] *Regitur arbitrio*”).

Para Hering, essa forma de classificação fez parte de um "processo discursivo, disfarçado por um empirismo epistemológico e positivismo científico". No entanto, representou uma "inovação para a história do racismo" já que "cientificamente" se configurou um "simbolismo de cores" que, vinculado a qualidades ou defeitos de fisionomia humana, conseguiu classificar e ordenar "[...] os saberes, prefigurou os esquemas perceptivos diante o preconceito e alteridade e, por último, lhe subministrou legitimidade através da ciência taxonômica." (2010, p. 444, tradução nossa). Estudos posteriores demonstraram que a pigmentação – proposta pela "valorização estética e racista" de Linné – não pode ser verificada através da epiderme. No entanto, embora as cores não se reflitam na pele, esses supostos "começaram a ser refletidos nas estruturas, normatividades, mentalidades e nas relações sociais a partir do século XVIII, tornando-se em uma suposta realidade" (HERING, 2010, p. 44-45).

No período da ilustração – apesar de ser caracterizado comumente como um movimento histórico onde se almejou possibilitar liberdades humanas individuais, perseguir princípios de igualdade, lutar pela tolerância e se favorecerem os direitos humanos – a classificação da diferença cultural através de ideias raciais se manteve presente. Segundo Hering (2010) o filósofo Immanuel Kant (1724-1804) encontrou utilidade na utilização da categoria “raça” para poder tratar de diferenças da espécie humana. Segundo Hering, Kant classificou a espécie humana em quatro “raças” diferentes da seguinte forma:

Creo que sólo es necesario presuponer cuatro razas para poder derivar de ellas todas las diferencias reconocibles que se perpetúan [en los pueblos]. 1) La raza blanca, 2) la raza negra, 3) la raza de los hunos (mongólica o kalmúnica), 4) la raza hindú o hinduística [...]. De estas cuatro razas creo que pueden derivarse todas las características hereditarias de los pueblos, sea como [formas] mestizas o puras (KANT, 1996, apud HERING, 2010, p. 48)

Para Hering, nessa classificação racial apresentada por Kant, os “índios americanos” não foram considerados por ele porque os considerava como uma variante da “raça

mongólica” e os negros africanos foram considerados por Kant como aptos física e mentalmente para escravidão (2010, p. 48). Hering ressalta que, após dez anos da anterior classificação, Kant apresentou um novo esquema, desta vez mais hierarquizado, sobre as “raças” no mundo:

La humanidad existe en su mayor perfección en la raza blanca. Los hindúes amarillos poseen una menor cantidad de talento. Los negros son inferiores y en el fondo se encuentran una parte de los pueblos americanos (KANT, 1968, apud HERING, 2010, p. 48)

Ao trazer a análise da aplicação de sistemas de representação racializados no contexto dos afrodescendentes na América Latina, encontra-se carência de análises históricas e documentais abrangentes geograficamente e profundas descritivamente. Peter Wade (2000) ressalta que, nas ciências sociais, particularmente na Antropologia, há uma evidente subalternização no estudo dos afrodescendentes na América Latina.³⁵ Wade (2000) adverte que, na região, os povos indígenas historicamente ocuparam a posição institucional do "Outro", essencialmente diferente à de seus observadores, enquanto que os povos descendentes de africanos negros ocuparam uma posição muito mais ambígua, pois foram posicionados dentro da sociedade de seus amos e observadores, complementa o autor.

No contexto colonial, os africanos sequestrados e trazidos para as Américas como escravos foram denominados “negros”, e com isso, produziu-se todo um processo de negação da heterogeneidade cultural, histórica, linguística (HALL, 2014c). Essas ações e formas de negação da diversidade de grupos culturais, com o tempo, encontraram sustento nos sistemas de classificação e de representação social racializados. Reflexões e análises recentes sobre os processos de devastação cultural ocorridos na América Latina indicam a relevância das práticas de representação na sustentação da dominação e exploração. Neste contexto, as representações culturais constituíram um fator essencial, que funcionou tanto para legitimar os processos arbitrários de dominação, como também serviram para mobilizar as vítimas destas ações – como será abordado no capítulo seguinte. Por meio de representações se produziu ou se inventou um “Outro”, com identidade estereotipada e como sujeito colonizado.

Stuart Hall assinala que as identidades formadas neste contexto foram constituídas a partir das formas como os sujeitos dominados foram posicionados dentro de regimes de

³⁵ Conforme Wade a antropologia social, e as ciências sociais em geral, não são uma empresa inteiramente nova, pois auxiliaram na formação de representações sobre os povos “outros”. Peter Wade (2000) adverte que na história das ideias tem existido uma clara concentração antropológica de estudos sobre os povos indígenas e, por outro lado, um relativo descuido no estudo dos povos descendentes de africanos.

representação, isso devido a que estes regimes têm a capacidade de posicionar, excluir, omitir e desconsiderar o “Outro”. Neste sentido, Hall, inspirado no legado teórico e político de Frantz Fanón, sintetiza:

Las formas en que el pueblo negro, las experiencias negras, fueron posicionados y sometidos a los regímenes dominantes de representación, fueron los efectos de un ejercicio crítico de poder cultural y de normalización. El pueblo negro, fue construido como diferentes y como otros en los regímenes de representación y en las categorías de conocimiento de Occidente. (HALL, 2014, p. 388).

Para Hall, os regimes de representação impostos pelo Ocidente e seus sistemas de conhecimento tiveram o poder de fazer com que o povo negro se visse e se sentisse como “Outro”:

Una cosa es posicionar un sujeto o grupo de comunidades como el Otro de un discurso dominante. Otra cosa es someterlos a ese ‘conocimiento’, no solo como un problema de voluntad impuesta y de dominación, gracias al poder de coacción interna y de conformación subjetiva con respecto a la norma” (HALL, 2014, p. 388).

Como resultado deste processo histórico de dominação, as práticas e formas de representação hegemônicas que se impuseram sobre os povos de matriz africana, afrodescendentes, de uma ou outra forma impossibilitaram que eles se representassem a si mesmos. Aníbal Quijano argumenta que a colonialidade do poder, como padrão – ou matriz – de dominação mundial, estabelece hierarquias econômicas, sociais, intersubjetivas e políticas entre as identidades de colonizadores e colonizados. Como regime de representação, a colonialidade mantém subordinadas histórica e discursivamente as expressões simbólicas das culturas dominadas, e impedidas de objetivar suas próprias imagens.

4.3 A FOTOGRAFIA NA REPRESENTAÇÃO DO AFRODESCENDENTE SOB LENTES COLONIAIS

Para Hall (2013), com a expansão do pensamento ocidental, narrativas têm sido elaboradas para explicar as diferenças culturais “naturalizando-as” como essenciais e representando-as como tal. Estas narrativas têm se caracterizado por uma forma particular de pensar o “Outro”, compartilhando um mesmo estilo de formação discursiva, o da “modernidade” e se expressam em diferentes práticas, comportamentos, representações, textos, imagens e objetos (HALL, 2013).

A noção de estereotipação mostra-se útil para a interpretação das narrativas que expressam a forma hegemônica de representar o “Outro”, sobretudo no caso de representações identitárias de afrodescendentes.

Os estereótipos implicam, basicamente, na atribuição de um conjunto de características comuns aos membros de um grupo e na marcação de suas diferenças em relação a outros grupos. Segundo Hall (2014c), “estereotipar’ quer dizer reduzir a caracterização de uma categoria a uns poucos traços essenciais e fixos. Ou seja, segundo o autor: “Los estereotipos retienen unas cuantas características ‘sencillas, vividas, memorables, fácilmente percibidas y ampliamente reconocidas’ acerca de una persona, reducen todo acerca de una persona a esos rasgos, los exageran y simplifican y los fijan sin cambio o desarrollo hasta la eternidad.” (p. 470, tradução nossa).

No contexto de diferenças culturais entre grupos, a estereotipação tende a ocorrer onde existem grandes diferenças de poder, sendo o poder geralmente dirigido contra o grupo subordinado ou excluído. O estereótipo é algo que, por se repetir constantemente, se converte em um discurso “naturalizado”, que pode ser utilizado como forma de dominar ou ser dominado, identificado e nomeado.

Os “estereótipos” resultam de uma estereotipação do “Outro” e funcionam da seguinte maneira: primeiro a estereotipação reduz, essencializa, naturaliza e “indica” a diferença em relação ao “Outro” (HALL, 2014c, p. 470), então a estereotipação desencadeia uma estratégia de agregação, distinguindo o normal e aceitável do anormal e inaceitável; exclui ou expulsa tudo o que não encaixa - que é diferente.

Stuart Hall chama a atenção para o fato de que a estereotipação é uma modalidade de prática de exclusão, que simbolicamente estabelece os limites de abrangência de cada uma das categorias estabelecidas, excluindo tudo o que não encaixa nelas:

La estereotipación es, en otras palabras, parte del mantenimiento del orden social y simbólico. Establece una frontera simbólica entre lo ‘normal’ y lo ‘desviante’, lo ‘normal’ y lo ‘patológico’, lo ‘acceptable’ y lo ‘inacceptable’, lo que ‘pertenece’ y lo que no pertenece o lo que es ‘Otro’, entre ‘internos’ y ‘externos’, nosotros y ellos. Facilita la ‘unión’ o el enlace de todos nosotros que somos ‘normales’ en una ‘comunidad imaginada’ y envía hacia un exilio simbólico a todos ellos – los ‘Otros’ – que son de alguna forma diferentes, ‘fuera de límites’. (2014c, p.471).

A construção de estereótipos sobre os afrodescendentes na América Latina pode ser analisada em relação à utilização de visualidade em contextos de dominação colonial.³⁶ Isto, em consequência, remete à preocupação por situar e entender o visual das representações em um sistema de reprodução de processos de dominação, que requer ser questionado, à luz não só dos contextos particulares da América Latina, mas também dos novos desafios e demandas que propõe a sociedade contemporânea. (BARRIENDOS, 2011; QUIJANO, 2014).

Neste contexto, pesquisadores indicam que a fotografia sempre deu visibilidade ao objeto de estudo da Antropologia, inclusive no advento de perspectivas racializantes e, assim, contribuiu para a sustentação da colonialidade. Ao dar visibilidade às categorias concebidas, construiu a alteridade como tipo, raça ou gênero. Poole (2000) no livro “Raza, visión y modernidad”, destaca que a construção da alteridade é, em grande medida, visual. Para a autora, diferentemente do texto escrito, onde o “outro” se constrói como relato, na fotografia o “Outro” será construído como “verdade” visual. Será conhecido através do olhar, será visto e imaginado, certificado na fantasia de quem o fotografa e de quem vem a conhece-lo pela fotografia (o observa). Hall (2014c) ilustra essa questão, referindo que as pessoas negras eram reduzidas (estereotipadamente) a traços indicadores de sua diferença física – lábios grossos, cabelo frizado, cara e nariz largo, e assim sucessivamente.

Historicamente as representações – especialmente fotográficas – de pessoas negras foram e tem sido feita por lentes externas que procuraram o "exótico", o "folclórico", a "cor local", o "diferente", o “fantástico”. Assim, criaram-se mitos, fantasias e ambivalências, que ficaram refletidas – em estereótipos - como aspectos e elementos “naturais”, próprios dos grupos representados. Para Parmar (2014) os sistemas de representação têm gerado constructos ideológicos que reduzem os sujeitos negros a uma humanidade distorcida e humilhante, bem como refletem com frequência os medos e as ansiedades da cultura dominante ante a presença "ameaçante" da diferença cultural. As formas e modos culturais dominantes têm atribuído, sistematicamente, à gente negra um estatuto do "outro" patológico. A diferença de cor da pele, por exemplo, se converteu em um símbolo de seres humanos limitados e inferiores intelectual e culturalmente. Se representou a gente negra como “selvagem” ou “primitiva”, “preguiçosa”; como pessoas que ainda não alcançaram sua

³⁶ Recentemente nos estudos culturais, os estudos visuais e a crítica cultural, tem colocado em consideração a importância de discutir as imagens considerando o campo amplo de sua produção, circulação e consumo, condicionado pelas relações geopolíticas, em contextos onde a assimetria cultural tem sido a norma (LEÓN, 2014).

maturidade, como pessoas com uma humanidade incompleta (HALL, 2014c; HERING, 2010; PARMAR, 2014).

4.4 AS IDENTIDADES SUBJUGADAS

Com as análises realizadas neste capítulo é possível se aproximar às influências que as relações de poder exercem sobre os processos de construção social das representações. As dinâmicas através das quais as relações de poder se manifestam através dos discursos tem sido desvendada a partir dos aportes de Michel Foucault, que mostrou os mecanismos mediante os quais uma determinada ordem discursiva produz modos “permissíveis” de ser e de pensar e, ao mesmo tempo, pode chegar a desqualificar ou impossibilitar outros (ESCOBAR, 2007). Reconhecendo a validade destas contribuições, os estudos de Foucault têm servido como ponto de partida, em certa medida, para as pesquisas de alguns dos componentes do coletivo Modernidade /Colonialidade/Decolonialidade (MCD), assim nomeado por Arturo Escobar (2014).

Quijano (2014) argumenta que, a partir da constituição da “colonialidade do poder” como padrão de dominação mundial foram estabelecidas hierarquias econômicas, sociais, intersubjetivas e políticas entre os colonizadores e os colonizados.³⁷ Com Quijano é possível entender como a devastação cultural que ocorreu nas Américas foi legitimada por um imaginário que estabeleceu 'diferenças incomensuráveis' entre colonizador e colonizado, onde as noções de "raça" e "cultura" funcionaram como um 'dispositivo taxonômico' gerador de identidades opostas (CASTRO GOMEZ, 2004, p. 294). A partir da implantação da matriz do poder foi limitada e negada a possibilidade da construção cultural no âmbito das culturas dominadas. Nesse contexto, as expressões simbólicas das culturas dominadas têm sido subordinadas histórica e discursivamente, condenadas à “zona do não-ser”, parafraseando a Frantz Fanón.

³⁷ Castro-Gomez (2004) assinala que um dos dispositivos de poder gerados na modernidade pode ser entendido por meio do conceito da “colonialidade do poder”, como proposto pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano. Para o autor o conceito “colonialidade do poder” proposto por Quijano, corrige e amplia o conceito de “poder disciplinar” proposto por Foucault. Segundo Castro-Gómez, o conceito da ‘colonialidade do poder’ dá conta de uma maneira muito mais ampla como “os dispositivos panópticos erigidos pelo Estado moderno se inscrevem em uma estrutura mais ampla, de caráter mundial, configurada pela relação colonial entre centros e periferias a raiz da expansão europeia” (2004, p.995).

Desse modo, a partir da afirmação do poder colonial, passa a vigir o regime de representação do colonizador, um "regime de representação"³⁸ racializado (HALL, 2014c) que opera como um tipo de violência simbólica e discursiva, a qual está presente em diferentes práticas de representação, como a literatura, a academia, audiovisual, a fotografia, recorrendo-se frequentemente a estereótipos.³⁹

Assim, um suposto importante nos estudos sobre a representação de identidades de grupo culturalmente diferentes em contextos da colonialidade, é a tendência de assumir que a hierarquização dos grupos opera como estratégia de legitimação e controle em favor dos dominantes. Tais constatações são preocupantes uma vez que se constata que algumas das práticas de racialização, hierarquização e inferiorização criadas durante o processo de colonização, mediante as quais a abordou-se a diferença cultural e colonial, se atualizam com a modernidade e persistem na atualidade. Então, mediante a reprodução do regime de representação, reproduz-se a matriz do poder que justifica, argumenta e fortalece discursos de subalternização (BARRIENDOS, 2011; QUIJANO, 2000). Conforme Escobar as relações de poder geram dispositivos que se refletem na "colonização da realidade", de tal modo que "certas representações se tornam dominantes e dão forma indelével aos modos de imaginar realidade e interagir como ela" (ESCOBAR, 2007, p.21-22, tradução nossa).

A persistência deste regime de representação racializado mostra-se – em certa medida – contraditória, uma vez que atualmente muitos dos cientistas sociais e naturais concordam que "raça" é uma construção social. Há um certo consenso de que as ideias sobre "raça" estão mais relacionadas à história das ideias europeias de pensar e representar a diferença cultural, e aos interesses próprios de cada tempo em sustentar dito sistema de classificação social; ao invés de ser um conceito que descreve uma realidade objetiva e independente do contexto social (WADE, 2000; HERING, 2010; HALL, 2013; RESTREPO, 2011). Como ressalta Wade, a ideia de "raça" é apenas isso: uma ideia. Restrepo (2011) argumenta que afirmar que

³⁸ Alguns dos atuais regimes de representação têm suas origens nos discursos coloniais europeus e ainda persistem com grande força mediante as classificações, fixação e nomeação de algumas culturas como inferiores ou atrasadas, primitivas, subdesenvolvidas, etc. Assim, é necessário reconhecer que as práticas de representação podem funcionar como "regimes de representação" já que operam através da classificação, normalização e espacialização das diferenças, naturalizando-as. Estudos sobre as práticas de representação revelam que o poder de representar é um poder que se usa como mecanismo para legitimar e estabelecer superioridade ou dominação de alguém ou de algo, através de discursos que sujeitam culturas ou seus indivíduos, de modo a controlar ou posicionar nas pessoas uma representação que esconde um poder simbólico (HALL, 2014c, p. 388).

³⁹ Os regimes de representação coloniais remetem à construção do "outro" como diferente dentro de categorias de conhecimento. Se fundamenta na classificação binária das diferenças: branco-negro, civilizado-bárbaro, mente-corpo, desenvolvido-subdesenvolvido, etc. Na prática estabelece uma diferença e leva à uma identificação, diferenciação pela raça, pela cultura, religião, geografia, história, entre outras. Uma das características destas práticas é que, geralmente, inscrevem as diferenças culturais no corpo. O corpo constitui o principal lócus de referencia discursiva do conhecimento racializado. (HALL, 2014, p. 468)

as raças são construções sociais não significa que careçam de importância. Para o autor, certamente as pessoas podem se comportar como se as raças existissem e, como resultado, as raças existem como categorias sociais de grande tenacidade e poder. Segundo o autor, se as pessoas discriminam com base em suas ideias raciais, elas são uma realidade social de enorme importância. Da mesma forma, as pessoas podem proclamar uma identidade racial que representa para eles aspectos essenciais do seu povo (RESTREPO, 2011). Castro-Gómez (2005) lembra que a persistência desse imaginário sobre os saberes, histórias, epistemologias, pensamentos e imagens das culturas subalternizadas é expressada pela colonialidade. Esta matriz de poder permeou todas as esferas e âmbitos da vida cotidiana, está presente nos livros, nas músicas, nas imagens, nas representações, dentre outros. Tais configurações são compreendidas quando se considera que as imagens desempenham um papel crucial na definição e controle do poder político e social ao que tem acesso tanto indivíduos quanto grupos historicamente marginalizados.

5 MOVIMENTOS SOCIAIS AFRODESCENDENTES, SUAS LUTAS E A QUESTÃO DA REPRESENTAÇÃO IDENTITÁRIA

As lutas dos afrodescendentes em oposição e resistência às condições de subjugação, tem longa história e tem repercutido no tensionamento do regime de representação hegemônico. Tais tensionamentos tem sido evidenciado a partir de estudos e análises dos movimentos sociais afrodescendentes contextualizados em marcos teóricos de referência mais abrangentes, com o objetivo de poder dar conta tanto da história, como da política social, cultural e racial agenciada por eles.

Este projeto intelectual foi assumido por pesquisadores como Agustín Lao-Montes (2009; 2013) que, a partir de categorias geo-histórias, fornece referências para mapear as orientações políticas dos movimentos sociais afrodescendentes de forma a contemplar a complexidade e a história desses.⁴⁰ Lao-Montes (2013) se refere à necessidade de reconhecer e contar uma história coletiva de dominação e opressão que une e vincula os povos da diáspora africana global. Porém, destaca que é necessário contar, também, as histórias de empoderamento e libertação, bem como suas contribuições para o estabelecimento de movimentos antisistêmicos no sistema moderno/colonial capitalista mundial. Isto significa que os esforços sociais, acadêmicos e políticos, na visão do autor, deveriam transcender as narrativas eurocêntricas que, ao longo da narrativa universal, têm subalternizado a história e agência dos povos e sujeitos afrodiáspóricos. Desse modo, a elaboração de uma nova narrativa permitiria perceber aos afrodescendentes, não apenas como vítimas do sistema moderno/colonial capitalista mundial, senão como fazedores da história. Assim, para o ator, nessa nova narrativa a análise da modernidade deve estar baseada fundamentalmente sobre o papel protagonista e a agência histórica dos sujeitos negros, que contrastaria com as perspectivas eurocêntricas e racistas, nas quais os indivíduos negros são vistos como “derivativos, secundários ou completamente alheios ao moderno”.

Neste capítulo se procura abordar a luta dos movimentos negro ou afrodescendente, investigando como enfrentaram as desigualdades sociais, a discriminação, o racismo em períodos-chave da história e, especialmente, como abordam a problemática da representação identitária. Ao tratar-se dos movimentos sociais envolvendo grupos afrodescendentes na

⁴⁰ Esta abordagem teórica, aplicada no estudo do povo negro, busca revelar – por meio de suas análises – as redes extra-locais, que são construídas em torno da questão da negritude. Sob esta perspectiva, os movimentos não tomam unicamente as nações como unidade de análise política, mas buscam desvendar as articulações do local com o global.

América Latina, observa-se grande diversidade dos mesmos e, nestas circunstâncias, a pesquisa se restringiu a recuperação de narrativas mais gerais sobre estes movimentos, a partir das contribuições de Lao-Montes (2009, 2013).

5.1 HISTÓRICO DOS MOVIMENTOS AFRODESCENDENTES E DAS SUAS LUTAS LIBERTÁRIAS MAIS GERAIS

Segundo aponta Lao-Montes (2013) a escravidão moderna - a partir do momento de sua institucionalização no século XVI como um sistema de dominação e sobre-exploração capitalista que desumanizou radicalmente aos sujeitos negros e indígenas nas Américas - foi confrontada a partir de várias formas de luta e resistência. O autor (2013) menciona que as formas de confrontar a escravidão e opressão estiveram baseadas tanto em resistências domésticas – como colocar veneno na comida dos amos – quanto na organização de revoltas locais e na criação de espaços e sociedades “cimarronas” – como zonas liberadas- chamadas também de "Palenques", "Quilombos" ou "Cumbes". Estas formas e modos de resistência se tornaram elementos-chave para organizar a ação coletiva dos sujeitos afros. Além disso, esses modos de resistência e rebelião contribuíram para manter práticas religiosas, dialetos, criar seus próprios espaços culturais, fazer reivindicações legais e produzir recursos para comprar sua própria liberdade.

No século XVIII, período de grande auge do comércio de escravos pelos impérios europeus, uma poderosa onda de rebeliões e revoltas foi verificada e esta atingiu seu clímax na Revolução haitiana (1791-1804), a qual é considerada pelo autor como um fato histórico destacado por seu alcance e implicações regionais e globais. Lao-Montes (2009) explica que a resistência haitiana, com seus modos de ação e organização coletiva, constituiu-se no “primeiro movimento libertário”, o “primeiro movimento social para a justiça e a igualdade” com capacidade de desafiar e transformar a ordem estabelecida pelo "moderno sistema colonial/capitalista mundial", ou seja, foi o primeiro movimento "antisistémico" da história (p. 170). Para o autor:

En la Revolución haitiana se luchó al mismo tiempo contra el colonialismo [francés] y la esclavitud, así como a favor de la construcción de una nueva nación con ciudadanía plena para los Afrodescendientes, una república negra definida no por el color sino como una identidad histórica. Esto trajo consigo una profundización del proyecto democrático de la Revolución francesa, al igual que una visión y una práctica propias de libertad acuñada al fragor de las gestas por la emancipación, inspiradas por fuentes africanas libertarias tanto cognitivas como espirituales (LAO-MONTES, 2013, p. 59)

A luta libertaria dos negros livres, *cimarrones*, e escravos nas plantações do Haiti, além de constituir uma profunda revolução social para o seu tempo, veio a se constituir referência para lutas mais globais, pois foi a única revolução, na "era das revoluções", que derrotou a escravidão e propiciou as bases para a construção de uma identidade cultural negra. Além disso, vários autores concordam em afirmar que no Haiti se levou a cabo a única revolução da época onde verdadeiramente se cumpriu a “Declaração Universal dos Direitos Humanos do Homem e do Cidadão”, de 1789. Para os autores, esta luta foi um marco histórico considerado como o primeiro grande momento nas lutas pela libertação negra, marcou o surgimento de uma política de solidariedade – do negro, indígena e de todos os povos pela a emancipação – e afirmação de concepções “vernáculos de identidade negra”, direitos, democracia e liberdade (LAO-MONTES, 2013; TROUILLOT, 2011). De acordo com Lao-Montes, essas lutas podem ser percebidas como geradoras de uma mudança “sistêmica”, que propiciou as bases para a formulação de uma 'política racial negra' e para o reconhecimento da diáspora Africana global.

Durante a primeira metade do século XX, segundo Lao-Montes (2009), emergiu um tipo de "cosmopolitismo africano", cujas influências se estendem até hoje. Esse fenômeno foi configurado a partir da formação de movimentos intelectuais, políticos e culturais em todo o Atlântico Negro,⁴¹ os quais contribuíram significativamente nas lutas contra a opressão, dominação, discriminação e exploração em várias partes do mundo. Nesse sentido, o autor destaca o surgimento do pan-africanismo transnacional, que abrigou movimentos divergentes e contraditórios, tais como o "marxismo negro" - que era uma corrente intelectual, liderada por Harry Haywood e Claude McKay na Terceira Internacional- e o "socialismo negro" como um movimento político, liderado por CLR James na Quarta Internacional. Por outro lado, se observou uma renovação intensa no âmbito cultural, principalmente a partir da "política cultural modernista negra” do “Renascimento do Harlem”, assim como da atuação das "vanguardas estético-políticas no Brasil e Cuba". Além disso, neste período, o "Partido Independente de Cor (1908-1913) ” (Cuba) e o partido "Frente Negra Brasileira" (Brasil) se tornaram as primeiras organizações políticas afroamericanas. Finalmente, o autor destaca o surgimento do "surrealismo negro e o movimento das negritudes" na diáspora africana francófona - na França, África e no cenário do Caribe- onde intelectuais e figuras políticas,

⁴¹ Estes movimentos surgiram, principalmente, a partir da conjuntura política, econômica e social derivada da revolução mexicana e russa, da crise gerada pela depressão econômica e pelas primeira e segunda guerras mundiais, todas ocorridas na primeira metade do século XX (LAO-MONTES, 2009).

como Aimé Césaire e Frantz Fanón, tiveram grande projeção (LAO-MONTES, 2009, p.216). Esses movimentos, e principalmente o legado intelectual e político de Aimé Césaire e Frantz Fanón, mantem sua influência no período atual, inspirando inclusive a crítica decolonial.

Uma recomposição da trajetória do movimento e luta de grupos afrodescendentes requer que se mencione, também, os movimentos negros e afro que se formaram nos Estados Unidos, mas que apresentaram, entretanto, elevada heterogeneidade quanto à sua postura política e ideológica. Lao-Montes (2009, 2013) destaca dois movimentos que considera emblemáticos das duas principais propostas para combater o racismo, a discriminação e opressão nos Estados Unidos na segunda metade do século XX. O autor menciona o “Movimento de Liberação afronorteamericana” (1955 e 1975), de caráter integracionista, que lutou contra os regimes racistas e a favor dos direitos civis no sul dos Estados Unidos. Caracteriza sua proposta como de integracionismo reformista e apresenta-a como dominante nos movimentos pelos direitos civis. As conquistas do movimento que se estruturou em torno à esta proposta foram a aprovação de leis contra a discriminação racial e em favor do voto dos afronorteamericanos.⁴² De outro lado Lao-Montes, cita o Movimento de Liberação Negra (1968-1975), atuando ao norte e oeste do país, como movimento radical, que lutou através do slogan "black power", perseguindo "projetos de transformação radicais". Esses movimentos projetaram também figuras influentes como Malcolm X e Martin Luther King, Jr., e organizações como as Panteras Negras e a Liga Revolucionário de Trabalhadores Negros, e influenciaram alguns movimentos estudantis.⁴³ Na avaliação do autor, os movimentos negros nos EUA, com suas ações e projetos em torno de direitos e reconhecimento de sua própria identidade cultural, em certa medida contribuíram para desestabilizar a ordem mundial baseada em representações baseadas no racismo e na discriminação e ajudaram a definir e consolidar uma luta pela identidade cultural negra dos anos vindouros.

Na América Latina, de acordo com Lao-Montes (2009), é comum destacar os primeiros partidos políticos afrolatinoamericanos que se organizaram na região, que foram o

⁴² Lao-Montes (2009, 2013) destaca que, nos Estados Unidos, as vitórias dos afronorteamericanos nos anos 60 e 70 se traduziram na aprovação do direito ao voto. Isso possibilitou o aumento da participação negra na esfera política, a declaração de oposição governamental ao racismo, legislação e políticas públicas contra a discriminação, maior mobilidade social para setores da população afrodescendente a partir de “Políticas de Ação Afirmativa”, a promoção de melhorias na educação e emprego na esfera governamental, principalmente. Porém, destaca que nos últimos anos as diferenças de classe dentro da população afronorteamericana são ainda mais acentuadas que na década de 60 e 70, evidenciando uma carência e debilitamento relativo dos movimentos sociais, bem como o aumento do conservadorismo Afro nos EUA.

⁴³ Lutas conduzidas neste período histórico serviram de inspiração para outros movimentos nas suas lutas pela libertação negra em toda a diáspora africana global, influenciando, por exemplo, as lutas contra o apartheid na África do Sul.

'Partido Independente da Cor' (1908-1912) em Cuba, e a 'Frente Negra Brasileira' (1933) no Brasil – por seu pioneirismo do ponto de vista organizativo. Nos anos sessenta e setenta, conforme argumenta Lao-Montes (2009), a organização dos movimentos afro na região foi subsumida nos partidos políticos convencionais - não especificamente relacionados com a luta dos afrodescendentes- o que significou uma dificuldade para sua transcendência. Ou seja, neste período a organização e resistência dos povos africanos, em cada um dos países da região, foi feita em torno de partidos políticos convencionais, o que levou a subordinar a "questão racial" à "questão de classe", de modo que o "racismo estrutural" foi subestimado no contexto da modernidade capitalista. Assim, se desconsideraram os reclamos de autonomia na organização dos afrodescendentes como coletividades históricas com identidade, memória, cultura e a agenda política própria (LAO-MONTES, 2009, 2013).

No final dos anos setenta e, especialmente, na década de oitenta, se observou uma renovação dos movimentos afrodescendentes. Sobre dita renovação, Lao-Montes destaca o seguinte:

En mis investigaciones he encontrado que muchos de los líderes de los movimientos negros en la región fueron parte de la izquierda latinoamericana pero eventualmente se sintieron desilusionados con el racismo y el reduccionismo de clase de la izquierda blanco/mestiza, y por ende realizaron cambios en su identidad política en el momento mismo de la descomposición del bloque soviético y la crisis del discurso socialista en general. La influencia reciproca de los movimientos negros e indígenas que surgieron juntos en ese periodo, también liga ambos al surgimiento de nuevos movimientos sociales (ecológicos, de género, sexuales, culturales, étnicos) no sólo en América Latina sino en el resto del mundo, que cambiaron las identidades y culturas políticas, y las formas y métodos de hacer política. (2009, p. 222).

Lao Montes considera que os anos noventa significaram um momento de "efervescência" de movimentos "afrolatinos", e que neste período, apareceram, em toda América Latina e Caribe, movimentos que se afirmaram como propriamente negros ou afrodescendentes e que se teceram redes e definiram-se, articuladamente, agendas de lutas no âmbito local, nacional e transnacional.⁴⁴ Na recuperação da história dos afrodescendentes afirma-se a noção de diáspora africana global, que passou a ser vista como um produto fundamentalmente "geohistórico", com capacidade de transformar a modernidade capitalista. Nesse sentido Lao-Montes (2013) propõe que a diáspora africana deve ser interpretada como

⁴⁴ Cabe contextualizar que, com essa dinâmica as formas de organização de grupos afrodescendentes refletem uma tendência maior de emergência de múltiplos movimentos que se auto-definiram a partir de identidades culturais, lhes conferindo um caráter político e demandando reconhecimento constitucional.

"processo", "condição" e "projeto".⁴⁵ Isto requer, então, desvendar o processo, de longa duração, dentro do qual foram constituídos sujeitos históricos, expressões culturais, correntes intelectuais e movimentos sociais. Do mesmo modo, o autor argumenta que é necessário ver a condição moderna/colonial de opressão em todas as suas dimensões -culturais, socioeconômicas, políticas, epistêmicas e existenciais, assim como tratar a diáspora como um projeto descolonizador de libertação, que se sustenta e se articula na agência dos sujeitos, povos e movimentos afrodiáspóricos.⁴⁶

Sobre a perspectiva da diáspora como projeto, Lao-Montes (2007) propõe que ele pressupõe a necessidade de repensar o ser, o saber, a memória, a cultura, as identidades e o poder a partir de contextos locais, regionais e globais e que, para isto, é necessário localizar as lutas e manifestações culturais no centro da agenda de debates nos cenários local e global, como um dos principais requisitos para a descolonização da memória histórica dos afrolatinoamericanos. Para atender à tarefa da descolonização, o autor assinala que é necessário revisar exaustivamente como os afrodescendentes se veem e entendem a si mesmos, como veem e entendem os fatos críticos da história, como percebem quem são e tem sido os atores principais, que compreensão tem sobre as forças que mobilizam o passado e o presente, e quais são, na sua visão, os possíveis horizontes que visualizam para o futuro.

Também neste período os novos movimentos retomaram o legado dos movimentos afronorteamericanos das décadas anteriores, começando a questionar a discriminação racial, étnica, sexual, de gênero e o reducionismo de classe das antigas esquerdas. Além disso, tendo em vista o avanço do ideário neoliberal, começaram a contestar e denunciar o crescimento exponencial das desigualdades sociais e raciais, a colonização corporativa das regiões e populações, condenaram a adoção de políticas neoliberais e suas dinâmicas na reestruturação

⁴⁵ A partir dos aportes de Tiffany R. Patterson e Robin D.G. Kelley, os quais afirmam que a diáspora pode ser interpretada como processo e condição, Lao-Montes (2007) propõe que esta seja vista como um projeto. Desse modo, e seguindo os autores ressalta o seguinte: “[...] El análisis que hacen de la diáspora africana como *condición* ligada a los procesos histórico-mundiales de explotación capitalista, dominación de Occidente (geopolítica y geocultural) y formaciones de Estado moderno/colonial; y como *proceso* constituido por prácticas culturales, resistencias cotidianas, luchas sociales y organización política de ‘la gente negra como sujetos transnacional/translocales’ tiene solidez y creatividad analítica”. Por sua parte, o autor adverte na necessidade de ver a diáspora como un projeto: “[...] Yo añadiré una tercera dimensión, la diáspora africana como proyecto de afinidad y liberación fundamentado en una ideología translocal de hacer comunidad y en una política global de descolonización. La diáspora africana puede concebirse como un proyecto de descolonización y liberación insertado en las prácticas culturales, las corrientes intelectuales, los movimientos sociales y las acciones políticas de los sujetos afrodiáspóricos. El proyecto de la diáspora como práctica de liberación y construcción de comunidad transnacional se basa en las condiciones de subalternización de los pueblos afrodiáspóricos y en su agencia histórica de resistencia y autoafirmación. Como proyecto, la diáspora africana es un norte, un horizonte utópico para los sueños de libertad negra” (LAO, MONTES, 2007, p. 50-57 grifos nossos).

⁴⁶ A diáspora africana deve ser entendida também como um terreno de disputa de políticas de gênero e sexualidade, onde entram em jogo as definições próprias de identidade, agência e projeto político (LAO-MONTES, 2007, p. 57).

do capital. Buscando incidência sobre pautas gerais, articularam-se com diferentes movimentos sociais na luta pelo reconhecimento jurídico e político das identidades étnicas, contribuíram para as mudanças constitucionais a favor da multietnicidade, para o reconhecimento dos direitos coletivos dos grupos historicamente excluídos e para a renovação de práticas e conceitos como a identidade, democracia, cidadania, política e cultura. A partir de diversos estudos se registra que as lutas de oposição e resistência de afrodescendentes no contexto latinoamericano tem longa história, projetando-se politicamente especialmente após a década de 1980, como reflexo de seu amadurecimento histórico e organizativo, por influência da conjuntura histórica e, em alguns casos, como reflexo de tendências e conjunturas específicas observadas em nível nacional ou regional e global.

Segundo Lao-Montes (2009), a efervescência dos movimentos afrodescendentes nesse período foi condensada em dois momentos cruciais. O primeiro corresponde a reunião de vários movimentos afro da região na cidade de Santiago do Chile, em 1999. Como resultado desta reunião surgiu uma nova identidade política “afrodescendentes”. O autor assinala que, apesar das múltiplas fontes de diferença -regional, nacional, classe, gênero, sexualidade, geracional e ideológica- nesse momento foi promovida a construção de um "projeto hemisférico afroamericano", onde destaca-se a emergência dos povos afro como agentes históricos e protagonistas de uma nova sorte de descolonização e democratização nas Américas (LAO-MONTES, 2009, p. 175). O segundo momento correspondeu a mobilização com vistas a Conferência Mundial Contra o Racismo e Formas Conexas de Discriminação, realizada em Durban, África do Sul, em 2001. Neste processo se facilitou a formação de redes de organizações e movimentos, levando a configuração de um movimento afroamericano -e particularmente afrolatino- e ao aumento da sua organização política e cultural. Nesse processo também se estabeleceu uma agenda no campo de lutas pelos direitos, representação, reconhecimento da memória histórica, da identidade, do poder social e político dos afrodescendentes (LAO-MONTES, 2009, p.176).⁴⁷

Entretanto, para Lao-Montes (2009, p.176), assim como ocorreu nos Estados Unidos depois dos êxitos dos movimentos de libertação negra dos anos 1960 e 1970, as conquistas dos movimentos afrolatinos que se afirmaram nos anos 1990 resultaram, em parte, na integração do ativismo Afro às esferas de poder locais e globais (instituições estatais,

⁴⁷ Lao-Montes (2007) indica que a denominação "afrolatinoamericano" começou a ganhar espaço no discurso acadêmico, na linguagem dos meios de comunicação e na linguagem popular. Segundo o autor, este termo é usado para abranger um amplo campo de temas, como o campo de pesquisa sobre os latino/americanos de origem africana e a identificação de uma identidade racial/política para os movimentos sociais negros em toda a América Latina.

instituições multilaterais do capital global como o Banco Mundial e Banco Interamericano de Desenvolvimento). Ainda, e de modo parcial, ocorreu uma “ONGização” do movimento, o que quer dizer que muitas organizações deixaram de lado a política de enfrentamento e as propostas de transformação em favor de uma política de serviços e busca de financiamentos dentro do *status quo*.

5.2 A QUESTÃO DA REPRESENTAÇÃO IDENTITÁRIA NOS MOVIMENTOS AFRODESCENDETES

Hall (2014b) trouxe contribuições importantes para o entendimento de como os movimentos afrodescendentes trataram questões relativas a representações identitárias. De acordo com Hall (2014b) as políticas culturais e estratégias desenvolvidas pelos movimentos negros em torno das representações identitárias começaram a ganhar destaque a partir dos anos 70 e 80. De modo geral, criou-se um ambiente propício à produção cultural com emergência de lutas pelo direito e valorização de representações elaboradas por artistas negros e trabalhadores culturais; gerou-se debate sobre a marginalidade da produção cultural negra, criticou-se a qualidade estereotipada e natureza fetichizada das imagens sobre os sujeitos negros, entre outras.

Nas lutas contra a discriminação, marginalização e racialização dos sujeitos negros, se destacou a denúncia do uso de representações inferiorizantes sobre eles. Grossberg, seguindo Hall, adverte que:

El [...] modelo supone que cualquier identidad tiene cierto contenido intrínseco y esencial definido como un origen común, una estructura común de experiencia o ambas cosas. La lucha contra las construcciones existentes de una identidad específica adopta la forma de la recusación de las imágenes negativas por medio de otras positivas, y del intento de descubrir el contenido “auténtico” y “original” de la identidad. En lo fundamental, la lucha en torno de las presentaciones identitarias se conforma aquí como la propuesta de una identidad plenamente constituida, independiente y distintiva en lugar de otra. (2003, p.151).

Assim, esta primeira forma de luta assumiu a essencialização da identidade em suas estratégias de resposta à discriminação e marginalização. Esta forma geralmente associou-se à constituição de uma identidade coletiva a partir de uma origem comum e histórica. Além de constituir uma tentativa de subverter as representações raciais dominantes sobre os sujeitos negros, se caracterizou pela defesa do direito à autorrepresentação. Embora esta forma de política de representação da identidade tenha sido fundamental para a luta contra as práticas

racistas da sociedade dominante branco-mestiça, encontrou suas limitações ao essencializar as diferenças (HALL, 2014; RESTREPO, 2014)

Nesse sentido, o autor referêcia que, na luta política em torno às representações identitárias, podem ser distinguidas duas vertentes, ou formas principais quanto a disposição à construção de identidade essencializada. As críticas à construção de um sujeito essencializado, levaram a proposição de estratégias de representação que reconhecem a contingência e heterogeneidade identitária de qualquer sujeito político, tomando em consideração os diferentes eixos de diferenciação social sobre os quais se constroem as identidades e representações (GROSSBERG, 2003).⁴⁸ Ressalta-se a necessidade de valorizar e derrotar a marginalização da variedade de sujeitos negros para realmente iniciar a recobrar histórias negadas de uma variedade de experiências negras. Assim, e ao mesmo tempo, também reconhecer o fim de qualquer sujeito negro essencial. De fato, segundo Hall;

Eso es la política de vivir la identidad a través de la diferencia. Es la política de reconocer que todos nosotros estamos compuestos por múltiples identidades sociales, y no por una. Que todos fuimos contruidos de manera compleja, a través de diferentes categorías, diferentes antagonismos, y estas pueden tener el efecto de localizarnos socialmente en múltiples posiciones de marginalidad y subordinación, pero que todavía no actúan sobre nosotros de exactamente la misma manera. (HALL, 2010d, p. 360-361).⁴⁹

Quanto a especificidade de sua proposta, a segunda forma de política de representação questiona a construção de um sujeito essencializado, reconhece a contingência e heterogeneidade de qualquer sujeito político e toma em consideração os distintos eixos de diferenciação social, que constituem as bases sobre as quais se constroem as identidades e suas representações, segundo Grossberg:

[...] subraya la imposibilidad de estas identidades plenamente constituidas, independientes y distintivas. Niega la existencia de identidades auténticas y originarias basadas en un origen o experiencias universalmente compartidos. Las identidades son siempre relacionales e incompletas, siempre están en proceso. Toda identidad depende de su diferencia y su negación [...] es siempre un efecto

⁴⁸ Todavia, essas formas também estiveram dirigidas a lutar pelo direito de elaboração de representações por parte de artistas negros e trabalhadores culturais, a gerar debates sobre a marginalidade da produção cultural, sobre a qualidade estereotipada e natureza fetichizada das imagens sobre os sujeitos negros.

⁴⁹ Assim, para Hall, as identidades culturais devem ser pensadas em relação dialógica entre a similitude e a continuidade, a diferença e a ruptura. O primeiro dá uma base, uma continuidade com o passado. A segunda recorda que os sujeitos negros compartilham, precisamente, a experiência de uma profunda descontinuidade: os povos arrastados à escravidão, ao tráfico, à colonização e à migração, vieram em sua grande maioria da África. Segundo Hall, na história do mundo moderno existem poucas rupturas traumáticas que se possam equiparar com as separações forçadas da África (HALL, 2014g).

temporario e inestable de relaciones que definen identidades marcando diferencias. De tal modo, aquí se hace hincapié en la multiplicidad de las identidades y las diferencias antes que en una identidad singular y en las conexiones o articulaciones entre los fragmentos o diferencias (GROSSBERG, 2003, p.151).

Para Hall, esta proposta implica partir do reconhecimento da imensa diversidade e diferenciação da experiência histórica e cultural dos sujeitos negros. Implica questionar a noção de "raça" ou qualquer outra noção racial vinculada aos termos negro ou afrodescendente, questionar toda e qualquer prática cultural que limite a amplitude da experiência negra em seu valor estético, político, cultural e identitário. Hall (2014b) referencia uma "política de representação negra" que deve significar o início do fim da "inocência" em relação a existência de qualquer sujeito negro essencial. Para o autor que está em jogo é o reconhecimento da extraordinária diversidade de posições subjetivas, experiências sociais e identidades culturais que compõem a categoria "negro". Segundo Hall, isto implica que o reconhecimento do significante "negro" deve partir do entendimento de que essa é uma categoria política e culturalmente construída, que não pode se basear em uma série de noções raciais transculturais fixas, de modo que a política de representação não deve ter garantias essencializadas na natureza.⁵⁰ Para o autor, uma política de representação identitária deve ser capaz de se constituir com, e através da, diferença, possibilitando a construção de formas de solidariedade e identificação, necessárias para uma luta e resistência comum sem, entretanto, desconhecer ou suprimir a heterogeneidade real dos interesses da luta política pelas identidades. Então, Hall (2014b) propõe que o sentido da política de representação dos sujeitos negros deve ser situado em um campo de "luta nas relações de representação", como estratégia para alcançar uma política própria de representação. Para o autor, deve-se dar atenção à maneira como "as coisas são representadas", uma vez que "os artefatos e regimes de representação em uma cultura desempenham um papel constitutivo, não uma única função reflexiva após o fato" (p. 339).

⁵⁰Com a análise política e cultural da "luta afrodescendente", se observa como se redefiniram significados associados ao termo "negro", o qual foi recorrentemente ressignificado como uma forma de referenciar a comum e histórica experiência de racismo e marginalização a que se tem submetido o povo negro. Este termo, então, constitui uma categoria política de resistência comum entre grupos e comunidades com histórias e tradições e identidades étnicas muito diferentes.

5.3 OS MOVIMENTOS AFRODESCENDENTES E AS PROPOSTAS DE POLÍTICA DE REPRESENTAÇÃO VISUAL IDENTITÁRIA

Reconhecendo a natureza profundamente ideológica das representações, que elas determinam não apenas como as outras pessoas pensam sobre os negros, mas também como a gente negra pensa sobre si mesma, cresce a preocupação de fotógrafas e fotógrafos negros sobre práticas de representação e de autorepresentação. Nas últimas décadas grupos e comunidades, assim como movimentos sociais, como os “Zapatistas” no México e o “Proceso de Comunidades Negras del Pacífico”, vêm utilizando com mais frequência imagens próprias como forma de luta para fazer valer interesses políticos, sociais e culturais nas lutas por reconhecimento político e social da diferença (seja de gênero, étnica, racial, sexual e classe). Através das imagens, esses grupos ou movimentos comunicam sentimentos de identidade social, cultural e política entre seus atores e com o público em geral. Nestas contendas, as imagens são fundamentais nos processos de visibilidade, para fortalecer estética, política e culturalmente os processos identitários, políticos e culturais. Estes grupos produzem significados sociais e culturais através da imagem fotográfica. De acordo com Hall (2014g), resultado da atuação dos movimentos sociais, alguns dos estereótipos construídos em torno dos sujeitos negros têm sido questionados.

Hall (2014b, p. 338) contextualiza que, com o ânimo de desafiar e resistir ao fenômeno do racismo e da discriminação, os movimentos negros tentaram criar uma política cultural. Esta, na medida do possível, deveria ser capaz de transformar os regimes dominantes de representação na música, na moda, nas formações literárias, no cinema, na fotografia, etc. Neste sentido, o autor aponta que esse movimento contribuiu para gerar uma crítica que teve reflexos mais amplos, embora centrada no questionamento sobre como os sujeitos negros tem sido visto e representado ao longo da história. Conforme explica o autor:

En estos espacios, los negros han sido típicamente objetos, pero en muy pocas ocasiones sujetos, de las prácticas de representación. La lucha del negro por ser representado estuvo basada en una crítica al grado de fetichización, objetivación y de figuración negativa que comúnmente constituían los rasgos de representación del sujeto negro. Había una preocupación no solo en torno a la ausencia o marginalidad de la experiencia negra, sino también sobre su simplificación y su carácter estereotípico (HALL, 2014b, p. X).

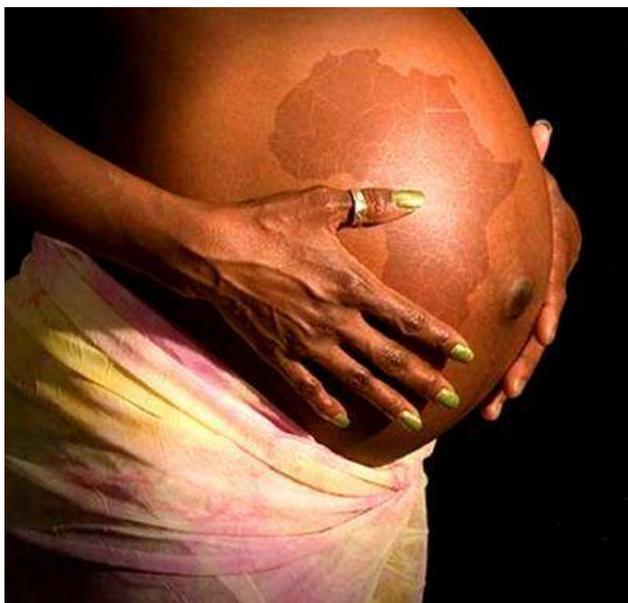
Por outro lado, os autores reconhecem que o movimento afrodescendente tem atuado no sentido de promover a construção de representações visuais alternativas da identidade cultural.

Nestes termos, é possível distinguir duas maneiras, duas noções diferentes, em que a “identidade cultural” tem sido compreendida e representada por fotógrafos, artistas, cineastas e movimentos negros. Para Hall, a primeira noção se encontra mais relacionada com as histórias comuns e partilhados pelos povos negros, apresentando uma concepção particular de identidade cultural

[...] en términos de una cultura compartida, una especie de verdadero sí mismo (*one true self*) colectivo oculto dentro de muchos otros sí mismos más superficiales o artificialmente impuestos, y que posee un pueblo (people) con una historia en común y ancestralidad compartidas. Dentro de los términos de esta definición, nuestras identidades culturales reflejan las experiencias históricas comunes y los códigos culturales compartidos que nos proveen, como ‘pueblo’, de marcos de referencia y significado estables e inmutables y continuos, que subyacen a las cambiantes divisiones y las vicisitudes de nuestra historia actual. (HALL, 2014g, p. 385)

Neste grupo encontram-se representações que procuram reconstituir visualmente e imaginariamente as histórias em comum e que são compartilhadas pelo povo negro. São representadas imagens da África – como “mãe de civilizações diferentes” – que oferecem um imaginário da experiência da colonização, a captura, comercio e escravidão, que dispersou pelo mundo as gentes africanas (p.237).

Ilustração 3 - Representação de África como mãe de culturas diversas



Segundo o autor, esses trabalhos visuais e de representação que operam com a referida noção de identidade cultural tentam reconstruir a história do tráfico e comércio de escravos, a escravidão, a migração, dentre outros aspectos da experiência diaspórica, sem os quais seria praticamente impossível entender a devastação cultural produto da separação e a perda de identidade de origem das gentes africanas. Essas práticas de representação visual conferem às identidades culturais um outro significado, do qual careciam (HALL, 2014g).

Por outro lado, de alguma forma relacionado com a primeira noção, mas dela diferente, na segunda forma de propor a representação da identidade cultural se admite que

[...] al igual que los muchos puntos de similitud, también hay puntos críticos de *diferencia* profunda y significativa que constituyen ‘eso que realmente somos’; o más bien ‘en lo que nos hemos convertido’ puesto que la historia ha intervenido en nosotros. En este segundo sentido, la identidad cultural es un asunto de ‘llegar a ser’ así como de ‘ser’. Pertenece tanto al futuro como al pasado. No es algo que ya exista, trascendiendo el lugar, el tiempo, la historia y la cultura. Las identidades culturales vienen de algún lugar, tienen historia. Pero como todo lo que es histórico, estas identidades están sometidas a constantes transformaciones. Lejos de estar eternamente fijas en un pasado esencial, se hallan sujetas al juego continuo de la historia, la cultura y el poder. (HALL, 2014g, p. 387 grifo no original).

Para Hall esta segunda noção sobre as identidades culturais na diáspora, além de abordar a recuperação do passado, está mais de acordo com o suposto de que as identidades "são os nomes que se atribuem às diferentes formas de estar posicionado, e dentro das quais é possível se posicionar através de narrativas do passado" para lutar (2014g, p. 388, tradução nossa). Nessas lutas, as identidades culturais são construídas através da memória, da história, da fantasia e do mito.

Estas duas formas de compreender a identidade cultural, segundo Stuart Hall, não são contraditórias e podem ser complementares e estratégicas para a construção de uma memória decolonial da diáspora "afrolatinoamericana". Para Hall, elas constituem recursos da resistência e de representação da identidade, e ambas podem ser usadas para confrontar os regimes dominantes de representação sobre os sujeitos negros (2014g, p. 388).

Seguindo a argumentação de Pratibha Parmar (2014), é possível perceber mudanças na agenda atual referente a questão das práticas significantes relacionadas com a (re)construção das representações identitárias dos afrodescendentes através da fotografia. Segundo Parmar (2014) tem se reconhecido que a fotografia e as políticas de representação remetem, inevitavelmente à padrões de relações de raça, gênero e sexualidade e que tais representações são constitutivas das relações sociais. Tal reconhecimento levou a que as práticas de representação viessem a ser conectadas às discussões e análises críticas da política cultural

negra, realizando-se certas tentativas de construir estruturas e parâmetros para discutir a natureza e/ou a necessidade de práticas fotográficas críticas.⁵¹ Simultaneamente, grande parte da prática crítica – crescentemente adotada entre alguns fotógrafos negros - está dirigida a desconstruir a "naturalidade" das relações de poder nas representações fotográficas e que posicionam aos sujeitos negros em uma relação desigual diante das culturas dominantes. Desse modo se percebe uma luta em torno a produção de representações visuais, com vistas a desconstruir a imagem que prevalece sobre a experiência cultural e os sujeitos negros. No entanto, como argumenta Parmar (2014), permanece o problema das expectativas sobre qual deveria ser o conteúdo das imagens produzidas pela gente negra. Por exemplo, as identidades raciais e de gênero podem ser restritivas e limitadoras ao se predefinir a natureza das imagens e temas que podem/devem tratar os fotógrafos negros, tornando difícil a exploração da fotografia em território desconhecido (PARMAR, 2014). Na prática, essa crítica é crucial, como sugerido por Parmar (2014) para subverter a ortodoxia fotográfica, desafiar a "naturalidade" de regras e, portanto, enfraquecer a hipótese de reforço às ideologias imersas no discurso dominante. Esta função crítica há de estender-se às instituições fotográficas, à indústria cultural, entre outros, as quais perpetuam e incentivam a produção e reprodução de imagens que não contrariem os interesses dominantes da sociedade.

Nesse contexto é conveniente situar a convergência na luta dos movimentos afrolatinoamericanos com outros movimentos sociais. Alvarez; Escobar e Danigno (2008) destacam que os processos de transformação social, agenciados pelos movimentos sociais, não estão somente direcionados a produzir mudanças na política ou na economia, uma vez que tratam principalmente de mudanças no âmbito da cultura.⁵² Para estes autores a cultura é

⁵¹Por exemplo, em relação às representações visuais, imagens fotográficas, produções cinematográficas, entre outras, não seriam necessariamente boas nem adequadas caso fossem realizadas por pessoas negras e porque tratam a sua experiência negra. Para Hall (2014b) uma política de representação necessita uma política crítica que transcenda mais além das estratégias que invertem a tendência, colocando o negro "mau" em uma posição do branco "bom", pois isso implicaria e terminaria criando uma representação essencialista, como tem sido a do "bom selvagem".

⁵² Estes autores argumentam que a noção convencional de cultura, entendida como uma entidade estática, tem contribuído para invisibilizar as práticas culturais dos movimentos sociais, bem como seu entendimento da cultura como um terreno para aplicação e como fonte de práticas políticas. Então, para eles é necessário reconhecer que a cultura é parte de um sistema baseado na produção de desigualdades, frente ao qual se tem resistido na América Latina e em particular no Brasil. Isso repercute em que fruto da ação dos movimentos atualmente se percebe uma diversidade de grupos sociais, sentidos e práticas culturais como a afrodescendente, indígena, popular, feminista, etc. Diversidades que têm persistido apesar das estruturas simbólicas de dominação colonial, patriarcal e capitalista, e encontram-se em luta por emancipação, em disputa de sentidos, pela criação de formas alternativas de vida. Na região os movimentos sociais ocupam um papel central na luta política por projetos democráticos alternativos. É onde se disputam com maior força os parâmetros da democracia, do político, bem como por redefinir, participantes, instituições, processos, agenda e campo de ação (ÁLVAREZ; ESCOBAR; DANIGNO, 2008, px).

política, e os movimentos sociais são cruciais para evidenciar a articulação entre a prática cultural e política. Para Álvarez et. al. (2008, p. 9-10), a cultura pode ser vista da seguinte forma:

Entendemos a la cultura como el espacio de todas las prácticas simbólicas en el que se (re-) producen los sentidos que estructuran la vida cotidiana como lo hacen la política, la economía y el propio cuerpo (Vich 2001), o en otras palabras es el cómo de la vida, cómo pensamos nuestras vidas, cómo lo representamos y cómo lo vivimos. Por lo tanto, creemos que su disputa se hace imprescindible para transformar el mundo.

Além disso, os autores destacam que:

Lo cultural entonces, termina siendo el espacio de lucha de estas prácticas simbólicas. Una lucha de sentidos para re-organizar las sociedades y las vidas de los sujetos, emprendido frente al sistema cuyo poder domina, fragmenta, violenta y excluye; a la vez que genera una cultura homogeneizadora y mercantilista, donde lo único que podemos hacer es consumir cultura, no crearla ni transformarla.

Os movimentos propõem, então, redimensionar a noção de cultura, concebendo-a como um campo mais amplo, onde se manifestam lutas e disputas de diferentes índoles⁵³. Para compreender o alcance político da crítica cultural é necessário lembrar que nas sociedades (neo)coloniais, as culturas têm sido, historicamente, afetadas por padrões de poder que buscam estabelecer controle sobre a produção simbólica, administrando-a com vistas a favorecer certos interesses ou a ideologia que determinado grupo visa impor. Nesse processo, além de destruir, contribui-se para a marginalização das expressões culturais não hegemônicas. Assim, considera-se que a cultura é política uma vez que os significados são constitutivos de processos que, implicitamente, visam sustentar ou redefinir o poder social.⁵⁴

⁵³ Um aspecto importante para entender o alcance da “política cultural” dos movimentos sociais é a noção de “cultura política”. Para os autores, a cultura política é a construção social particular de cada sociedade em relação à o que conta como “político” (p.27). Pelo que assinalam que a “cultura política” é o campo de práticas e instituições, separadas das totalidades da realidade social, que historicamente vêm a ser consideradas como propriamente político; da mesma maneira em que outros campos são vistos como especificamente “econômico”, “cultural” ou “social” (ÁLVAREZ; ESCOBAR e DANIGNO, 2008). Para Álvarez, Escobar, e Danigno (2008) cada sociedade está demarcada em uma “cultura política” dominante. Este é o caso da “cultura nacional”, aquela cujos princípios são os que decidem o que é cultura e o que não o é, e se traduzem em políticas culturais dirigidas pelo Estado para normatizar a exclusão e as diferentes formas de dominação como a cultural, de gênero, classe e sexo.

⁵⁴ Os autores argumentam que as concepções alternativas propostas pelos movimentos sociais, como as de identidade, cidadania, democracia, cultura, política e natureza, podem ser vistas como um campo de ação e de lutas democráticas enquadradas em um processo de redefinição tanto do sistema político como das práticas econômicas, sociais e culturais que buscam gerar um ordenamento democrático para a sociedade como todo. A política da representação tem um vínculo claro e direto com o exercício do poder e, em consequência, com a resistência frente a ele.

Nesse sentido argumentam que, para tratar da articulação que existe entre cultura e política, deve-se partir da noção de "política cultural". Desse modo, a política cultural dos movimentos sociais é apresentada como um campo de potencial politização da cultura, com a capacidade de incentivar e estimular processos de transformação social em contextos diversos e de avanço do projeto neoliberal. Então, considera-se que os movimentos sociais implementam uma "política cultural" quando estabelecem concepções alternativas sobre gênero, natureza, raça, economia, democracia, cidadania ou removem os significados das representações produzidas no âmbito da cultura dominante.

Porém, autores reconhecem que a política cultural geralmente resulta de articulações discursivas que tem sua origem nas práticas culturais existentes, e, portanto, dificilmente são puras – radicais – mesmo assim suas concepções mostram-se contrastantes em relação àquelas da cultura dominante (ÁLVAREZ, ESCOBAR y DANIGNO, 2008). Estes autores entendem a política cultural da seguinte forma

La política cultural es enactiva y relacional. Interpretamos la política cultural como el proceso generado cuando diferentes conjuntos de actores políticos, marcados por, y encarnado prácticas y significados culturales diferentes, entran en conflicto. Esta definición de política cultural asume que las prácticas y los significados — particularmente aquellos teorizados como marginales, opositivos, minoritarios, residuales, emergentes, alternativos y disidentes, entre otros, todos éstos concebidos en relación con un orden cultural dominante— pueden ser la fuente de procesos que deben ser aceptados como políticos.(p.26)

Desse modo os autores consideram que todas as formas e práticas encaminhadas a transformar os significados da ordem imposta, por mais minúsculas que sejam, agenciadas tanto por movimentos sociais quanto por grupos obreiros, organizações de bairro, grupos de mulheres dentre outros, promovem, também, uma política cultural - o que abre a possibilidade de que qualquer forma de luta ou resistência seja reconhecida e valorada.

Neste contexto convém destacar que a luta em relação às práticas e significados culturais se estende às questões identitárias ao buscar a radicalidade democrática. Segundo Alvarez; Escobar e Danigno (2008) o processo de democratização geralmente é descontínuo e desigual, o que implica a necessidade de colocar estas questões na agenda dos movimentos. Neste sentido os autores destacam que:

El campo de acción de las luchas democratizantes sería extendido para abarcar no sólo el sistema político, sino el futuro del "desarrollo" y de la erradicación de las desigualdades sociales de raza y género, profundamente moldeadas por prácticas sociales y culturales (ÁLVAREZ; ESCOBAR y DANIGNO, 2008, p. 16)

Para Jordán y Weedon (1995) estas questões seriam centrais para a política cultural uma vez que:

La legitimación de relaciones sociales desiguales, y la lucha por transformarlas, son preocupaciones centrales de la política cultural. Fundamentalmente, la política cultural determina los significados de las prácticas sociales y, más aún, cuáles grupos e individuos tienen el poder para definir dichos significados. La política cultural también está involucrada en la subjetividad y la identidad, dado que la cultura juega un papel central en la constitución del sentido de nosotros mismos [...] Las formas de subjetividad que establecemos juegan un rol crucial en determinar si aceptamos o rechazamos las relaciones de poder existentes. Más aún, para grupos marginados y oprimidos, la construcción de identidades nuevas y opositoras son una dimensión clave en la creación de una lucha política más amplia para transformar la sociedad. (Apud ÁLVAREZ; ESCOBAR y DANIGNO, 2008, p.24).

6 DA POLÍTICA CULTURAL À PEDAGOGIA DECOLONIAL: CONSIDERAÇÕES EM TORNO ÀS ALTERNATIVAS DE USO DA FOTOGRAFIA

*“El lenguaje verdadero es el lenguaje sentipensante. El que es capaz de pensar sintiendo y sentir pensando.”
Orlando Fals Borda (1925-2008)*

Conforme narrado na introdução e primeiro capítulo esta pesquisa tem sua origem em uma ‘experiência de extensão universitária’ junto à uma comunidade quilombola no sul do Brasil. A tentativa de superar uma prática fotográfica acrítica levou à investigação do uso da fotografia e suas relações com os processos de representação identitária. Uma vez reconhecida a inserção da fotografia nas estratégias de dominação cultural, houve interesse pelas práticas significantes com orientação crítica. Os movimentos sociais, por sua vez, têm enfatizado a importância de políticas culturais, criando um ambiente favorável à implementação de pedagogias decoloniais. Ou seja, com clara intenção de não reproduzir as relações de dominação colocou-se a questão: o que seria o agir diferenciado, que incorpora as problematizações decoloniais?⁵⁵ Neste sentido, para Walsh (2014) se percebe a necessidade de desenvolver esforços para descolonizar o imaginário em torno da gente negra, a partir da construção das representações fotográficas “outras”, de subjetividades "outras", baseado na produção de imagens próprias e de sentidos e significados "outros", os quais possam ser construídos desde o território. A construção de subjetividades "outras" permite encontrar elementos que reforçam a dignidade humana.

Da mesma forma, ao considerar o princípio de compartilhamento dos aprendizados – perseguido pela experiência de extensão universitária acompanhada – e, dada a realização desta pesquisa cuja temática extrapola aquela abordada no material de devolução preparado pela equipe, entendeu-se que haveria necessidade de realizar uma atividade junto aos comunitários com vistas a tratar do tema da relação entre fotografia e identidade. Então, neste capítulo apresenta-se a metodologia desenhada para esta oficina, explicitando os subsídios

⁵⁵Em outros termos, a problematização e revisão realizada nesta dissertação partiu da intervenção orientada para o desenvolvimento no âmbito de comunidade quilombola. Explicitaram-se os mecanismos através dos quais as intervenções operam sobre as representações identitárias e o uso da imagem/ fotografia neste processo, especialmente no caso de grupos afrodescendentes. O reconhecimento da instauração de regimes de representação evidencia os riscos de que práticas cotidianas reproduzam relações de dominação, apontando para necessidade de práticas críticas. A natureza das práticas críticas, por sua vez, constitui objeto de discussão no âmbito dos movimentos sociais observando-se aprendizados na luta com redefinição de princípios normativos.

teórico-normativos que orientaram o planejamento das ações e os aprendizados com relação ao uso da fotografia como prática significativa com orientação crítica.

Neste contexto, no presente capítulo é apresentada, inicialmente, uma análise das restrições encontradas na alternativa caracterizada como de “engajamento profissional crítico” – onde espera-se que o fotógrafo profissional (exterior ao grupo, mas capaz de exercer uma prática de representação crítica) assuma o protagonismo nas práticas significativas relacionadas à construção das identidades. Apresenta-se, depois, as alternativas constituídas em torno à noção de “pedagogia decolonial” para, por fim, apresentar a proposta de oficina e a problematização dos aprendizados adquiridos com sua realização na comunidade.

6.1 OS LIMITES DAS “LENTE EXTERNAS” NAS PRÁTICAS CRÍTICAS DE REPRESENTAÇÃO IDENTITÁRIA

A revisão bibliográfica realizada conduziu à uma visão crítica sobre alternativas às práticas de representação conduzidas por profissionais externos ao grupo cultural, mesmo que sejam “engajados”. Para compreender estes limites há de considerar-se tanto o alcance que podem ter as práticas de representação (incidindo sobre subjetividades e maneira como os indivíduos representam a si mesmos), a natureza cultural destas práticas (considerando especificidades da linguagem), a imprecisão necessária e inevitável na interpretação das imagens e o direito dos indivíduos e grupos serem agentes na construção de suas histórias, e memórias.

Com base na revisão realizada nesta pesquisa, considera-se que as imagens podem ser entendidas como parte de um processo cultural, constitutivas do universo simbólico e linguístico onde se interatua. Conforme anteriormente colocado, elas têm capacidade de configurar e modular a realidade interna e subjetiva, de modo que as imagens podem ter a capacidade de configurar, inclusive, o que se sente e se pensa que se é (ARDÈVOL e MUNTAÑOLA, 2004). Para Poole, o ver e representar são atos materiais na medida em que constituem formas de intervir no mundo. A autora aponta que a forma específica como se vê e se representa o mundo determina como é que se atua frente a ele e, ao fazê-lo, se constrói o que o mundo vem a ser (POOLE, 2001, p.5).

Para Hall (1999), tanto o que é visto na imagem quanto os significados que esta suporta, não são fixados eternamente, senão que estão mais relacionados às posições do sujeito e aos esquemas de interpretação que ele executa. Tomando como referente os

postulados que colocam a fotografia como um "sistema de representação" define-se dentro de suas próprias práticas discursivas um lugar determinado para o sujeito, espectador, interlocutor ou intérprete. Stuart Hall (1999) argumenta que, uma vez que o sentido muda historicamente e nunca é definitivamente fixado, o "captar o sentido" deve implicar um processo ativo de interpretação. Para o autor, o significado de uma imagem deve ser ativamente "lido" ou "interpretado". Além disso, lembra que sempre há uma imprecisão necessária e inevitável na interpretação da linguagem visual das imagens. Segundo Hall (1999) o sentido que se capta, como observadores, leitores ou público, nunca é exatamente o sentido oferecido pelo orador, escritor ou fotógrafo. Para o autor, no processo de interpretação "há um deslizamento constante de significado", uma margem - algo em excesso do que queremos dizer. Assim, a interpretação torna-se um aspecto essencial do processo pelo qual o significado é transmitido e capturado. Cada significante dado ou codificado deve ser interpretado de forma significativa ou decodificada pelo receptor.

Assim, é necessário ressaltar que os significados que as imagens portam são multifocais, com capacidade de sempre produzir mais de uma interpretação. Quem observa uma fotografia é tão importante como a fotografia e o fotógrafo na produção de sentido. Para Hall (1999) o sujeito é formado, em grande parte, de maneira subjetiva através do que "vê" e, sobretudo, através de como se "vê". O autor argumenta que a articulação que se estabelece entre "espectador" e "o visto" implica uma relação interna de mútua correspondência. Ou seja, tanto o ato de olhar (espectador) quanto o que se vê (visto), estão implicados relacionalmente, e não poderiam existir um sem o outro. Neste processo a natureza social da visão entra em jogo uma vez que tanto o ato aparentemente individual – de ver como o ato – aparentemente mais social – de representar, ocorrem em redes onde entram em jogo relações sociais e de poder específicas. Ou seja, a imagem fotográfica trabalha como uma linguagem para produzir o sentido que adquirem os significados das representações identitárias. Estes condicionam, por exemplo, os discursos de nacionalidade, de etnicidade, assim como nas representações de alteridades, a constituição de identidade e a construção de narrativas sobre "si mesmo" (HALL, 2014).

Como aponta Brea (2009), é necessário considerar que o visual, não é um ato "puro" ou "neutro", é resultado de um processo de produção cultural, onde o signo trabalha ativamente para se inscrever no espaço sensorial. Nunca se dá em um estado puro, senão justamente sobre o condicionamento e construção de um esquema simbólico específico. Em síntese, que não existem fatos, objetos, fenômenos visuais, nem meios de visualidade puros, senão atos de ver complexos resultante da articulação e amálgama de um conjunto de

elementos diversos, assim como de interesses de representação, sejam de “raça”, de gênero, de classe, de diferença, culturais, ou de grupos de crenças e afinidades. Assim, o ato de ver apresenta um caráter condicionado, construído e cultural. Portanto, é politicamente conotado (BREA, 2009). Além disso, Brea (2005) indica que esta relação é um processo complexo, já que se trata de modos de fazer nos quais se relaciona o ver e o ser, olhar e ser olhado, vigiar e ser vigiado, produzir imagens e disseminá-las ou contemplá-las e percebê-las. Ademais adverte que é necessário, também, entender a articulação de relações de poder, dominação, privilégio, subjugação, controle; que os atos de ver trazem consigo. Ao considerar as práticas de representação em relação a construção da memória dos grupos, identifica-se que, como a oralidade, as imagens têm sido fundamentais na conservação e transmissão de histórias e narrativas que permitem recriar o imaginário diaspórico, por exemplo. Igualmente, às práticas culturais – como as celebrações, festas, bailes, rituais e cerimônias – as imagens, incluídas aqui as fotografias, também podem ser vistas como modos e formas de resistência diante da opressão, do esquecimento, da invisibilização e da dominação. Isso ocorre porque as imagens significam e dotam de sentido as práticas culturais e as identidades, mantêm ativa a memória histórica e visual, bem como fortalecem o imaginário e as narrativas comuns e individuais das atuais e próximas gerações.

Na perspectiva da interculturalidade, a fotografia, como prática de representação, a partir da própria comunidade pode ser considerada como “arma” de luta que, através da linguagem visual – ou sistemas de representação – pode abrir novos caminhos e narrativas sobre a memória, a história, a identidade e o cotidiano das pessoas. Para Pratibha Parmar (2014), as produções fotográficas e visuais podem emergir e tomar forma a partir da memória histórica, dos elementos simbólicos e processos culturais das subjetividades. Também no processo de produção de imagens fotográficas podem ser expostas e representadas questões de identidade, sempre ponderando que a construção de identidades é um processo dinâmico que desobedece qualquer noção de determinantes essencialistas ou estáticos, como anteriormente argumentado. Considerando que as identidades não são fixas, senão complexas, posicionais e estratégicas, se reforça a diversidade de compromissos com a natureza política da fotografia. Isto faz que temas como “raça”, gênero e sexualidade sejam abordados por fotógrafos desde posturas críticas e com o desafio de não cair nas representações simplistas, ou seja, de se levar a fazer fotografias positivadas das gentes em contraposição das imagens negativas. O desafio consiste em representar mais de uma identidade sem cair no essencialismo, nem nas hierarquizações.

Do exposto, ressalta-se a necessidade de contar narrativas geradas a partir de lugares próprios de enunciação, que não estejam mais uma vez mediadas pelas lentes externas. Mediante a fotografia deve-se buscar que se possam visibilizar as pessoas, os territórios e suas narrativas, através de seus próprios olhares. A fotografia, entendida dessa maneira, deve devolver o olhar, a visualidade, a narrativa e a representação da história às comunidades quilombolas.

As imagens e as práticas culturais das comunidades quilombolas e povos afrodescendentes podem ser vistas como parte de uma estratégia identitária que atua na produção de sentido na interação social e cultural desses grupos e comunidades. Ali a imagem fotográfica pode contribuir para a criação de sentimentos de pertencimento, ou não, através da qual as pessoas podem representar-se e revelar-se como eles acham que são e não como tem lhes dito que são. Entende-se que esta seria uma forma mediante a qual é possível contribuir para transformar os regimes de representação: através do olhar e da prática fotográfica de representação própria. (WALSH, 2014)

A fotografia, entendida dessa forma, deve devolver o ver (“mirada”) e a narrativa da história às comunidades quilombolas. Como assinalado anteriormente, esta constituiria uma forma que permitiria à descolonização do imaginário através do ver e da prática fotográfica, contribuindo, como prática significativa de representação cultural, para a constituição de narrativas alternativas a partir da memória, a história e a identidade. Neste sentido, trata-se de avaliar potencialidade de esforços para que as pessoas, em especial quilombolas, sejam também agentes na construção de suas próprias representações. Ou seja, ativas em criar suas próprias políticas e práticas de representação como elementos centrais e constitutivos de seus processos identitários, políticos e culturais. Tais posturas remetem as reflexões realizadas partindo de Barriendos (2011) e outros autores que advertem sobre a necessidade de recuperar a história e representações visuais outras, que permitam construir narrativas (outras) sobre si mesmos, assim como os lugares próprios de produção de conhecimentos, saberes, representações e visualizações.

6.2 APORTES DA PEDAGOGIA DECOLONIAL PARA A CONCEPÇÃO DE PRÁTICAS CRÍTICAS DE REPRESENTAÇÃO

Para Walsh, as pedagogias decoloniais são entendidas como metodologias produzidas nos contextos de luta, marginalização, resistência e “re-existencia”. A autora aponta que a

pedagogia decolonial emerge quando os grupos oprimidos reconhecem e identificam um problema e denunciam sua inconformidade e oposição à condição de dominação e opressão, através de processos coletivos e organizados de intervenção para mudar uma situação de dominação e opressão através das lutas e resistências sociais, de modo que a pedagogia decolonial visa estabelecer processos de libertação através de práticas e fazeres. Nas palavras da autora:

Pedagogías que animan el pensar desde y con genealogías, racionalidades, conocimientos, prácticas y sistemas civilizatorios y de vivir distintos. Pedagogías que incitan posibilidades de estar, ser, sentir, existir, hacer, pensar, mirar, escuchar, y saber de otro modo, pedagogías enrumadas hacia y ancladas en procesos y proyectos de carácter, horizonte e intento decolonial. (WALSH, 2013, p. 28-29).

As pedagogias decoloniais são apresentadas como práticas insurgentes que desestabilizam a modernidade/colonialidade e fazem possível maneiras outras do ser, estar, pensar, existir e viver; práticas que abrem caminhos e geram condições para a emergência de pensamentos e racionalidades “outras” (WALSH, 2013). Ou seja, práticas entendidas como pedagogias que questionam e desafiam a racionalidade da modernidade ocidental e a colonialidade do poder, colonialidade do saber e do ser. Esses elementos são apresentados como uma forma de superar as barreiras que se interpõem para pensar a pedagogia e a descolonização.

Nesse sentido, Walsh (2013) propõe a necessidade de construir uma pedagogia que ao mesmo tempo seja prática e metodologia, para pensar pedagogicamente a decolonialidade e decolonialmente a pedagogia. Propõe uma prática pedagógica crítica, que contemple o pedagógico desde uma postura mais política, enraizada às lutas da existência e do viver. Então os processos de transformação contemplados nesta agenda pretendem confrontar os racismos e desigualdades vigentes nas relações assimétricas entre as culturas e que fazem parte das estruturas e instituições da sociedade ainda colonial, e que se manifestam através da colonialidade do poder, do ser e do saber.

Por outro lado, a autora reconhece que diversos agentes têm incluído questões culturais em sua agenda política e institucional, não obstante se percebe dificuldade na identificação de práticas com perspectivas críticas. Uma das formas de diferenciar os projetos políticos refere às noções subjacentes de ‘multi’, ‘pluri’ e ‘interculturalidade’.⁵⁶ Walsh (2009)

⁵⁶Nesse sentido, frequentemente os termos “inter”, ‘multi’ e ‘pluriculturalidade’ são usados como sinônimos. Portanto, é necessário explicitar o significado da interculturalidade, e distingui-lo dos outros termos. Os três termos apontam para distintas maneiras de conceitualizar a diversidade e de desenvolver políticas e práticas relacionadas com ela dentro de organizações e instituições da sociedade, e inclusive do próprio Estado.

reconhece a interculturalidade como projeto mais radical, mas que, entretanto, é algo que ainda não existe e que se trata de um processo a se alcançar por meio de novas políticas, práticas, valores e ações sociais concretas e conscientes, que devem ser construídas por meio de processos formativos coletivos envolvendo membros de culturas diferentes, bem como explorando suas maneiras de ser e estar no mundo.⁵⁷

Para a autora, a “multiculturalidade” é um termo que se refere a multiplicidade de culturas encontradas em determinado espaço (local, regional, nacional ou internacional), sem que necessariamente elas tenham relação entre si. Se baseia em reconhecer, tolerar ou incorporar a diferença dentro de uma matriz e estruturas estabelecidas (WALSH, 2009).⁵⁸

Por outro lado, a autora assinala que o conceito de “pluriculturalidade” é mais usado no contexto latinoamericano e responde a necessidade de representar a particularidade da região, onde povos indígenas e negros tem convivido por séculos (ainda que conflitivamente) com brancos-mestiços, e onde a mestiçagem (também no âmbito cultural e do discurso do poder) fazem parte da realidade, conjuntamente com a resistência e insurgência sociocultural e, recentemente, a revitalização das diferenças.

Walsh assinala, finalmente, que a interculturalidade deve ser entendida como “processo, projeto social, político ético e epistémico” (2009, p. 41). Nesse sentido, a interculturalidade constitui uma proposta que busca romper com a história de hegemonia da cultura dominante e, deste modo, reforçar as identidades tradicionalmente excluídas para construir – tanto na vida cotidiana como nas instituições sociais – um “conviver” de respeito e legitimidade entre todos os grupos da sociedade. (WALSH, 2009). Também a interculturalidade pressupõe padrões específicos de interação entre culturas:

La interculturalidad es distinta en cuanto se refiere a complejas relaciones, negociaciones e intercambios culturales, y busca desarrollar una interacción *entre* personas, conocimientos, prácticas, lógicas, racionalidades y principios de vida culturalmente diferentes; una interacción que admite y que parte de las asimetrías sociales, económicas, políticas y de poder, y de las condiciones institucionales que limitan la posibilidad de que el “otro” pueda ser considerado sujeto – con identidad, diferencia y agencia – con capacidad de actuar. No se trata simplemente de reconocer, descubrir o tolerar al otro o a la diferencia en sí. Tampoco se trata de esencializar identidades o entenderlas como adscripciones étnicas inamovibles. Más bien se trata de impulsar activamente procesos de intercambio que, por medio de

⁵⁷ Na América Latina, a interculturalidade se inscreve no esforço em dar uma nova atenção à diversidade étnico-cultural. Esta parte do reconhecimento jurídico e da necessidade de promover relações positivas entre distintos grupos culturais, de confrontar a discriminação, o racismo e a exclusão, de formar cidadãos conscientes das diferenças e capacidades de trabalhar conjuntamente no desenvolvimento dos países, principalmente na região andina, e na construção de uma sociedade justa, equitativa, igualitária e plural (WALSH, 2009).

⁵⁸ Quer dizer “sustenta la producción y administración de las diferencia dentro del orden nacional, volviéndola funcional al expansión del neoliberalismo” (MUYOLEMA, 2001, apud WALSH, 2009)

mediaciones sociales, políticas y comunicativas, permitan construir espacios de encuentro, diálogo, articulación y asociación entre seres y saberes, sentidos y prácticas, lógicas y racionalidades distintas. (WALSH, 2009, p. 45)

No âmbito pedagógico, segundo relato de Walsh (2012) a preocupação com questões culturais se refletiu no surgimento de propostas como de “etnoeducação”. Neste sentido, observou-se certa convergência em torno da “etnoeducação”, e sua institucionalização em alguns contextos, fazendo com que se adequasse ao *status quo*. A autora observa que, ao mesmo tempo, foi apropriada como possibilidade e constituiu ambiente propício para criação de propostas mais avançadas por parte de grupos mais radicais. Assim, em torno da noção de etnoeducação se conforma uma diversidade de propostas, levando Walsh a enfatizar a importância de diferenciação de “projeto políticos” subjacentes às diferentes propostas. Assim, a especificidade de uma “pedagogia decolonial” – quanto a seu projeto político – também é posta em questão.

Walsh (2013) ressalta os vínculos da pedagogia decolonial com as pedagogias críticas (EUA), a tradição freiriana (Paulo Freire, Brasil) e da Educação Popular na América Latina. Ou seja, as pedagogias decoloniais não pretendem constituir um corpus coerente e restritivo de práticas deduzido a partir da teoria. Outrossim, buscam uma renovação das práticas pedagógicas geradas no âmbito dos movimentos de educação popular. Segundo Walsh, as lutas sociais são cenários pedagógicos onde se tecem e constroem práticas e pedagogias próprias que contribuem para o (des)aprendizagem, reaprendizagem, reflexão e ação. Isto devido a que descolonização implica a prática de desaprender o estabelecido e assumido e de voltar a reconstituir o ser.

Obviamente, la pedagogía y lo pedagógico aquí no están pensados en el sentido instrumentalista de la enseñanza y transmisión del saber, tampoco están limitadas al campo de la educación o los espacios escolarizados. Más bien, y como dijo una vez Paulo Freire, la pedagogía se entiende como metodología imprescindible dentro de y para las luchas sociales, políticas, ontológicas y epistémicas de liberación. (WALSH, 2013, p. 28-29).

Dentre este conjunto de práticas convêm chamar atenção – nesta pesquisa – ao uso da imagem e da fotografia nos processos pedagógicos. A fotografia, como exercício popular visual do cotidiano e do subalterno, tem sido uma forma de se relacionar com a luta política e com as atitudes iconoclásticas que permitem representar a realidade de uma maneira diferente (RIVERA CUSICANQUI, 2015). Além disso, Rivera observou – em seu trabalho – que

grupos subalternos tem maiores dificuldades de apresentar argumentação escrita, e que a possibilidade de estabelecer diálogos pedagógicos é favorecida com o uso de imagens.

6.3 CONCEPÇÃO DA AÇÃO PEDAGÓGICA NA COMUNIDADE QUILOMBOLA: OFICINA FOTOGRAFIA E IDENTIDADE

A partir da revisão realizada nas seções anteriores, cabe incorporar as derivações críticas da teoria em termos de concepção de alternativas de prática fotográfica, mais atenta ao projeto político decolonial. A prática pedagogia foi proposta para a comunidade quilombola Júlio Borges como uma ação vinculada ao projeto de extensão universitária apresentado no capítulo 2.

No Brasil, a história dos quilombos e dos afrodescendentes em geral, é resultado de um processo diaspórico atravessado, na maioria dos casos, pela experiência de escravidão, por uma memória de dor e sofrimento. No entanto, como parte desse processo, a história dos povos afrodescendentes, em particular dos quilombos, também é uma narrativa de solidariedade e de sujeitos livres que através da insurgência e rebelião lutaram contra as formas de opressão e dominação. Esta história é de rebeldia é um legado que por gerações tem se mantido como parte da narrativa da memória histórica, a tradição oral, da cosmovisão e de suas práticas e modos de vida.

A luta de povos subjugados alcança a disputa entre representações, sobretudo quando representações hegemônicas buscam sobrepor-se a representações locais. Nestas condições assume importância a indicação de Walsh de que a pedagogia se relaciona à disposição de revelar o conflito em torno a dominação, criando brechas. Estas “brechas”, por sua vez, constituiriam ponto de partida para um caminhar construído conjuntamente. Aplicando-se esta orientação para trabalho pedagógico com a questão das identidades, percebe-se a necessidade de adotar posturas pedagógicas que revelem as disputas e sua relevância. No caso da questão identitária, trata-se de revelar a multiplicidade de possíveis “enquadramentos identitários” e a dominação por meio da definição de uma representação hegemônica, e ao mesmo tempo ressaltar como estes processos de representação incidem na manutenção do “poder” e das práticas de dominação e opressão.

Em termos de metodologias, conforme relatado anteriormente, pelo aprendizado permitido pela experiência de extensão universitária se reconheceu que algumas das atividades desenvolvidas com uso de vídeos e fotografias foram significativas para a definição

da temática de pesquisa, pois abriram novas perspectivas de indagação sobre o uso da fotografia e a potencialidade desta nos processos de representação identitária em grupos afrodescendentes. Do mesmo modo, também emergiram questionamentos ao momento de se refletir sobre o que está "visível" no espaço social, político e cultural, e sobre artefatos e mecanismos que podem ser utilizados para alcançar tal visibilidade. Tais indicações levam a oportunidade de considerar, com Rivera Cusicanqui (2015), o uso de imagens.

Assim, para gerar um processo de reflexão junto ao grupo sobre as representações identitárias, foi necessário pensar uma proposta metodológica que permitisse questionar o mesmo processo de produção, circulação e interpelação das imagens fotográficas referentes as comunidades quilombolas e afrodescendentes em geral. Para isso, foi realizada uma oficina denominada "fotografia e identidade" para que nela se abordassem algumas questões referentes à representação identitária. A oficina fotográfica foi planejada para ser desenvolvida em três momentos complementares, cada qual com suas intencionalidades pedagógicas específicas.

- O primeiro momento consistiu em utilizar imagens fotográficas como elemento ativador de narrativas significativas sobre identidades e vinculadas à memória coletiva e individual das pessoas do grupo de trabalho.
- O segundo momento consistiu na facilitação de um diálogo visual em torno das imagens fotográficas. A intenção esteve focalizada em problematizar as representações identitárias que estão sendo produzidos e reproduzidas sobre comunidades quilombolas e afrodescendentes através das imagens fotográficas.
- O terceiro momento teve um enfoque prático e consistiu em entregar câmeras fotográficas às pessoas para que eles fossem produtoras e protagonistas de suas próprias representações fotográficas. Nesse momento incorporou-se, também, após a apresentação das imagens produzidas pelo grupo, um diálogo e reflexão sobre a importância e necessidade de construir representações fotográficas próprias e baseadas no lugar.

6.4 A OFICINA ENQUANTO OPORTUNIZADORA DE DIÁLOGO SOBRE REPRESENTAÇÕES IDENTITÁRIAS

A oficina foi previamente articulada junto às lideranças da comunidade, sendo referida quando da entrega de exemplares da revista *Sentipensares*, e foi apresentada como um espaço de diálogo em torno ao uso da fotografia. Essa oficina foi realizada em maio do 2017, com a participação da equipe (três pessoas vinculadas ao PPGExR e mais uma pesquisadora visitante) e aproximadamente 12 pessoas da comunidade, entre as quais estiveram presentes jovens e adultos, principalmente mulheres. Coube ao autor desta dissertação a facilitação das atividades previstas para a oficina. Para não causar constrangimento aos participantes (e também porque a espontaneidade constituía um pré-requisito para alcançar os objetivos perseguidos), optou-se por restringir a documentação ao relatório elaborado posteriormente à realização das atividades. Deste modo, as considerações feitas nesta seção partem dos registros feitos pelo autor após a realização das atividades e, por isso, correspondem à visão do processo a partir de sua posição. De modo geral, as atividades desenvolvidas remeteram à diversidade de referências identitárias individuais (como se veem), propiciaram condições para problematização das práticas de representação hegemônicas e introduziram às posturas ativas na construção identitária própria.

6.4.1 Da diversidade de possibilidades às identificações

A oficina iniciou-se com uma roda de apresentações. Para dinamizar a atividade de apresentação, dispus sobre uma mesa uma série de imagens fotográficas referentes a comunidades afro e quilombolas do norte, nordeste e sul do país. Algumas das imagens utilizadas para o exercício foram tomadas do acervo fotográfico da Fundação Palmares⁵⁹ e outras foram selecionadas por pertencerem a um projeto fotográfico denominado "Quilombos RS"⁶⁰, que abrangeu geração de imagens em várias comunidades quilombolas do estado em 2016. Junto a estas imagens também coloquei uma cópia da "Revista *Sentipensares*".

Logo solicitei que cada membro do grupo observasse e selecionasse uma ou várias imagens, priorizando aquela (s) que considerasse mais significativa para que, a partir da imagem, cada um se apresentasse, relatando suas motivações para escolha da imagem.

⁵⁹ Ver Fundação Palmares; <http://www.palmares.gov.br/?p=43726>

⁶⁰ Ver Projeto Quilombos RS; <http://quilombosrs.com.br/>

Estimuladas pela orientação de selecionar uma imagem com a qual se identificassem, as pessoas se mostraram receptivas ao exercício: observaram, selecionaram, se apresentaram e falaram sobre as suas motivações na escolha, revelando suas percepções sobre as imagens fotográficas selecionadas. Nestas circunstâncias, as pessoas começaram a relacionar as imagens com suas histórias pessoais e coletivas, utilizando as imagens como um elemento de referência para narrar suas histórias de vida. Tal orientação pode ser explicada pela proposta do facilitador, mas, também, pela dinâmica das apresentações individuais.

Ao momento de explicar os motivos de escolha e o que significava a imagem, logo de início, uma das pessoas selecionou e apresentou para o grupo uma imagem de uma mulher afrodescendente e nesta destacou um “turbante” como elemento de valor e significância. A pessoa, então, narrou que a imagem era significativa para ela, pois os elementos culturais ali destacados lembravam aos seus antepassados. Compreende-se que, neste caso, o “turbante” foi signo que atuou como elemento significante na imagem, e facilitou a emergência de uma narrativa onde o indivíduo que fala se refere como parte de um grupo maior (povos negros). O poder atribuído à imagem, como elemento de grande capacidade de representação, e de atuar subjetivamente foi reconhecido pela participante, que falou: “esta foto aí é uma biografia”. Ou seja, a participante conferiu à imagem um grande poder de condensar narrativas históricas e complexas. A partir desse momento, se percebeu que esta fala facilitou emergência de outras discussões relativas a “biografia” do grupo – como parte da história de um grupo maior (negros), de forma que este se constituiu num tema central para as diferentes contribuições individuais.

Numa segunda fala se destacou a itinerância histórica e social do povo negro. A fala remeteu a uma narrativa geral – já expressada em outros momentos da experiência de intervenção junto a estes grupos – mas exemplificou com o caso específico deste grupo referindo que a maioria das famílias que atualmente conformam a comunidade Quilombola de Júlio Borges, são descendentes das primeiras famílias que vieram de um lugar próximo, referido sempre com o “Sítio” e “Linha Fão”. A narrativa reforça que os lugares aos quais fazem referência, atualmente fazem parte do município de Arroio do Tigre, e que nele viviam seus pais e avós. Se enfatizou, também, que as famílias que vieram para Júlio Borges o fizeram fugindo da pobreza, exclusão e discriminação, em busca de terra, oportunidades de trabalho, moradia e dignidade (pressupondo, também neste aspecto, semelhança com tendências mais gerais).

Outra das falas remeteu à expressão facial da pessoa, destacada na imagem selecionada. Neste caso o participante justificou a escolha por julgar que a imagem traduz o

sorriso e alegria do povo negro, presente mesmo diante das adversidades. Tendo em vista essa fala e, ao se identificar sorrisos em algumas outras fotografias, as pessoas narraram que esse era um elemento importante na vida e história da comunidade porque no seu entendimento a alegria é algo que sempre os acompanhou e lhes permite enfrentar adversidades. Em outra das falas o participante justifica a escolha de uma fotografia que coloca em destaque um grupo de pessoas caminhando, o que foi associado com as boas relações entre as pessoas da comunidade.

Dois outros participantes mencionaram que suas motivações na escolha das imagens devem-se a associação da imagem com práticas produtivas tradicionais na região – que são conhecidas e desenvolvidas por membros da comunidade. Assim, em uma das imagens selecionadas destaca-se a presença de um menino montado sobre um boi transportando umas cestas de alimentos e lenha. No outro caso, uma participante selecionou uma imagem que se referia a cavalos e cavaleiros. Para a participante, o item significativo eram os cavalos e os cavaleiros, e a imagem teria sido selecionada porque lembrava a seus filhos e ao gosto que eles têm pela atividade e a relação com os cavalos. Neste caso a imagem atuou como signo e o sujeito que a interpretou estava dando um sentido particular a esta representação.

A partir do exposto considera-se que, nesta dinâmica de apresentação, houve um processo de “identificação” com as figuras (pessoas), objetos e situações representadas nas imagens, como se experiências individuais ou coletivas do grupo estivessem “impregnadas” nelas.

Nesses momentos a imagem desempenhou um papel importante para a construção de narrativas sobre si mesmos e sobre os outros, assim como sobre o passado e o presente. Uma análise dessa revela que foi marcada pela ambiguidade entre identificação e diferenciação, o que remete aos argumentos de Hall sobre identidade, diferença e identificação. Neste sentido, salienta-se a importância assumida pela referência identitária comum geral (povo negro), caracterizada a partir de sua trajetória (de diáspora e migração), condição (de vulnerabilidade), costumes (vestimentas) ou princípios morais (disposição a enfrentar problemas e solidariedade) que serve de base para a leitura da especificidade da comunidade (em relação a condição geral do povo negro) e individuais (em relação a condição geral do povo negro, da comunidade ou da sociedade regional).

No que se refere às diferenciações, a discussão em torno à posição permite compreendê-la melhor. Observa-se que, nas suas narrativas, as pessoas se referiam ao outro – o da imagem – para construir sua narrativa, para identificar-se com uma certa posição. Tais observações conduzem ao tema da identificação dentro das representações, quer dizer, à

construção de narrativas sobre si mesmos, para si mesmos – narrativas do indivíduo para o indivíduo, com vistas a diferenciar-se de outros ou identificar-se com eles.⁶¹ Segundo a revisão realizada, e mesmo em Hall, isso se reflete no âmbito da subjetivação, indicando que a narrativa sobre si não é essencial, mas sim relativa e posicional. Assim, se o discurso cria sujeitos, o sujeito cria narrativas sobre si mesmo para localizar-se em relação as posições enunciadas.

Então, o que estava representado na imagem foi localizado dentro de referências de espaço-tempo e em relação a sistemas de referência de posições diversas. Tais dinâmicas, ao mesmo tempo que propiciam identificações, evidenciam as diferenças seja do grupo, seja dos indivíduos. No caso do turbante, por exemplo, ele foi associado com costumes de um outro, do passado, diferente dos costumes “modernos” do presente. Em âmbito do grupo, importa destacar sua historicidade específica e as pessoas poderiam ser quilombolas, mas também representarem-se como agricultores, estudantes, artesãos, mulheres o que conduz, também, à questão da performatividade das identidades no processo de identificação.⁶²

Ilustração 4 - Multiplicidade de imagens utilizada durante atividade



Fonte: Autores

⁶¹ A fotografia possibilitou uma reflexão sobre as implicações das representações na formação de subjetividades e na construção de narrativas que sustentam identificações. A fotografia constituiu um elemento problematizador do processo de formação e afirmação de identidades.

⁶² As referências às experiências coletivas geraram um processo em que as pessoas poderiam, de uma forma ou de outra se identificam com as práticas, objetos, pessoas e acontecimentos retratados nas imagens para diferenciar significativamente sua comunidade enquanto a sua historicidade específica.

6.4.2 Da multiplicidade das possibilidades de representações identitárias às práticas de representação dominantes: conferindo visibilidade aos mecanismos da dominação cultural

A colocação em questão se determinada imagem, no caso aquela da capa da revista *Sentipensares*, representava as pessoas da comunidade, introduziu aos conflitos em torno às representações identitárias. Ou seja, durante o segundo momento da oficina, trabalhou-se o desafio, como facilitador do espaço, de criar as condições para que o grupo se dispusesse a narrar suas histórias e enfrentar seus silêncios. Silêncios que, frequentemente, não são expressados frente a agentes externos. O enfrentamento dos “silêncios” foi, em certa medida, provocado pelo mesmo processo de facilitação da atividade, uma vez se colocou em questão explicitamente a forma como o grupo é representado por parte dos agentes externos. Para introduzir a essa questão, se recorreu à recuperação da fala de um dos participantes, que se referia a caracterização do comportamento do “povo negro” como marcado pela “alegria”, perguntando-se ao grupo se a capa da revista “*Sentipensares*”, ao representa-los com um sorriso, lhes representava bem. Diversos pontos emergiram na discussão: a questão da utilização de estereótipos na representação das pessoas das culturas subjugadas, a vinculação desta problemática com a questão dos conflitos culturais, o desrespeito aos princípios da diferença e os limites e alternativas às práticas de representação hegemônicas.

A problematização introduzida provocou uma participante a relatar – em tom de desabafo – o sofrimento causado pelo preconceito, discriminação e racismo, referindo a uma situação a que estiveram submetidos recentemente, precisamente durante o desfile de “sete de setembro” em Salto do Jacuí. Narrou que era a primeira vez que tinham sido convidados para participar deste desfile e que, durante esse evento, algumas pessoas tinham gritado para eles que não deveriam estar aí, “que o negro deveria voltar às cavernas”. Ela, emocionada, relatou que esse foi um momento triste e, ao mesmo tempo, humilhante, pois estavam sendo discriminados em um dia significativo para eles.

As falas dos participantes, em diversos momentos, revelaram sua desconformidade com a forma como são representados e manifestaram certa criticidade em relação aos processos de estereotipação e hierarquização da diferença cultural – evidenciando o quão submetidos estão aos processos de dominação cultural – referidos ao longo desta dissertação. Ao mesmo tempo, as falas reconhecem iniciativas de políticas públicas para reversão deste quadro, mas apontam para suas limitações. Neste sentido, uma participante relatou que,

mesmo sob vigência atual de políticas afirmativas, não são reconhecidos como sujeitos de direito, sendo frequente que se insinue que eles estão simulando ser quilombolas. Os participantes referem que os externos à comunidade dizem que eles se colocam sob uma identidade (quilombola) somente para acessar aos benefícios das políticas públicas e que “dizem” que eles não deveriam ter tais benefícios por serem “vagabundos”. Na avaliação da participante, frequentemente se fazem insinuações deste tipo visando deslegitimar os direitos conquistados pelo povo negro no país nas últimas décadas.

O que deve ser lembrado, neste sentido, é que a questão da identidade tem a ver mais com se posicionar em torno de uma ou múltiplas identidades em um sistema de classificação e representação social que é socialmente construído, como argumentou Stuart Hall. No caso estudado, segundo relatado pelas pessoas participantes das atividades, elas souberam “o que era ser quilombola” há poucos anos atrás. Ou seja, até poucos anos não se identificavam como quilombolas – o que não quer dizer que não apresentavam, então, as características de modo de vida que identificam esta categoria social. Neste sentido, a literatura tem apontado que a implementação de políticas desta natureza vem sendo associada a processos de “etnogêneses”. Então, a partir de uma visão mais ampla é necessário ponderar, também, as implicações da política atual sobre os processos de produção de novas representações identitárias estereotipadas.

Outras falas surgidas nesta discussão, apontam para o reconhecimento da importância das imagens para as representações identitárias e – conseqüentemente – a desejabilidade do controle sobre a produção de imagens de si. Uma participante ressaltou que ter imagens próprias possibilita combater os estereótipos com os quais tem sido representados. Outra participante também falou sobre a importância de representar ao povo negro, suas histórias, seus registros. Ela ressaltou o quão importante é que a comunidade venha a apropriar-se das imagens para poder combater os processos de discriminação à que tem sido submetido.

Entende-se que estas falas revelam a relativa impotência do grupo no controle das representações que são feitas – por agentes externos – sobre eles mesmos. Então, mais do que protagonistas na elaboração de representações próprias, se reconhecem como subjugados às representações presentes nos discursos dominantes.

Com relação as práticas de representação, uma participante – representada na Revista Sentipensares – ressaltou o valor e carinho que se expressou na relação estabelecida entre o grupo e a equipe (da experiência de extensão universitária anteriormente descrita), manifestado na elaboração e entrega das revistas, e os vínculos relações de amizade que vinham se desenvolvendo nos últimos encontros. Ela acrescentou que em poucas ocasiões

lhes tinham mostrado e entregado imagens sobre eles. Ponderou que o fato da equipe ter preparado uma revista com imagens deles e de ter entregado estas imagens era muito significativo, porque ela percebia que, em outras experiências, eram vistos como si fossem “objetos” por parte de pessoas e organizações externas que realizaram atividades na comunidade. Mencionou, ainda, que essas pessoas e organizações geralmente levam as imagens, as informações, e poucas vezes as devolvem à comunidade. Neste contexto, compreende-se que os participantes avaliam de forma favorável a forma como foram integrados e representados na construção da Revista Sentipensares. A revista, segundo comentou uma participante, tinha se convertido em um elemento significativo para ela e para comunidade. Pois, para ela, é muito emocionante poder se ver nas imagens e pode mostrar a revista a outras pessoas, amigos e familiares. A fala de outra participante localizou o significado da experiência como uma iniciativa que parte do reconhecimento da diferença, e também falou da importância da diferença para a comunidade. Considerou que, a partir da diferença, se pode construir outra história. Nesse sentido, indicou que o ser diferentes os faz ser muito especiais, e considera que a diferença é um aspecto a fortalecer entre as pessoas da comunidade.

6.4.3 Ações de empoderamento no âmbito das práticas de representação

Após a realização das atividades orientadas à identificação com as imagens e problematização das representações sobre o povo e as comunidades negras, foi reforçada a ideia de que a comunidade pode ser ativa e assumir protagonismo na produção de representações e imagens sobre si própria. Ou seja, reforçou-se a ideia de que a comunidade pode atuar como produtora de suas próprias representações fotográficas.

Para que as pessoas pudessem vivenciar uma experiência dessa natureza foi realizada uma atividade de utilização de câmera fotográfica digital. Foi proposto que cada um tirasse fotografias a partir de sua própria perspectiva. Como não se possuía número suficiente de câmeras, foram organizados quatro grupos e a cada grupo foi entregue uma câmera fotográfica digital. Os participantes não receberam nenhuma instrução específica em relação a aspectos técnicos ou formais da fotografia uma vez que se pretendia que eles descobrissem por conta própria e que pudessem materializar “seu ver” (sua mirada) de modo livre e espontâneo. Depois que as pessoas mais idosas fotografaram a si mesmas, realizou-se uma caminhada pelas áreas próximas ao local da oficina, para que as pessoas pudessem eleger os

elementos que gostariam de representar. No retorno ao local da oficina (salão comunitário) foi realizada uma apresentação (mediante projeção em *data-show*) de algumas das fotografias geradas pelos participantes, com questionamento sobre as motivações para a eleição daqueles objetos focados. A discussão realizada neste momento foi prejudicada devido ao horário (final de tarde), entre outros fatores.

Mesmo com seus limites, a atividade propiciou que as pessoas experimentassem a utilização das câmeras, fotografassem a si mesmas e às demais pessoas que estavam no salão. É interessante observar que, no grupo, haviam pessoas que nunca tiveram acesso a uma câmera fotográfica e que este momento lhes permitiu entrar em contato com uma tecnologia que não faz parte de seu cotidiano.

6.4.4 Considerações em torno ao uso da fotografia enquanto ferramenta de diálogo

A questão do potencial uso da fotografia enquanto ferramenta de diálogo foi introduzida ao longo dos relatos referentes às seções anteriores de modo que, nesta seção, somente são retomados alguns aspectos merecedores de destaque.

Pela análise da experiência infere-se que as imagens podem ser percebidas como ativadoras de narrativas diversas que estabelecem vínculos com histórias compartilhadas no grupo tanto do presente como do passado que são base para identificações. Por um lado, as imagens ativaram referências a narrativas que fazem parte da memória histórica do povo negro – o que se diz e se conta sobre sua história. Porém, foi possível identificar, também, referência a narrativas outras, não somente aquelas vinculadas a memória: remetendo ao dilema semelhança/diferença.

Em relação a identificação, mediante seleção de fotografia, cada participante se manifestou sobre o elemento de referência que percebia como significativo para lhe dar um sentido e significar uma narrativa de si ou do grupo. O conjunto de elementos considerados significativos foi muito diverso (turbante, animais, uma expressão fácil, um comportamento), mas, muitas vezes, o elemento considerado significativo para um indivíduo, também foi reconhecido como significativo por outras pessoas do grupo. Neste sentido, infere-se que estes elementos têm potencial para produzir identificações dentro do grupo. O caráter significativo da imagem onde foi destacado o turbante, por exemplo, deve-se ao seu possível caráter icônico – como representação de elementos culturais típicos de culturas e dos povos negros. Assim, por meio deste ícone, foi articulada uma relação entre sujeito, imagem,

memória e história, reforçando-se vínculos identitários dentro do grupo através dos elementos representados na imagem.

Ao confrontar uma problemática crítica (subjugação) através da imagem (considerada de síntese) foi possível aproximar-se, coletivamente, do reconhecimento do caráter representacional e político da fotografia. Tratar deste tema constituiu um desafio, pois requereu a mediação de um diálogo crítico sobre narrativas presentes e passadas, assim como narrativas do enfrentamento de situações de discriminação no âmbito das relações com atores da comunidade regional. É importante mencionar que, com a discussão, foi possível problematizar as intervenções orientadas a construção de representações sobre o povo negro e a comunidade, as representações dominantes e se refletiu sobre como as representações condicionam as relações sociais. Do exposto, se reforçou a importância de uma postura crítica frente aos processos de intervenção nos quais vem sendo integrados, e de construir um referente visual dentro da comunidade e como uma forma de gerar visibilidade nas relações que mantem dentro da comunidade e na sociedade regional.

Na experiência de produção de imagens próprias, as condições em que foi desenvolvida a atividade levaram ao foco na questão do aprendizado instrumental (de uso dos equipamentos) mais do que à uma problematização de referentes significativos para o grupo. Os avanços, mesmo que pequenos, quando contextualizados na lógica do questionar e caminhar (Walsh) ganham sentido. Entretanto, nestas condições, vários autores advertem que a materialidade da imagem (mesmo quando provinda do grupo) não reflete necessariamente novos regimes visuais em sua totalidade, alertando sobre lógicas de dominação subjacentes as novas ferramentas e dispositivos de visualização, mesmo que estes se apresentem vinculados a discursos de multiculturalidade, flexibilização e diversidade. Com isso, ressalta-se o caráter político da imagem e do visual e o desafio de gerar estratégias que confrontem e contrastem o sistema visual “universal” para alcançar diálogos visuais “interespistémico” (BARRIENDOS, 2011; LÉON, 2014).

6.5 REFLETINDO SOBRE A EXPERIÊNCIA FRENTE A PRINCÍPIOS DA PEDAGOGIA DECOLONIAL

Na experiência com a comunidade quilombola Júlio Borges foram criados, mediante estratégias diversas, alguns espaços de diálogo e interação entre pessoas da comunidade e as imagens fotográficas. A análise crítica da experiência aponta para a importância de considerar que as atividades foram realizadas em grupo, com pessoas de diferentes idades e posições

divergentes dentro do grupo. Além disso, é importante reconhecer que se tratava de uma interação do grupo com agentes externos (incluindo 3 pessoas com os quais os grupos não tinham relações prévias). Nesse contexto devemos considerar que a forma de participação e a expressão de cada um pode ter sido condicionada pelas relações internas do grupo de trabalho. Do mesmo modo, a presença de agentes externos pode ter introduzido uma preocupação com a representação do grupo frente ao agente externo, que subjaz a seleção das narrativas formadas ou apresentadas no coletivo. Outro aspecto importante a considerar refere-se à relação que pode se estabelecer entre “as subjetividades manifestas” e as referências aos discursos ou narrativas estabelecidas em torno às questões abordadas.

De modo geral, a experiência de realização da oficina – mesmo que limitada em seu alcance – permitiu uma aproximação à problemática da representação identitária no âmbito desta comunidade quilombola. Neste sentido, avalia-se a oportunidade do referencial adotado nesta dissertação para a interpretação da condição do grupo em relação a questão da representação identitária.

Ao mesmo tempo, se pode refletir, a partir da experiência da oficina, sobre oportunidade dos princípios da pedagogia decolonial anteriormente expostos.

Com Walsh contextualizamos que a pedagogia decolonial faz parte de um processo de luta pelo viver e resistir de um povo. Refletindo sobre a luta do grupo e, particularmente sobre a experiência da oficina e o que ela revela em termos de “luta” pelo viver e resistir, evidencia-se a agência do grupo em termos de buscar influenciar na forma como são representados. Isso implica resistência e contestação de certas representações (como o caso do laudo antropológico) e, ao mesmo tempo, uma incipiente postura propositiva.

A partir de observações realizadas, presume-se que há indícios de uma dinâmica social e política de produção de representações identitárias coletivas dentro da comunidade, onde o grupo define quem são as pessoas autorizadas a pronunciar as sínteses narrativas, a ser legitimadas no âmbito coletivo. Deste modo, ao mesmo tempo que o grupo se mostra aberto a narrativas outras, estabelece mecanismos muito rígidos para determinar quais narrativas serão referendadas internamente ou verbalizadas como posição do grupo.

Observa-se que, ao representar a comunidade, se recorre a combinação particular de narrativas que tem diversas origens, com referências a discursos construídos na interação com agentes que – a partir das políticas públicas – estiveram ali para “traduzir” a identidade da comunidade, por exemplo, discursos políticos (de base legal) entre outros. Nesse processo destaca-se um esforço de tomada de posição e articulação de uma narrativa sobre si mesmo que se articula, entretanto, com narrativas gerais, mais amplas. Disso resulta a emergência de

uma “representação local sobre si”. Nesse sentido, em diversos momentos as pessoas da comunidade reforçaram, por exemplo, a expressão “nós não somos racistas”. O alcance dessa expressão é difícil de dimensionar, porém pode indicar para uma síntese que constitui a superação dos princípios (negados) do discurso dominante. A força dessa representação sobre si se manifestou, também, nas atividades orientadas a seleção das fotos para composição da revista *Sentipensares*, situação em que a comunidade elegeu fotos com presença de brancos e negros para compor a publicação que traduziria a representação da comunidade. Entretanto, aparentemente esses processos de (re) construção identitária podem ter motivações estratégicas dada a relativa condição de vulnerabilidade e dependência dos comunitários em relação aos externos (especialmente para acesso a oportunidades de trabalho remunerado). Para entender esse “dilema” convém referir as particularidades da condição quilombola.

Por outro lado, se evidencia que as políticas públicas passam a definir fronteiras de representações possíveis para que o grupo não seja excluído dos seus benefícios. Tais ponderações indicam que processos libertários requerem revisões nos condicionantes das políticas públicas. Além disso, aparentemente define-se também uma agenda local em relação a dinâmica das representações identitárias. As falas indicam que em muitas situações o grupo pode estar mais preocupado em afirmar representações identitárias que lhes permitam ter sucesso nas suas relações com atores do âmbito regional – dos quais dependem fortemente – do que em travar uma batalha intelectual sobre a veracidade das diferentes narrativas.

Entende-se, por fim, que as dinâmicas promovidas por propostas pedagógicas decoloniais como a experimentada, ao mesmo tempo que se mostram necessárias frente as condições que o grupo se encontra, podem ter alcance limitado se analisadas sob a perspectiva proposta por Dussel (2016). Desta análise deriva a compreensão de que as práticas decoloniais requerem ações coordenadas em diversos âmbitos.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho nasce do questionamento de uma prática de registro fotográfico em uma experiência de extensão universitária. Relata a trajetória decorrida desde a problematização, passando pela busca por referenciais alternativos para interpretação da prática fotográfica, por uma nova prática segundo os referenciais alternativos até, enfim, a reflexão crítica sobre ela.

A partir destas percepções críticas, recorri à teoria para compreender melhor as alternativas para a prática fotográfica crítica no contexto atual. À luz das revisões realizadas e considerando a conjuntura atual – de intervenções no âmbito de comunidades tradicionais – entendi que era necessário desenvolver uma análise das representações históricas onde se tratasse a fotografia como uma prática de representação, na qual se questionasse seu uso como representação dos grupos étnicos e sua articulação nos processos de construção identitária no território. Assim, a presente pesquisa nasce da preocupação por entender a produção, uso e interpretação da fotografia como prática cultural e significativa de representação em contextos de intervenção, principalmente a partir da articulação das imagens fotográficas com os processos de construção identitária.

Resultado do processo de reflexão, tanto na experiência de extensão universitária quanto da revisão de alternativas críticas na representação identitária e sobre o uso da fotografia, vislumbrou-se que através do uso crítico e pedagógico, tanto da fotografia como das imagens fotográficas, as representações identitárias homogeneizantes, estereotipadas, racializadas e folclorizadas poderiam ser postas em questão e, desse modo, poderia se dar início a um processo mais ativo e autônomo no manejo e controle das representações identitárias por parte do grupo. Também foi possível perceber que a fotografia poderia ser utilizada em processos pedagógicos críticos enquanto elemento cultural para a transformação social, tendo em vista a construção de narrativas “outras” sobre a história, a memória e a identidade. Lembramos aqui os argumentos de Stuart Hall, sobre a articulação entre identidades e representação. As identidades estão mais relacionadas à forma em que “nos representam” e sobre como isso repercute na forma em que “nos representamos”. Por tal razão, as identidades devem ser consideradas dentro da representação e não fora dela.

Não obstante, para poder realizar um processo pedagógico crítico no uso da fotografia como representação identitária, é necessário começar a questionar o processo de produção e circulação das imagens fotográficas sobre o grupo. Desse modo, comecei a questionar minhas práticas fotográficas de representação. Percebi que durante a participação na experiência, através da prática fotográfica, a elaboração do vídeo e a construção da Revista Sentipensares,

eu estava participando ativamente no processo de construção de representações sobre a comunidade e para o público externo. Quais eram as implicações e repercussões da minha prática fotografia e de representação com aquele grupo? Isto me levou, também, a perguntar pelo papel das pessoas na construção de suas representações: quão protagonistas estavam sendo as pessoas nas representações que eu estava realizando? As pessoas estavam sendo somente objeto das representações? Como mudar esse cenário?

Isto me levou a refletir sobre o meu papel e o papel das pessoas na construção de suas próprias representações identitárias através da prática fotográfica. A partir das reflexões críticas sobre o uso da fotografia e da revisão de alternativas para a prática de representação através dela, optei por passar de uma posição de “criar representações identitárias para a comunidade” à uma posição de “facilitar a criação de representações identitárias por parte da comunidade”. Desse modo, comecei a perceber a necessidade de gerar um espaço para poder compartilhar as reflexões geradas durante a pesquisa. Assim, decidi planejar e realizar uma última visita de intervenção, na qual foi visado gerar um espaço de reflexão na comunidade sobre os usos da fotografia e suas articulações com as questões identitárias. Desse modo pode-se considerar a oficina como uma proposta de intervenção, enquanto uma prática significativa para abordar e usar criticamente a fotografia em contextos específicos de grupos étnicos.

Após a realização da experiência relatada nas seções anteriores é possível levantar alguns questionamentos sobre o valor deste tipo de proposta de prática fotográfica crítica enquanto referência para intervenções futuras desta natureza. Para orientar esta exposição, parte-se do reconhecimento de que esta proposta se fundamenta em um conjunto de pressupostos sobre os processos de construção identitária que podem ser colocados em questão à luz da experiência realizada. Tais considerações são necessárias para que se possa, inclusive, refletir o papel do “agente” nos processos de transformação de realidades em contextos locais onde intervém.

Ao finalizar o presente trabalho evidenciaram-se as formas e os modos como o sujeito negro foi negado, posicionado e representado como o “Outro” nos discursos dominantes.

Embora geralmente as representações culturais sejam percebidas como resultantes de um processo de interação harmoniosa de busca de consenso na interpretação da “realidade”, estão mais relacionadas com discursos e práticas que legitimam e reforçam uma estrutura de relações assimétrica de poder, de modo que as representações culturais também são permeadas por estas relações. Considera-se que as representações culturais são decisivas no processo de formação identitária e de construção de subjetividades. Na análise realizada, o conceito de representação foi utilizado a partir de uma perspectiva construtivista que o

entende como parte de um processo de produção de sentido ou prática significativa. A partir dessa noção formulou-se uma articulação com a fotografia, sendo a mesma considerada como prática significativa em termos da capacidade de ser um elemento modulador e central nos processos de construção de representações sobre as identidades das pessoas.

Na realidade da América Latina, o processo histórico de dominação colonial determinou configurações específicas nas relações de poder que afetaram os processos de produção e circulação de representações. Ao analisar as formas de produção de representações identitárias sobre afrodescendentes, se evidenciou que estas são parte de um processo de representação de origem colonial construído a partir da noção de “alteridade”, que toma como referência o prisma cultural e simbólico do próprio – europeu –, considerado de bondade, civilidade e racionalidade. Como resultado foram estabelecidos regimes e políticas de representação sobre os afrodescendentes em geral que os posicionam como os “Outros” da sociedade dominante, o que termina se refletindo nas práticas institucionalizadas de intervenção e cria regimes de representação identitária racializados.

Se evidenciou que os regimes e políticas de representação historicamente foram e são contestados por movimentos sociais afrodescendentes. Se ressaltou que tais movimentos sociais e acadêmicos estabeleceram redes e relações translocais de solidariedade e de luta perante à colonialidade. Embora com propostas diversificadas, criam fundamentos para ressignificações identitárias, resinificam o termo “negro”, introduzem a noção de diáspora africana global e reconhecem a necessidade de historicizar as identidades, como no caso das afrolatinoamericanas. Recentemente, com vistas a descolonizar as identidades, contribuem para narrar a história a partir de perspectivas próprias – não eurocentradas – que pretendem localizar o papel dos sujeitos negros como fazedores de história na narrativa universal.

Em âmbito local, as práticas de intervenção institucionalizadas pelo Estado são realizadas e financiadas em nome de instituições e organizações diversas que desenham, implementam ou avaliam planos, programas e políticas para os grupos constituídos como “populações objetivo” em ações relacionadas a uma ou várias temáticas: desenvolvimento, assistência técnica, promoção da equidade de gênero, combate à pobreza, segurança alimentar, dentre outros. Seguindo Carballada (2012), ao ser a intervenção social um processo estatalmente coordenado, implica ações e mecanismos que constroem, de uma ou outra maneira, representações sobre aquele sobre quem se intervém. Assim, considera-se que as intervenções constroem crenças, hábitos, modalidade de ser, sentir, pensar e estar no mundo, ou seja, fazem parte do processo denominado de “invenção do Outro”.

A partir das reflexões críticas sobre os processos de intervenção e revisão de alternativas para a prática de representação através da fotografia, vislumbrou-se que, a partir do uso de imagens abre-se a possibilidade de colocar em questão as representações identitárias subjugadas, bem como de se iniciarem processos mais ativos e autônomos de manejo da representação identitária pelos grupos. Tal orientação estaria de acordo com a agenda política dos movimentos sociais que, indo além de apontar para uma substituição das representações dominantes de caráter negativo por outras representações positivadas, procuram criar as condições necessárias da diversidade cultural, o que pressupõe “autonomia” dos grupos na criação de representações significativas para eles, bem como que guardem mais correspondência com sua realidade, saberes, olhares, sentires, vivências, sonhos e identificações.

Com a experiência realizada em torno da questão da produção da representação identitária em uma comunidade quilombola se percebeu a potencialidade no uso crítico e pedagógico da prática fotográfica nos processos de ativação de narrativas, histórias e olhares diversos – o que pôde ser feito a partir e, em diálogo, com o “glocal”. Além disso, as imagens podem ser consideradas como ferramentas importantes nos processos pedagógicos orientados ao desvelamento dos regimes de representação. Ainda, a fotografia como prática pode ser vista como elemento significativo do cotidiano, dos processos de formação/afirmação identitária e da sua subjetivação. Assim, avalia-se que o componente visual – enquanto linguagem – mostra-se bem recebido e, por isso, recomenda-se sua utilização nos processos pedagógicos e de educação popular, visto que não requer domínio de técnicas formais complexas. A fotografia se mostra, então, como um meio pelo qual se facilita a construção de representações próprias a partir de subjetividades próprias e locais. Sob a perspectiva da interculturalidade almeja-se que a comunidade produza as representações sobre si mesma e, neste sentido, a experiência analisada também aponta alguns dos limites encontrados na materialização deste tipo de proposta.

Finalmente, a construção de uma representação própria, no caso estudado, está sendo constantemente demandada pela comunidade na medida em que ela percebe as representações identitárias como uma arma de luta, elemento que contribui no processo de interação e relacionamento com atores regionais, bem como no transcender desse âmbito, incidindo determinantemente na desconstrução das representações identitárias estereotipadas vigentes.

BIBLIOGRAFIA

ÁLVAREZ, S.; ESCOBAR, A.; DAGNINO, E.; VARGAS, V.; VICH, V.; VÁSQUEZ, C.; MATO, D.; WALSH, C. Introducción. In: ÁLVAREZ, S. et al., (Org.) **Culturas en América Latina y el Perú: Luchas, estudios críticos y experiencias**. Lima - Perú: [s.n], 2008. Programa Democracia y Transformación Global. p. 7-14.

ÁLVAREZ, S.; DAGNINO, E.; ESCOBAR, A. Lo cultural y lo político en los movimientos sociales de América Latina. In: ÁLVAREZ, S. et al., (Org.) **Culturas en América Latina y el Perú: Luchas, estudios críticos y experiencias**. Lima - Perú: [s.n], 2008. Programa Democracia y Transformación Global. p. 15-58.

ARDÉVOL, E. Por una antropología de la mirada: etnografía, representación y construcción de datos audiovisuales. **Revista de dialectología y tradiciones populares**, Madrid, v. 53, n. 2, p. 217-240, 1998.

ARDÉVOL, E.; MUNTAÑOLA, N. Visualidad y mirada. El análisis cultural de la imagen. In: _____. (Coord.). **Representación y cultura audiovisual en la sociedad contemporánea**. Barcelona: Editorial UOC, 2004. p. 17-46

ARIAS, J.; RESTREPO, E. Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas. **Crítica y emancipación**, Buenos Aires, v. 2, n. 3, p. 45-64, enero/jun. 2010.

ARRUTI, M. **Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola**. Bauru: Edusc, 2006.

BARRIENDOS, J. La colonialidad del ver: Hacia un nuevo diálogo visual interepistémico. **Revista Nómadas**, Bogotá, n. 35, p. 13-29, oct. 2011.

BARTHES, R. **La cámara lúcida: Notas sobre la fotografía**. Tradução de Joaquim Sala-Sanahuja. Barcelona: Paidós, 2009.

BAUMAN, Z. De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad. In: HALL, S.; Du GAY, P. (Coord.). **Cuestiones de identidad cultural**. Tradução de Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2003. p. 40-68.

BERGER, J. **Modos de ver**. [S.l]: Gustavo Gili, 1975.

BHABHA, H. K. **El lugar de la cultura**. 1 reimp. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2007.

BOURDIEU, P.; BOURDIEU, M-C. O camponês e a fotografia. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba - Brasil, n. 26, p.31-39, jan. 2006.

BREA, J. L. **El tercer umbral: Estatuto de las prácticas artísticas en la era del capitalismo cultural**. Murcia - España: Editorial CENDEAC, 2009.

_____. (Org.). **Estudios visuales: La epistemología de la visualidad en la era de la globalización**. Madrid - España: Ediciones AKAL, 2005.

BRISSET, D. **Fotos y cultura: Usos Expresivos de las Imágenes Fotográficas.** Málaga: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Salamanca, 2002.

CARBALLEDA, A. J. **La intervención en lo social: Exclusion e integración en los nuevos escenarios sociales.** Buenos Aires: Paidós, 2002.

CASTRO-GÓMEZ, S. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. In: DUBE, S.; DUBE, B. I.; MIGNOLO, W. (Coord.). **Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes.** Ciudad de México: El Colegio de México/Centro de Estudios de Asia y África. 2004. p. 287-306

_____. **La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816).** Bogota - Colombia: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (Org.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CORONIL, F. Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperiales. **Casa de las Américas,** La Habana, vol. 39, n. 214, p. 21-49. 1999.

DE SOUSA SANTOS, B. **Conocer desde el Sur: Para una cultura política emancipatoria.** Lima - Perú: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM, 2006.

DUBOIS, P. **El acto fotográfico.** De la representación a la recepción. Barcelona: Paidós, 1998.

DUBE, S.; DUBE, B. I.; MIGNOLO, W. (Coord.). **Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes.** Ciudad de México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2004.

DUSSEL, E. **1492. El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del mito de la modernidad.** La Paz: Plural Editores, 1994.

_____. Europa, Modernidad y Eurocentrismo. In: LANDER, E. (Coord.). **Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 41-54.

_____. Sistema-mundo y “transmodernidad”. In: DUBE, S.; DUBE, B. I.; MIGNOLO, W. (Coord.). **Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes.** Ciudad de México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2004. p. 201-226.

_____. Transmodernidade e interculturalidade: Interpretação a partir da filosofia da libertação. **Sociedade e Estado,** Brasília, v.31, n.1, jan./abr. 2016.

ESCOBAR, A.; RESTREPO, E. **Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes.** Traducción de Eduardo Restrepo. Chapel Hill: Departamento de Antropología, Universidad de Carolina del Norte, 2010.

ESCOBAR, A. **Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia.** Medellín - Colombia: Ediciones UNAULA, 2014.

ESCOBAR, A. **La invención del Tercer Mundo:** construcción y deconstrucción del desarrollo. Caracas - Venezuela: Fundación Editorial el perro y la rana, 2007.

_____. **Más allá del tercer mundo:** globalización y diferencia. Bogotá - Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia - ICANH, 2005.

_____. **El final del salvaje:** naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea. Santafé de Bogotá - Colombia: CEREC / ICAN, 1999.

EVANS, J.; HALL, S. (Org.). **Visual culture:** The reader. London: Sage, in association with the Open University 1999.

FALS-BORDA, O. **Una sociología sentipensante para América Latina.** Bogotá - Colombia: Siglo del Hombre Editores; CLACSO, 2009.

FANON, F. **Piel negra, máscaras blancas.** Madrid - España: Ediciones Akal, 2009.

FOUCAULT, M. **Esto no es una pipa:** ensayo sobre Magritte. Barcelona: Anagrama, 1997.

GROSGOUEL, R. Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. **Tabula Rasa**, Bogotá - Colombia, n. 19, p. 31-58, jul./dic. 2013.

_____. El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanón: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? **Tabula Rasa**, Bogotá - Colombia, n.16, p. 79-102, enero/jun. 2012.

GROSSBERG, L. Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso? In: HALL, S.; Du GAY, P. (Coord.). **Cuestiones de identidad cultural.** Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2003. p. 148-180.

HALL, S. Introducción: ¿Quién necesita ‘identidad’? In: HALL, S.; Du GAY, P. (Coord.). **Cuestiones de identidad cultural.** Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2003. p. 13-39.

_____. Occidente y el Resto: discurso y poder. In: SOTO SULCA, R. (Org.) **Discurso y Poder en Stuart Hall.** Huancayo - Perú: Universidad Nacional del Centro de Perú, 2013. p. 49-112.

_____. El trabajo de la representación. In: RESTREPO, E.; WALSH, C.; VICH, V. (Org.). **Sin Garantías.** Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. 2. ed. Popayán - Colombia: Enviñ editores, 2014a. p.489-527.

_____. Nuevas Etnicidades. In: RESTREPO, E.; WALSH, C.; VICH, V. (Org.). **Sin Garantías.** Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. 2. ed. Popayán - Colombia: Enviñ editores, 2014b. p. 337-346.

_____. El espectáculo del ‘Otro’. In: RESTREPO, E.; WALSH, C.; VICH, V. (Org.). **Sin Garantías.** Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. 2. ed. Popayán - Colombia: Enviñ editores, 2014c. p. 459-487.

HALL, S. Antiguas y nuevas identidades y etnicidades. In: RESTREPO, E.; WALSH, C.; VICH, V. (Org.). **Sin Garantías**. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. 2. ed. Popayán - Colombia: Enviñón editores, 2014d. p. 347-371.

_____. El redescubrimiento de la 'ideología': el retorno de lo reprimido en los estudios de los medios. In: RESTREPO, E.; WALSH, C.; VICH, V. (Org.). **Sin Garantías**. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. 2. ed. Popayán - Colombia: Enviñón editores, Enviñón 2014e. p. 181- 220.

_____. Etnicidad: identidad y diferencia. In: RESTREPO, E.; WALSH, C.; VICH, V. (Org.). **Sin Garantías**. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. 2. ed. Popayán - Colombia: Enviñón editores, 2014f. p. 373-384.

_____. El significado de los nuevos tiempos. In: RESTREPO, E.; WALSH, C.; VICH, V. (Org.). **Sin Garantías**. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. 2. ed. Popayán - Colombia: Enviñón editores, 2014j. p. 529-544.

_____. ¿Qué es lo 'negro' en la cultura popular negra? In: RESTREPO, E.; WALSH, C.; VICH, V. (Org.). **Sin Garantías**. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. 2. ed. Popayán - Colombia: Enviñón editores, 2014k. p. 319-330.

_____. Los blancos de sus ojos: ideologías racistas y medios de comunicación. In: RESTREPO, E.; WALSH, C.; VICH, V. (Org.). **Sin Garantías**. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. 2. ed. Popayán - Colombia: Enviñón editores, 2014l. p. 331-336.

_____. Identidad cultural y diáspora. In: RESTREPO, E.; WALSH, C.; VICH, V. (Org.). **Sin Garantías**. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. 2. ed. Popayán - Colombia: Enviñón editores, 2014g. p. 385-398.

_____. La cuestión de la identidad cultural. In: RESTREPO, E.; WALSH, C.; VICH, V. (Org.). **Sin Garantías**. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. 2. ed. Popayán - Colombia: Enviñón editores, 2014h. p. 399-444.

_____. Negociando identidades caribeñas. In: RESTREPO, E.; WALSH, C.; VICH, V. (Org.). **Sin Garantías**. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. 2. ed. Popayán - Colombia: Enviñón editores, 2014i. p. 445-458.

HERING TORRES, M. "Raza": Variables Históricas. In: LEAL, C.; LANGEBAEK, C. (Coord.). **Historia de raza y nación en América Latina**. Bogotá - Colombia: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, Departamento de Historia, Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales (CESO), 2010.

LANDER, E. (Org.). **Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

_____. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico. In: _____. (Org.). **Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 11-40.

LAO-MONTES, A. Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina. **Universitas Humanística**, Bogotá - Colombia, n. 68, p. 207-245, jul./dic. 2009.

LAO-MONTES, A. Descolonizar la memoria en aras de forjar futuros de liberación: Repensar las Independencias a la Luz de la Revolución Haitiana. **Sortuz: Oñati Journal of Emergent Socio-legal Studies**, v. 5, n. 2, p. 90-106, 2013

_____. Empoderamiento, descolonización y democracia sustantiva. Afinando principios ético-políticos para las diásporas Afroamericanas. **Revista CS**, Cali - Colombia, n. 12, p. 53-84, jul./dic. 2013.

_____. Hilos descoloniales. Trans-localizando los espacios de la diáspora africana. **Tabula Rasa**, Bogotá - Colombia, n. 7, 47-79, jul./dic. 2007.

LEÓN, C. Imagen, medios y telecolonialidad: hacia una crítica decolonial de los estudios visuales. **Aisthesis**, Santiago - Chile, n. 51, p. 109-123, 2012.

MARTINS DE ARAÚJO, A.; NAZARENO, E. Processos de etnogênese na formação de identidades de comunidades afro descendentes. **Revista Brasileira do Caribe**, São Luis – Maranhão, v. 13, n. 26, p. 587-614, jan./jun. 2013.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (Org.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

MIGNOLO, W. **A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

_____. **Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid - España: Ediciones Akal, 2003.

_____. **La idea de América Latina**. La herida colonial y la opción decolonial. Traducción de Silvia Jawerbaum y Julieta Barba. Barcelona - España: Editorial Gedisa, 2007.

MIRZOEFF, N. **Una introducción a la cultura visual**. Barcelona: Paidós Ibérica, 2003.

MUÑOZ, G. Intervención social en contexto mapuche y descolonización del conocimiento. **Tabula Rasa**, Bogotá - Colombia, n. 23, p. 267-287, 2015.

NARANJO, J. **Fotografía, antropología y colonialismo**. Barcelona - España: Editora Gustavo Gili, 2006.

NASH, M. Representaciones culturales, imaginarios y comunidad imaginada en la interpretación del universo intercultural. In: CIDOB. **La política de lo diverso: ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo intercultural?** Barcelona - España: Fundación CIDOB, 2008. p. 12-22. Disponible en: <https://www.cidob.org/es/media2/publicacions/monografias/la_politica_de_lo_diverso/03_nash>. Acceso em: 26 nov. 2017.

PITARCH, J. **Representación y cultura audiovisual en la sociedad contemporánea**. Barcelona - España: Editorial UOC, 2004.

POOLE, D. **Visión, raza y modernidad: una economía visual del mundo andino de imágenes**. Lima - Perú: Sur Casa de Estudios del Socialismo, 2000.

QUADROS, M. S. **O próximo do território quilombola: a cosmopolítica dos moradores de Júlio Borges**. 2015. 235 f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 2015.

_____. O próximo do território quilombola: categorias nativas e agenciamentos da cosmopolítica em Júlio Borges. **Revista Identidade**, São Leopoldo – Rio Grande do Sul, v. 21, n. 2, p. 138-154, jul./dez. 2016.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. In: **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**. Buenos Aires: CLACSO, 2014a. p. 285-327.

_____. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**. Buenos Aires: CLACSO, 2014b. p.777-831.

_____. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. **Dispositio**, Michigan, v. 24, n. 51, p. 137-148. 1999.

_____. Don Quijote y los molinos de viento en América Latina. In: KOZLAREK, O. (Org.) **De la Teoría Crítica a una crítica plural de la modernidad**. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2007. p. 123-146.

_____. El "Movimiento indígena" y las cuestiones pendientes en América Latina. **Argumentos**, Ciudad de México, v. 19, n. 50, p. 51-77, 2006.

RESTREPO, E. Introducción. In: SOTO SULCA, R. (Org.) **Discurso y Poder en Stuart Hall**. Huancayo - Perú: Universidad Nacional del Centro de Perú, 2013.

_____. **Intervenciones en teoría cultural**. Popayán - Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2012.

_____. Políticas de la alteridad: Etnización de "comunidad negra" en el Pacífico sur colombiano. **The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**, v. 7, n. 2, p. 34-58. 2002.

_____. Sujeto e Identidad. In: RESTREPO, E. (Coord.). **Stuart Hall desde el Sur: Legados y apropiaciones**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2014. p. 97-118.

RESTREPO, E.; MARTINEZ, A. **Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos**. Popayán - Colombia: Universidad del Cauca, 2010.

RIVERA-CUSICANQUI, S. **Sociología de la imagen**. Miradas ch'ixi desde la historia andina. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ed. Tinta Limón, Colección Nociones Comunes, 2015.

SAID, E. W. **Orientalismo**. Traduzione dall'inglese di Stefano Galli. Milano - Italia: Feltrinelli Editore, 1999.

_____. Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología. In: STEPHAN, B. G. (Org.). **Cultura y Tercer Mundo**. Caracas: Nueva Sociedad, 1996. v. I: Cambios en el saber académico. p. 23-60.

SEGATO, R. L. **La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad.** Buenos Aires: Prometeo Libros Editorial, 2007.

SONTAG, S. **Sobre fotografía.** São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2004.

SUÁREZ, H. J. **La fotografía como fuente de sentidos.** San José - Costa Rica: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), 2008. (Colección Cuaderno de Ciencias Sociales, 150).

THIOLLENT, M. **Metodologia da Pesquisa-ação.** 7. ed. Sao Paulo: Cortez, 1996.

TICONA, A. E. **Lecturas para la descolonización: Taq pachani qhispiyasipxañani (Liberémonos todos).** La Paz: Plural, Agruco y Universidad de la Cordillera, 2005.

TROUILLOT, M. R. Una historia impensable: la revolución haitiana como un no-evento. In: CAÑEDO, M.; MARQUINA, A. (Coord.). **Antropología Política: Temas contemporáneos.** Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2011. p. 351-396.

VICH, V. Las políticas culturales en debate: lo intercultural, lo subalterno y la dimensión universalista. In: _____. In: ÁLVAREZ, S. et al., (Org.) **Culturas en América Latina y el Perú: Luchas, estudios críticos y experiencias.** Lima - Perú: [s.n], 2008. Programa Democracia y Transformación Global. p. 83-100.

WADE, P. **Gente negra, nación mestiza.** Traducción de Ana Cristina Mejía. Santa Fe de Bogotá - Colombia: Siglo del Hombre Editores, 1997.

_____. **Música, raza y nación: música tropical en Colombia.** Traducción de Adolfo González Henríquez. Bogotá - Colombia: Multiletras Editores, 2002.

_____. **Raza y etnicidad en Latinoamérica.** Quito - Ecuador: Editorial Abya Yala, 2000.

_____. Raza, ciencia, sociedad. **INTERdisciplina**, Ciudad de México, v. 2, n. 4, p. 35-62, sept./dic. 2014.

WALLERSTEIN, I. **Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos: un análisis de sistemas-mundo.** Madrid - España: Ediciones Akal, 2004.

WALSH, C. (Org.). **Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir.** Quito - Ecuador: Editorial Abya Yala, 2013.

_____. **Interculturalidad, crítica y (de)colonialidad: Ensayos desde Abya Yala.** Quito - Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2012.

_____. Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des) de el in-surgir, re-existir y re-vivir. **UMSA Revista (entre palabras)**, vol. 3. 2009. Disponible em: <<http://www.antropologias.org/rpc/files/downloads/2010/09/Catherine-Walsh-Interculturalidad-cr%C3%ADtica-y-pedagog%C3%ADa-de-colonial.pdf>>. Acceso em: 26 nov. 2017.

_____. **Interculturalidad, estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época.** Quito - Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2009.

WALSH, C. **Estudios culturales latinoamericanos.** Retos desde y sobre la región andina. Quito - Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar; Ediciones Abya-Yala, 2003.