



Pensando Áfricas e suas diásporas

www.neabi.ufop.br/pensandoafricanas

ISSN 0000-0000 – NEABI-UFOP – Mariana – MG

Vol. 01 N. 02 – jul/dez 2015

PiXo: Tensões, estratégias e (re)construções

Maria Carolina da Silva Araujo*

Resumo: Este artigo pretende discutir o PiXo enquanto processo de (re)construção de identidades por meio dos usos da linguagem. Para esta feita, tomaremos como base teórica a noção de uma linguagem performativa (AUSTIN, 1990), através da qual os sujeitos, a partir de suas inter-ações contribuem para a construção, reprodução e mudanças sociais (FAIRCLOUGH, 2001). Uma das principais questões que se fez presente para a condução deste trabalho está atrelada ao livro de Gayatri Spivak: *Pode o subalterno falar?* (SPIVAK, 2010), cujo próprio título complexifica as relações de poder exercidas na e pela linguagem, sobretudo em se tratando do meio acadêmico. Nesse sentido, este trabalho busca refletir sobre o lugar da linguagem nas relações e interações sociais, mas também sobre o lugar da ciência, da Universidade, de nosso fazer científico, não só na produção, mas na reprodução de discursos hegemônicos e excludentes.

Palavras-Chave: PiXo; Linguagem performativa; Identidades; Usos da linguagem.

Abstract: This article intends to discuss the PiXo as a process of (re) construction of identities through the uses of language. For this, we will take as theoretical basis the notion of a performative language (AUSTIN, 1999), through which subjects, from their interactions contribute to the construction, reproduction and social changes (FAIRCLOUGH, 2001). One of the main questions that was made present for the conduction of this work is linked to the book of Gayatri Spivak: *Can the subaltern speak?* (SPIVAK, 2010), whose very title complicates the relations of power exercised in and by language, especially in the academic environment. In this sense, this work seeks to reflect on the place of language in social relations and interactions, but also on the place of science, the University, our scientific work, not only in production, but also in the reproduction of hegemonic and excluding discourses.

Keywords: PiXo; Performative language; Identities; Uses of language.

Introdução

A prática da piXação é recorrente em diversas cidades do mundo, em contextos sociais distintos, e nos anos finais da minha graduação (2014 e 2015), se fez presente em vários lugares da cidade de Mariana-MG, e da cidade vizinha, Ouro Preto – MG, onde resido. Sem conhecer seus autores, nem compreender suas motivações, sobretudo em cidades históricas, com intenso apelo à preservação arquitetônica, percebia apenas que, a cada novo piXo que aparecia, sugeriam-se identidades, discursos e performances muito distintos. Ao mesmo tempo, apontavam para um desejo comum de se inscrever e se por na condição de autoria.

Em minha trajetória acadêmica tive contato com a Teoria dos Atos de Fala, e seus desdobramentos nas concepções performáticas de corpos e identidades. Se a linguagem pode

* PPG-Letras – UFOP. E-mail: bibliotecadevidro@gmail.com

ser entendida como ação, quais, então, seriam as possíveis ações inscritas nas paredes? Sobre quem ou o quê desejavam se interpor? Esses questionamentos me fizeram pensar, então, sobre os sujeitos que piXam e os processos de (re)construção das suas identidades, por meio de suas práticas sociais e discursivas. Buscamos, portanto, compreender o sujeito que piXa como construto, o qual exerce suas ações *na e pela* linguagem.

Questões que nortearam a pesquisa

Uma das principais questões que se fez presente para a condução desta dissertação está atrelada ao livro de Gayatri Spivak: *Pode o subalterno falar?* (SPIVAK, 2010), cujo próprio título complexifica as relações de poder exercidas na e pela linguagem, sobretudo em se tratando do meio acadêmico. Falar sobre grupos subalternizados é se indagar se, quando e quanto eles falarão na e através dessa pesquisa acadêmica: é ser colocada diante de minha arrogância acadêmica que por vezes, sob um falso discurso da neutralidade, fala pelo Outro. Diante disso, como é possível pensar a posição ocupada pelos discursos subalternizados na Academia? E fora dela? Em defesa de quem e o que fala minha pesquisa, entendendo o fazer científico como um fazer, antes de tudo, político? Quais identidades excluí e a quais dei voz e visibilidade? E qual é meu papel, enquanto pesquisadora, mulher, branca, em uma pesquisa que lida com sujeitos em sua maioria homens e negros?

Essas indagações buscam refletir sobre o lugar da linguagem nas relações e interações sociais, mas também buscam refletir sobre o perfil hegemônico da Academia e das suas produções do conhecimento. Nesse sentido, se faz relevante pensar no conceito de política linguística, a qual implica justamente em questionar o lugar da ciência, da Universidade, de nosso fazer científico, não só na produção, mas na reprodução de discursos hegemônicos e excludentes.

Por uma noção performativa, política e dialógica da linguagem e das identidades

Fairclough (2001), em seu livro intitulado *Discurso e Mudança Social* apresenta, no título de sua obra, a possibilidade de transformações sociais a partir da linguagem. Focalizando-a como discurso, intrínseca aos tipos de sujeito e às suas respectivas interações, a linguagem contribui para a construção, reprodução e mudanças sociais. (p. 89-90). Nesse sentido, o discurso é entendido como ação, e os sujeitos que o produzem, como agentes das mudanças sociais.

Fairclough aponta que o discurso sofre interferência das estruturas sociais, mas defende que o discurso é socialmente constitutivo (p. 90), isto é, uma prática permanente, não apenas de representação, mas de significação do mundo. (p. 92-93).

Fairclough apresenta, para tanto, o conceito de práticas discursivas, as quais se comportam de forma dialética com a estrutura social, estabelecendo uma relação complexa e variável com as estruturas sociais, as quais manifestam apenas uma “fixidez temporária, parcial e contraditória”. (FAIRCLOUGH, 2001, p. 94). Ao pensar em discurso enquanto prática social, Fairclough ressalta o caráter político da linguagem, pois o discurso passa a ser o veículo que potencialmente estabelece, mantém e transforma relações de poder e entidades coletivas; bem como ressalta caráter ideológico da linguagem, pois que esta também estabelece, mantém e transforma os significados do mundo de posições diversas nas relações de poder (FAIRCLOUGH, 2001, p. 94). Este conceito de prática discursiva reitera o caráter dinâmico dos discursos e respectivas ideologias, práticas políticas e disputas de poder, neles presentes, e, por eles, operados. É importante, porém, lembrar que estas posições dialógicas são espaços de tensão e disputa, e apesar de Fairclough (2001) defender a ideia de um sujeito que age sobre e pelas suas práticas discursivas, também aponta que estas práticas sofrem frequentes processos de regulação.

A noção de linguagem/ação apresentada por Fairclough também está presente na “Teoria dos Atos de Fala”, de John Langshaw Austin (1990), a qual apresenta a linguagem como politicamente constituída, constitutiva, e como veículo de inter(ação) entre os sujeitos sociais: isto é, a linguagem como detentora da propriedade de gerar efeitos em seus interlocutores. Nesse sentido, a linguagem serve para afetar o outro, de acordo com expectativas e desejos de quem realiza o Ato de Fala. Para tanto, Austin lança mão do conceito de “performatividade”, que considera justamente como os sujeitos performatizam, isto é, manipulam e realizam suas práticas linguísticas em suas interações sociais. (AUSTIN, 1990).

Quanto a perspectiva dialógica, presente em Fairclough (2001), entre sujeito X linguagem X sociedade, esta também está presente na perspectiva de linguagem responsiva de Bakhtin (2003). Para este autor, o locutor não apenas constata o mundo para usar a linguagem como sua representação; ou usa a linguagem apenas para transmitir ideias, com o final único de se comunicar, mas “serve-se da língua para suas necessidades enunciativas concretas”, utilizando as “formas normativas num dado contexto concreto”.

Fairclough (2001), Austin (1990) e Bakhtin (2003), portanto, apontam para a agência dos sujeitos na linguagem a qual se constitui como ferramenta para desestabilizar estruturas hegemônicas; provocar rupturas e mudanças sociais a partir do *uso*, das enunciações, das “práticas discursivas” (FAIRCLOUGH, 2001) e apontam para o caráter eminentemente social da linguagem. (BAKHTIN, 2003, pp. 92 - 109).

O corpo como linguagem: em que medida a linguagem faz o corpo?

O piXo, se compreendido como Ato de Fala, numa visão performativa da linguagem, tem um corpo que fala, pois o piXo é produzido corporalmente. Nesse sentido, o Ato de Fala exige o corpo (PINTO, p.83, 2013): o da/o piXador(a) enquanto sujeito empírico, e da/o piXador(a) projetada/o pelo interlocutor. Essa corporeidade se expressa a partir de estéticas, comportamentos, posturas, um conjunto de fatores que constituem sua performance.

O corpo é o ponto cego do que se diz, aquele que age pelo excesso do que é dito, mas também é aquele que age através do que é dito. Dizer que o ato de fala é um ato corporificável significa que o ato é duplicado no momento do dizer: é o que se diz e, então, um tipo de dizer no qual o instrumento corpo do discurso performa. Então, um enunciado, baseado apenas numa análise gramatical, pode não parecer ameaçador. Mas a ameaça emerge precisamente através do ato que o corpo performa no ato de fala. (Tradução minha) (BUTLER, 1997, p. 11)¹

A corporeidade do piXo não é fixa: mesmo quando contestatória, pode vir a sucumbir a sistemas de normatização que a encarceram, o que pode ser percebido, por exemplo, na invisibilização do corpo feminino no gênero das piXações, ou mesmo nas projeções que fazemos acerca dessa corporeidade. Não raro, nossas expectativas construirão um corpo masculino, seja nos piXos que excluem o corpo feminino – no caso de piXações de cunho machista, ou nos que reivindicam para si características socialmente atribuídas a um corpo masculino (virilidade, força, agressividade, coragem). Essa reflexão reitera a possibilidade das agências do sujeito sobre seus corpos, um corpo performativo: qual corpo a/o piXador(a) pretere para si mesmo? Independente da escolha do sujeito em tentar se adequar ao perfil de um corpo normativo ou de um corpo subalternizado, evidenciar características em detrimento

¹the body is the blindspot of speech, that which acts in excess of what is said, but which also acts in and through what is said. That the speech act is a bodily act means that act is redoubled in the moment of speech: there is what is said, and then there is a kind of saying that the bodily "instrument" of the utterance performs. Thus a statement may be made that, on the basis of a grammatical analysis alone, appears to be no threat. But the threat emerges precisely through the act that body performs in the speaking the act. (BUTLER, 1997, p. 11)

de outras constrói um discurso, um ato de fala passível de leitura, que agirá sobre seus interlocutores.

O que faz o ato de fala uma ação está redobrado pela força da ilocução e pela força do movimento, do agir do corpo que executa a ilocução. Assim, a presença material e simbólica do corpo na execução do ato é uma marca que se impõe no efeito lingüístico. Uma ameaça se materializa pelo enunciado performativo que a opera, mas também pelo efeito do movimento do corpo que executa o enunciado. Essa afirmação não cria, como se poderia esperar, uma dicotomia corpo/linguagem, mas ao contrário: mostra que o efeito do ato de fala é operado ao mesmo tempo pelo que é dito, pelo quem diz e pelo como é dito – como o corpo diz, como o enunciado diz. (PINTO, 2013, p.85).

Essa questão reitera a dimensão política da linguagem, atravessada por jogos de poder. Nesse sentido, as interações sociais, feitas a partir da linguagem e por ela norteadas, despertam inúmeras possibilidades de controle, pois a partir da linguagem é possível (in)visibilizar não só idiosincrasias, mas também coletividades inteiras, suas características, práticas culturais, visões de mundo.

O discurso por si só é considerado de maneira extremamente inflada e eficaz não apenas como representação do poder ou seu epifenômeno verbal, mas como um *modus vivendi* do poder em si. (BUTLER, 1997, p. 355) (Tradução minha)²

Essa dominação, por sua vez,

(...) não é apenas um tipo sólido e global de dominação a qual uma pessoa sobre outra ou um grupo exerce sobre outro, mas as várias formas de dominação que podem ser exercidas sem sociedade. (BUTLER, 1997, p. 358)³(Tradução minha)

Enquanto o ideal preterido/divulgado por grandes meios institucionais de educação, formação e informação é a de cidadão branco, do centro urbano, que tem um emprego formal, e enquadra-se às normas sociais ocidentais no que diz respeito a sua sexualidade, religiosidade, fixadas em noções e discursos eurocentrados, aquilo que não se enquadra é posto física e ideologicamente à margem. É nesse lugar que se delega ao piXo e a/os pichadora/es: no espaço ocupado, no imaginário de grande parte da população brasileira, por não brancos, moradores de periferia, de pouco poder aquisitivo e intelectual, alijados de qualquer cultura e conhecimento, posto que agridem voluntariamente elementos tão caros a nossa sociedade, como nossas propriedades, lares, locais de trabalho, nossos patrimônios históricos. E essa pré-condenação explícita e tangenciada por uma Lei nacional engendra discursos de ódio que se deitam por toda uma camada extensa de cidadãos brasileiros.

² Utterance itself is regarded in inflated and highly efficacious ways, no longer as a representation of power or its verbal epiphenomenon, but as the *modus vivendi* of power itself.

³ (...)domination is not that solid and global kind of domination that on person exercises over others or one group over another, but the manifold forms of domination that can be exercised within society.

Discurso e poder: estratégias de (in)visibilizar

À noção de uma linguagem politicamente motivada, na qual se estabelecem constantes conflitos, é possível pensar que estas interações sociais na e pela linguagem sofrem processos de regulação: afinal, se é jogo, existem regras. Quando se consideram as relações de poder às quais nela/por meio dela/através dela estão imbricadas, suscita uma questão permanente: a favor de quem caminha a linguagem? Afinal, se há conflitos sociais e ideológicos, estes vão aparecer também na linguagem; da mesma forma, se há os que agem pela linguagem, agem sobre alguém. Assim, quem detém o poder sobre a linguagem? Essas perguntas não têm respostas definitivas, pois que a linguagem não é, definitivamente, uma ciência exata, mas são inquietações permanentes que nos ajudam a relativizar seu papel na sociedade e suas implicações sobre os sujeitos que dela fazem uso.

Na relação entre poder e linguagem, percebemos uma constante disputa por espaços discursivos: quando entendemos a linguagem como discurso, e cada discurso como fruto de uma determinada cultura (que, em si, é fragmentada), advinda de certo grupo social; quando entendemos a sociedade como um lugar instável e conflitivo, a linguagem passa a ser forte veículo discursivo de manutenção e elevação de determinada cultura em detrimento de outras, silenciadas, dominadas, controladas.

O poder social, o abuso de poder ou o domínio considerados como relações entre os grupos sociais, afetam de maneira crucial às noções de controle e acesso, quer dizer, o controle dos atos e das consciências de outros em benefício dos próprios interesses, e o acesso privilegiado a recursos sociais apreciados. (VANDIJK, 2008, p. 543)

A grande questão é que, num sistema que considera válida uma única cultura hegemônica, tida como inabalável, permanente, plena e concisa; que admite a existência de verdades absolutas, estamos imersos num sistema complexo de dominação linguística. Esse sistema é assegurado, por sua vez, pelos discursos presentes em todas as instituições das quais dependemos socialmente e privilegia uma concepção ocidentalizada de mundo. Essa concepção é mantida sob princípios dicotômicos que separam o mundo em dois lados, onde um domina e outro é dominado.

Nesse sentido, as inscrições das piXações suscitam a ideia de discursos de determinados sujeitos sociais que parecem reivindicar um espaço discursivo do espaço tomado, antes, pelo Outro. Este Outro, por vezes, é o que representam os discursos autorizados, as propagandas políticas, outdoors, sinalizações e avisos, também presentes no

[6/17]

ambiente das ruas das cidades; por outras, representam discursos dissonantes aos do piXador e de seu grupo; discursos que, de alguma forma, dissuadem suas construções identitárias. Apesar de não podermos encerrar o piXo como prática essencialmente de excluídos, sobretudo se pensarmos a partir de uma concepção de linguagem em processo, é inegável que muitas piXações vem, se não da periferia, de um lugar de fala associado ao marginal.

Os processos de reivindicação de espaços discursivos, tomados como arenas de poder, apontam para um questionamento perturbador: e o subalterno, em alguma circunstância deste quadro de regulações e silenciamentos sociais impingidos na/pela linguagem, *pode* falar? (SPIVAK, 2008).

O piXo aparece como “elemento de expressão de sujeitos discursivos que resistem à linguagem dogmática, a que estabelece apenas um modo “certo” de utilizar a linguagem, o padrão, e buscam legitimar e tomar posse de outros modos de inserção de um mundo letrado” (SOUZA, 2011, p. 17). É, portanto, uma prática de letramento voltada para a

(...)concretude da vida (...) relacionando-se às questões culturais e políticas e visando de alguma maneira, ampliar suas possibilidades em um lugar de crítica, contestação, subversão, no qual, como sujeitos de direitos e produtores de conhecimento, possam forjar espaços e atuar dentro e fora da comunidade em que vivem (SOUZA, 2011, p. 17).

Nesse sentido, como sugere a metáfora da trampolinagem, sugerida por De Certeau (1994), o piXo assume um lugar de desconstrução, de contra-discurso, muito longe do paradigma da conspiração e vandalismo infundado e despolitizado; uma mera auto-afirmação estéril de sujeitos criminosos, como parece à Lei e ao senso comum.

Identities: tensions, strategies and (re)constructions

Considerando identidade e diferença como social e culturalmente produzidas, outra questão emerge sobre o tema: o da assimetria dos processos de diferenciação e adiamento linguístico. Onde há diferenciação, estará presente a disputa, o conflito, pois a marcação da identidade e a demarcação das diferenças sempre irão implicar operações de incluir e excluir; demarcar fronteiras; normalizar. (SILVA, 2002, p.3)

A identidade está sempre ligada a uma forte separação entre "nós" e "eles". Essa demarcação de fronteiras, essa separação e distinção, supõem e, ao mesmo tempo, afirmam e reafirmam relações de poder. "Nós" e "eles" não são, neste caso, simples distinções gramaticais. Os pronomes "nós" e "eles" não são, aqui, simples categorias gramaticais, mas evidentes indicadores de posições-de-sujeito fortemente marcadas por relações de poder. (SILVA, 2002, p.4)

As relações de poder, como aponta Silva, são espaços de tensão e conflito: elites intelectuais e econômicas vão sempre engendrando formas de perpetuar-se como elites, enquanto que os grupos desprivilegiados, subalternizados, oprimidos vão buscando formas e lacunas para assegurar direitos e acessos aos bens culturais e sociais. Elaboram-se, por um lado estratégias para a naturalização hierárquica das diferenças, instaurando o poder hegemônico como naturalmente superior e atribuindo às diferenças o lugar do exótico, incomum, anormal; e, às vezes que denunciam e explicitam essas diferenças são violentamente silenciadas quando não podem ser simplesmente cooptadas. Silva vai entender essa fixação de identidades sustentada pela determinação política de uma norma, de um padrão. E essa norma, para o autor, é considerada uma das formas privilegiadas de se hierarquizar identidades e diferenças:

A normalização é um dos processos mais sutis pelos quais o poder se manifesta no campo da identidade e da diferença. Normalizar significa eleger - arbitrariamente - uma identidade específica como o parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas. Normalizar significa atribuir a essa identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa. A identidade normal é "natural", desejável, única. A força da identidade normal é tal que ela nem sequer é vista como uma identidade, mas simplesmente como a identidade. Paradoxalmente, são as outras identidades que são marca das como tais. Numa sociedade em que impera a supremacia branca, por exemplo, "ser branco" não é considerado uma identidade étnica ou racial. Num mundo governado pela hegemonia cultural estadunidense, "étnica" é a música ou a comida dos outros países. É a sexualidade homossexual que é "sexualizada", não a heterossexual. A força homogeneizadora da identidade normal é diretamente proporcional à sua invisibilidade. (SILVA, 2002, p. 4)

As identidades mesmo sendo produzidas são sujeitas constantemente a essas tentativas de fixá-las, estabilizá-las; mas também engendram processos e caminhos subverterem-se. Esses processos também ocorrem com os mecanismos discursivos e linguísticos nos quais a produção de identidades se sustentam: é sobre esses movimentos que tratam várias das metáforas utilizadas pelas teorias contemporâneas, tais como *diáspora*, *cruzamento de fronteiras*; todas suscitam a idéia de movimento, impermanência, imprecisão, ao mesmo tempo que rompem com as concepções de identidades separadas, segregadas, divididas. As identidades se deslocam em contato com outras identidades e o hibridismo impede a integralidade: mesmo que guardem alguns aspectos de uma identidade pretensamente *original*, não podem mais resgatá-la, não há integralidade ou pureza ao pensar em identidades. Esses hibridismos, como dito anteriormente, não são simétricos; muitos hibridismos são forçados, como no caso dos sistemas colonialistas – e o entrecruzamento de etnias, culturas, como no caso da vinda forçada de negr@s para o Brasil, ou mesmo na exploração da população indígena, por exemplo. Mas Silva aponta que, mesmo quando impostos, os

hibridismos não afetam apenas as identidades oprimidas, mas também as opressoras. Como são inter-afetados, não é incomum a existência de identidades que transitam entre os dois espaços delimitados: que ignoram ou rompem as fronteiras. Essas identidades, seus corpos, sua vozes contradizem a fixidez a qual somos tentados a crer; personificam o caráter de movimento ao qual toda identidade é sujeita; apontam para a artificialidade dessas fronteiras; reiteram que nada é determinado unilateralmente. Por fim, essas identidades não são apenas uma diferença, mas constituem o questionamento da própria hegemonia. (SILVA, 2002, p. 5)

Se o movimento entre fronteiras coloca em evidência a instabilidade da identidade, é nas próprias linhas de fronteira, nos limiares, nos interstícios, que sua precariedade se torna mais visível. Aqui, mais do que a partida ou a chegada, é cruzar a fronteira, é estar ou permanecer na fronteira, que é o acontecimento crítico. (...)A possibilidade de "cruzar fronteiras" e de "estar na fronteira", de ter uma identidade ambígua, indefinida, é uma denominação do caráter "artificialmente" imposto das identidades fixas. O "cruzamento de fronteiras" e o cultivo propositado de identidades ambíguas é, entretanto, ao mesmo tempo uma poderosa estratégia política de questionamento das operações de fixação da identidade. (SILVA, 2002, p. 5)

Esses cruzamentos, hibridismos, apontam para o caráter performativo das identidades, na perspectiva da Teoria dos Atos de Fala, na qual Austin (1999) propõe a visão de linguagem como ação. As identidades são constituídas socialmente pelas interações dos sujeitos, politicamente motivadas, estrategicamente construídas, imbuídas de desejos, tensões, conflitos, disputas. Não há nessa perspectiva lugar para se pensar identidade como aquilo que se é, mas naquilo que nos tornamos: a identidade sempre estará sujeita ao movimento, à transformação.

Após a reintrodução e ressignificação da noção de raça no âmbito das reivindicações dos movimentos, o que se percebe hoje é o essencialismo estratégico por parte dos negros. Autoidentificar-se como negro hoje significa ao mesmo tempo uma questão de afirmação e orgulho pela raça como também uma reivindicação de direitos. Essa postulação de essências por parte dos movimentos sociais é uma estratégia política importante porque temo poder de aglutinar identidades em torno de um objeto político. (...) O ato de fala produzido pelo nome negro, nesse caso, não apenas repete o trauma do que é racismo e a violência que isso envolve, como ressignifica e recontextualiza o nome de formas mais afirmativas. (MUNIZ, 2010, p. 107)

Colonialidade e a dimensão geográfica das identidades.

Um dos elementos constitutivos e específicos dos padrões mundiais do poder capitalista é ao que chamamos Colonialidade. O conceito de Colonialidade

sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população mundial como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos da existência cotidiana e da escala societal. (QUIJANO, 2010, p. 84, apud SANTOS, 2012, p. 40).

Esses padrões interferem diretamente no que entendemos por identidade, e as identidades que mobilizamos, pois que elas são balizadas por uma linguagem sustentada por "conceitos modernos e eurocentrados, enraizados nas categorias de conceitos gregos e latinos e nas experiências e subjetividades formadas dessas bases, tanto teológicas quanto seculares". (MIGNOLO, 2008, p. 289) Nessa chave de leitura, Mignolo (2008) aborda as diferenças entre uma política de identidade e identidade em política: para o autor critica a política de identidade, pois que ela tende a compreender as identidades como aspectos essenciais do indivíduo, o que potencialmente gera a intolerância; como se as políticas identitárias fossem posições fundamentalistas potencialmente perigosas. Ela reside na "(...) construção de uma identidade que não se parece como tal, mas como aparência natural do mundo". (MIGNOLO, 2008, p.289)

Mignolo apresenta o conceito de opção descolonial que busca alternativas, novos caminhos e paradigmas para além das:

teorias políticas e a organização de ações políticas fundamentadas em identidades que foram alocadas (por exemplo, não havia índios nos continentes americanos até a chegada dos espanhóis; e não havia negros até o começo do comércio massivo de escravos no Atlântico) por discursos imperiais (nas seis línguas da modernidade européia – inglês, francês e alemão após o Iluminismo; e italiano, espanhol e português durante o Renascimento). (MIGNOLO, 2008, p. 290)

Só assim será, segundo Mignolo, desnaturalizar a construção racial e imperial da identidade no mundo moderno em uma economia capitalista; e de pensarmos descolonialmente. As outras formas de organização e pensamento não-descoloniais permanecerão sempre na razão imperial, no que o autor chama de *política imperial das identidades*. (MIGNOLO, 2008, p. 291)

Na América do Sul, na América Central e no Caribe, o pensamento descolonial vive nas mentes e corpos de indígenas bem como nas de afrodescendentes. As memórias gravadas em seus corpos por gerações e a marginalização sócio-política a qual foram sujeitos por instituições imperiais diretas, bem como por instituições republicanas controladas pela população crioula dos descendentes europeus, alimentaram uma mudança na geo- e na política de Estado de conhecimento. (MIGNOLO, 2008, p. 290)

Em nenhum momento de sua argumentação, Mignolo defende que temos de romper com os saberes eurocentrados, mas abrir os olhos e a escutas para outros saberes existentes, outras formas de conceber a vida e o mundo. Estamos falando de outras epistemologias, (re)construir nossos saberes, já que uma das realizações da dita razão imperial foi justamente afirmar como superior a identidade europeia (no entendimento da identidade como única, essencial) e, ao mesmo tempo, determinar quais seriam as identidades (sexuais, culturais, religiosas, raciais) inferiores. (MIGNOLO, 2008, p. 291). Os padrões, as identidades

[10/17]

preteridas não são mais pessoas em si, mas línguas e religiões, conhecimentos, regiões do planeta. Essa discussão de Mignolo evidencia, portanto que a colonialidade é calcada em práticas de racialização de grupos, seus corpos e saberes: nesse sentido, a raça, enquanto constructo social (SHUCMAN, 2012), passa a ser uma ferramenta de inclusão e exclusão nas formas de se exercer e praticar nossas identidades sócio-culturais.

Branquidade X Negritude e outros caminhos para uma opção descolonial

Visibilidade e invisibilidade constituem, nesta época, mecanismos de produção da alteridade e atuam simultaneamente com o nomear e/ ou deixar de nomear.” (DUCHATZKY, SKLIAR, 2001). O problema em questão não são as dualidades, mas as hierarquizações, as quais tornam a linguagem sujeita a vetores de poder. Impor identidades e diferenças sempre está relacionado à busca de bens de poder. (SILVA, 2009). Assim, a marcação da diferença é o “componente-chave” de qualquer classificação. (WOODWARD, 2009)

A Modernidade inventou e se serviu de uma lógica binária, a partir da qual denominou de diferentes modos o componente negativo da relação cultural: marginal, indigente, louco, deficiente, drogadinho, homossexual, estrangeiro etc. Essas oposições binárias sugerem sempre o privilégio do primeiro termo e o outro, secundário nessa dependência hierárquica, não existe fora do primeiro, mas dentro dele, como imagem velada, como sua inversão negativa. (DUCHATZKY, SKLIAR, 2001)

Quando pensamos nos sujeitos e sua interação, podemos perceber que a maneira com a qual estes se definem/se posicionam linguisticamente também é politicamente motivada. Isso se agrava quando procuramos definir identidades, que nos aproximem ou nos afastem dos objetos do nosso desejo. Assim, ao se (auto) nominar, o sujeito está não só identificando a si e ao Outro, mas expressando um desejo de lugar social, de postura ideológica, de conceitos, de visão de mundo, e de onde e como cada indivíduo se entende frente ao Outro, e ao mundo no qual está inserido e à sociedade. O desejo, nessa perspectiva, busca o lugar assegurado, da identidade preterida, da livre circulação e dos acessos garantidos, mas esses lugares já estão definidos e ocupados.

Na sociedade brasileira, por exemplo, a norma se fundamenta numa narrativa de supremacia branca, cristã, economicamente bem sucedida, heterossexual, masculina, anglossaxã, fato que amplifica as violências impostas a uma maioria racial negra e indígena, às mulheres, aos movimentos lgfts, por exemplo. Quanto mais distantes deste padrão imposto, mais somos alijados de direitos, acesso, voz e visibilidade. A esse padrão, dá-se o nome *Branquidade*⁴.

⁴ Grifo meu

Piza (2002) utiliza-se do conceito de branquidade/branquitude da norte americana Ruth Frakenburg (2004) e o define como uma porta de vidro, isto é:

um lugar estrutural de onde o sujeito branco vê aos outros e a si mesmo: uma posição de poder não-nomeada vivenciada em uma geografia social de raça como um lugar confortável e do qual se pode atribuir ao outro aquilo que não atribui a si mesmo. (PIZA, 2002).

O que Piza (2002) argumenta é que a branquidade/branquitude atua como uma naturalização dos lugares privilegiados que são ocupados por aqueles que correspondem a norma imposta: se sou branca, sou a norma: raça tem os Outros, que são diferentes de mim. Nessa perspectiva, ignora-se que, mesmo aqueles que correspondem à norma, também são racializados, sexualizados, susceptíveis a narrativas e discursos que regulam seus atos, corpos, linguagens, identidades.

Os estudos sobre branquidade/branquitude se formaram como um campo de estudo transnacional e de intercâmbio entre ex-colônias e colonizadores, fato que corresponde à cadeia de fatos históricos iniciados com o projeto moderno de colonização, que desencadeou a escravidão, o tráfico de africanos para o Novo Mundo, a colonização, as formações e construções de novas nações e nacionalidades em toda a América e a colonização da África.

É nestes processos históricos que a branquidade/branquitude começa a ser construída como um constructo ideológico de poder, em que os brancos tomam sua identidade racial como norma e padrão, e dessa forma outros grupos aparecem ora como margem, ora como desviantes, ora como inferiores. Neste sentido, é importante pensar como o conceito de branquidade dialoga inteiramente com o conceito de Colonialidade, pois que esta se fundamenta em estratégias de regulação baseadas em racializações de identidades, espaços, culturas e produções distintas de conhecimento. É por meio do conceito de Colonialidade que culturas nacionais e as identidades brancas e não brancas têm sido historicamente criadas, recriadas, significadas e redefinidas através das trocas circulares de símbolos, ideias e populações entre a África a Europa e as Américas (SHUCMAN, 2012).

Os estudos sobre branquidade/branquitude surgem para trazer à tona o branco nas discussões acerca do racismo e suas implicações, pois estas implicações não recaem apenas a não-brancos. Franz Fanon, em seu texto *Pele negra, máscaras brancas* (FANON, 2008), por exemplo, aborda justamente os danos psicológicos que tanto brancos quanto negros sofrem: enquanto a população negra é feita crer na inevitabilidade de sua posição social subalterna, a população branca também é feita crer na inevitabilidade de sua posição social privilegiada.

Apesar de ser claro que os conflitos com a autoimagem de negros, indígenas, orientais são estimulados com as constantes positavações das características fenotípicas brancas, na

[12/17]

maioria de materiais de formação e informação, tais como cabelos lisos, olhos claros, tidos como padrão de beleza, não é em termos de “brancura” que se discute a branquidade/branquitude. Sabe-se que valores simbólicos distintos atribuem determinado grau de aceitabilidade e acesso a bens diversos e correspondem ao cromatismo brasileiro: quanto mais escura a pele, menor a acessibilidade a bens culturais, e econômicos, mas o racismo não mais se baseia apenas em critérios biológicos de raça. Como exemplo disso temos em 1948 o Apartheid Sul-africano, cujo critério raça passou a integrar a essencialização histórico-cultural e ao invés de se falar em raça e caracteres biológicos, passou-se a falar sobre etnia e suas especificidades socioculturais. Dessa forma, não há mais somente a hierarquização dos fenótipos humanos, mas de culturas inteiras. (SHUCMAN, 2012)

A branquidade/branquitude é a norma, o padrão estabelecido a ser seguido, pois segui-lo garante acesso e reconhecimento: e quando se instaura a norma, aqueles que são perfeitamente adequáveis a ela, aqueles que atendem a toda sorte de sentidos comuns e crenças sociais, tais como: a força e razão masculina, a saúde plena (que exclui toda sorte de deficiências), a pele alva e nórdica dos países de “primeiro mundo”, o conhecimento ocidental “claramente mais evoluído que o de outras culturas”, a heterossexualidade que “garante a perpetuidade da espécie humana”, as religiões judaico-cristãs que são predominantes (mesmo que sob braços de ferro) em todo o mundo, passam a ser A norma. Todos os que não atendem a, ainda que por um critério apenas, essa norma, são os Outros. Isso traz aos brancos a invisibilidade, uma ideia de neutralidade, como se só os Outros tivessem cor, especificidades, necessidades “especiais” (SHUCMAN, 2012). Então, todas as discriminações sofridas sócio-política e economicamente passam a ser problema e responsabilidade daqueles que são discriminados, garantindo, portanto, a perpetuidade do poder daqueles que não sofrem discriminação alguma.

É nesse sentido que a branquidade/branquitude atua e passa a ser convite perpétuo para a aceitação social: atua diretamente numa sociedade que se pretende homogeneizada. É também nesse sentido que se defende ainda o branqueamento da população: não basta ser claro, mas devemos de negar ao máximo qualquer associação às culturas e à imagem dos grupos étnicos e sociais subalternizados. E assim é instaurado um pacto social com a branquidade, que atua nos negros com o sentimento de auto rejeição, evidenciado na preferência pela auto declaração pardo, moreno, escuro, mulato, escurinho, ao uso da palavra “negro”.

A branquitude é entendida como uma posição em que sujeitos que ocupam esta posição foram sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade. Portanto, para se entender a branquitude é importante entender que há formas, estruturas de poder concretas em que as desigualdades raciais se ancoram. (SHUCMAN, 2012)

Diante desse quadro deflagrado de desigualdades, também são latentes os movimentos e lutas sociais contra hegemônicas. Um exemplo desses movimentos se fundamenta no conceito de negritude, o qual, tal como a branquitude, não se limita à questão da coloração da pele, mas apresenta-se como interposição ao discurso hegemônico que prega, a partir do corpo branco, padrões aceitáveis de conduta social e cultural. Os Movimentos Negros e suas lutas de afirmação e (re)significação do que representa ser negra/o se fundam não só na cor da pele, ou mesmo na valorização de características fenotípicas – ainda que essas narrativas do corpo também tenham força discursiva relevante sobretudo para deslocar padrões de beleza eurocentrados. Vários outros caminhos foram também tomados por esses movimentos em prol da conquista de direitos: implementação das ações afirmativas, reivindicação das cotas raciais, reivindicação da implementação de temas referentes às culturas e história africana e afrobrasileira em todo ensino formal, por meio da lei 10.639, criminalização do racismo, valorização da cultura negra, reconhecimento das religiões de matriz africana

Afirmar-se negro, como argumenta Cuti (2010) não é um retorno a África apenas, um retorno a tradição, a busca a um passado remoto: ainda que seja isso também, afirmar-se como negro é sobretudo um ato político, um posicionamento que gera consequências: como o cerceamento, quando não a violência explícita. Afirmar-se negro é abrir às claras a discussão sobre o racismo, e é expor a farsa da nossa democracia racial; é também, portanto, um ato de questionamento do poder. (Cuti, 2010)

Um dos caminhos para essas ações contestatórias de que Cuti fala tem sido a cultura e suas manifestações, pois a cultura negra é um dos caminhos encontrados para a sobrevivência de narrativas afrocentradas, contranarrativas à história única branca, cristã e ocidental, um caminho de resistência. Mas essa cultura, tal como as identidades, não deve ser concebida sob uma ideia fixa, cristalizada. É o que argumenta Hall (2011), quando afirma que:

Por definição, a cultura popular negra é um espaço contraditório. É um local de contestação estratégica. Mas ela nunca pode ser simplificada ou explicada nos termos das simples oposições binárias habitualmente usadas pra mapeá-la: alto ou baixo, resistência versus

cooptação, autêntico versus inautêntico, experiencial versus formal, oposição versus homogeneização. Sempre existem posições a serem conquistadas na cultura popular, mas nenhuma luta consegue capturar a própria cultura popular para o nosso lado e o deles (...) na cultura popular negra estritamente falando, em termos etnográficos, não existem formas puras. Todas essas formas são sempre o produto de sincronizações parciais, de engajamentos que atravessam fronteiras culturais, de confluências de mais de uma tradição cultural, de negociações entre posições dominantes e subalternas, de estratégias subterrâneas de recodificação e transcodificação, de significação crítica e do ato de significar a partir de materiais pré-existentes. (HALL, 2011, p. 339)

Mesmo nessa condição de processo, a cultura negra tem apontado caminhos de combate à norma que só autoriza cabelos alisados, peles claras, corpos brancos, culturas eurocentradas, atravessadas pelos conceitos de razão, ciência, beleza, humanidade: narrativas da branquidade e da Colonialidade. Elevam-se e projetam-se contra os discursos de branqueamento, e, por consequência, contra o silenciamento imposto pela hegemonia branca: mais que cultura, esses movimentos culturais são resistência.

Afirmar-se negro é lembrar-se do passado, mas não do passado colonial. É lembrar-se daquilo que a história vigente nega, silencia, violenta; é reconhecer o valor nas diferenças; é perceber nuances muito mais profundas do que o simplismo binário de nossa cultura; é por a prova tudo o que foi construído e institucionalizado. É resistir e (re)existir. Nesse contexto de disputa e conflitos, chocam-se as identidades. Em suas interações, as identidades são caminhos para negociar, reinventar, subverter as relações assimétricas de poder; performatizar, agir e reagir por meio da linguagem e das práticas discursivas.

Qual, então, seria o lugar da identidade da/o piXador(a), nessa perspectiva? Há uma naturalização do corpo da/o pixador(a) ao corpo negro, pois ao corpo negro já há uma narrativa estabelecida pelo discurso hegemônico, o qual justifica hierarquias sociais a partir de uma ideia essencialista de cultura, em que diferenças linguísticas, religiosas, modos de vida de diferentes grupos são consideradas inferiores ou inassimiláveis pela cultura dominante. Esse racismo vem articulado com a associação da pobreza, da marginalização como consequência de um problema cultural, e, portanto, naturalizado – fixando os sujeitos a condições estancadas de subalternidade. Ao requerer para si a identidade de piXador(a), os sujeitos e seus corpos trazem para si essa identificação com os discursos simbólicos sobre o que é ser negra/o, subalternizado, periférico, subalternizado, mas subvertem-nas em suas práticas discursivas: positivam identidades, reivindicam lugares de fala interditos pela sociedade; trazem novos caminhos e perspectivas de utilização da linguagem; compõem-se enquanto discursos anti-hegemônicos e deslocam condições neutralizadas e naturalizadas de poder e privilégio. Nesse sentido, é possível pensar tanto nos movimentos negros, e, no caso dessa pesquisa, o próprio piXo como práticas descoloniais.

Considerações finais

Assim como a linguagem, identidade e diferença são estruturas instáveis, porque a linguagem está o tempo todo, também, em processo, sendo disputada, conduzida, ressignificada, não sendo reflexo do real, mas uma ilusão do real, construída, manipulada, organizada. Este condicionamento e esta imposição escapam de uma ideia de linguagem associada a um sistema restrito e previsível de signos e significações. A própria linguagem transborda este

[15/17]

conceito que tenta encarcerá-la, impor-lhe limites e controle, a tal ponto que a própria ideia linguístico/extralinguístico, ou mesmo linguagem/contexto perde completamente o sentido, se desfaz, pois ao entender a linguagem como discurso e prática social (FAIRCLOUGH, 2001), não há mais como apartá-la de um contexto, pois que ele a atravessa e é atravessada por ele todo o tempo.

(...) o significado – mesmo em seu sentido literal – deriva de uma fusão da forma lingüística com o contexto. Nesse sentido, o significado não reside no interior da língua, encapsulado em expressões lingüísticas *per se*; ao contrário, o significado é algo que *emerge da interação entre língua e suas circunstâncias*(...) Ou seja, toda forma linguística refere-se tanto às condições envolventes de sua própria produção quanto à ordem macrosocial maior. Os contextos de uso não podem ser vistos como cenas isoladas de um eterno presente (...). Os contextos são, ao contrário, atos históricos e sociais onde dois ou mais agentes sociais interagem por meio da linguagem. (SILVA e ALENCAR, 2014, p. 287, 288)

Os piXos, nessa perspectiva, são "atos linguísticos", que, reiterados, condensam em si uma historicidade, assumem significados sociais locais que se relacionam com as estruturas sociais. (LOPES, 2014, p. 240). São performances que revelam escolhas efetuadas pelos sujeitos no interior de significados historicamente demarcados. É por meio dessa identidade performativa de “pixador(a)” que os sujeitos se (re)definem, se (re)inventam, e (re)inventam, dialogicamente, sua história na linguagem. (LOPES, 2014, p. 241-242).

Referências bibliográficas

- ALENCAR, Claudiana Nogueira. In RAJAGOPALAN, K., FERREIRA, Dina M. M. *Políticas em linguagem: perspectivas identárias*. São Paulo: Mackenzie, 2006. p. 39-60.
- AUSTIN, J. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.
- BUTLER, Judith. *Exitable speech: politics of performative*. NY. Routledge, 1997.
- DE CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e Mudança Social*. Brasília. Editora Universidade de Brasília, 2001.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- PINTO, Joana Plaza. *Estilizações de gênero em discurso sobre linguagem*. Tese de doutorado. Campinas: UNICAMP, 2002.
- SILVA, Daniel, FERREIRA, Dina, ALENCAR, Claudiana (orgs). *Nova Pragmática: modos de fazer*. São Paulo, Cortez, 2014.
- SOUSA, Ana Lúcia Silva. *Letramentos de reexistência: poesia, grafite, música, HIP-HOP*. São Paulo: Parábola, 2011.

SPIVAK, Gayatri C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: UFMG, 2010.

VANDIRK, Teun. “Discurso, poder e acesso”. In: *Discurso e Poder*. São Paulo: Contexto, 2008.

PEREIRA, Alexandre Barbosa. *As marcas da cidade: a dinâmica da piXação em São Paulo*. In *Lua Nova*, São Paulo, 79: 143-162, 2010

PINTO, Joana Plaza. *Estilizações de gênero em discurso sobre linguagem*. Tese de doutorado. Campinas: UNICAMP, 2002.

_____. *Performatividade*. In *Revista Cult*. no.185. 2013.

PIZA, Edith. *Porta de vidro. Entrada para a branquitude*. In: CARONE, Iray & BENTO, Maria A. S. (orgs.) *A Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e braqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002.

SHOLLHAMMER, Karl Erick. *Marginalidade, exclusão e identidade autoral*. In

SHUCMAN, Lia V. *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. Tese. USP, 2012.

LOPES, Luiz Paulo, BASTOS, Liliana Cabral (org) *Para além da identidade*. Belo Horizonte: UFMG, 2010. p.167-179.