



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LÍNGUA E CULTURA – PPGLINC
INSTITUTO DE LETRAS

MARCELA SOUZA SANTOS

EMOJIS: O TERRITÓRIO IMAGINADO DA NEGRITUDE

SALVADOR/BA

2021

MARCELA SOUZA SANTOS

EMOJIS: O TERRITÓRIO IMAGINADO DA NEGRITUDE

Dissertação de mestrado acadêmico, apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Língua e Cultura – PPGLinC, do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia (UFBA), como requisito parcial para obtenção do grau de mestra.

Área de concentração: Linguagem e Interação.

Linha de pesquisa: Linguística Aplicada.

Orientadora: Marcia Paraquett.

SALVADOR/BA

2021

MARCELA SOUZA SANTOS

EMOJIS: O TERRITÓRIO IMAGINADO DA NEGRITUDE

Dissertação de mestrado acadêmico, apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Língua e Cultura – PPGLinC, do Instituto de Letras da UFBA, como requisito parcial para obtenção do grau de mestra, na área de concentração Linguagem e Interação, na linha de pesquisa Linguística Aplicada.

Aprovada:

COMISSÃO EXAMINADORA

Dra. Marcia Paraquett Fernandes

Universidade Federal da Bahia

Orientadora

Dr. José Henrique de Freitas Santos

Universidade Federal da Bahia

Avaliador externo

Dra. Fernanda Mota Pereira

Universidade Federal da Bahia

Avaliadora interna

Salvador/BA

2021

Santos, Marcela Souza.

Emojis: o território imaginado da negritude / Marcela Souza Santos. - 2021.
102 f.: il.

Orientadora: Profa. Dra. Márcia Paraquett.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Letras, Salvador, 2021.

1. Linguística aplicada. 2. Linguagem e línguas - Uso. 3. Comunicações digitais - Aspectos sociais. 4. Negros - Identidade racial. 5. Corpo humano - Aspectos sociais. 6. Corpo humano - Aspectos simbólicos. I. Paraquett, Márcia. II. Universidade Federal da Bahia. Instituto de Letras. III. Título.

CDD - 410.285

CDU - 81'33

Dedico este estudo a Lilian Latties dos Santos (*in memoriam*), mulher, preta, professora, intelectual, filha, tia, amiga, doutoranda do PPGLinC, companheira de estudos, dos debates, das conversas intermináveis, das boas risadas, do cafezinho no final da tarde, amiga que se tornou irmã nessa caminhada acadêmica árdua e cheia de percalços que teve a vida interrompida, vítima do COVID-19. A saudade é grande e aos poucos vou transformando esse sentimento em presença, em força, em escrita e em amor.

AGRADECIMENTOS

A palavra que me define hoje é gratidão porque nada é possível sozinho. Reconhecer àqueles que estiveram comigo nessa jornada e fizeram o meu caminho ser mais ameno é o que me move enquanto pessoa. Penso que ser grata é mais do que um simples gesto, é entender que mente, corpo e sentimento são inseparáveis e indissolúveis.

Agradeço prioritariamente à ancestralidade, pois nada disso seria possível sem es que vieram antes e abriram os caminhos porque nós, negres, antes de bater na porta precisamos arrombá-la; igualmente, não seria exequível sem es que estiveram comigo nesse aqui-e-agora, fazendo acontecer a cada passo, construindo esse devir; e também não teria objetivo de existência sem es que virão, sem eles essa pesquisa não teria razão de prosseguir.

Agradeço à Mainha pelo amor, pelo carinho e por sempre me encorajar a buscar meus sonhos e dentro da sua sabedoria me ensinou que se acreditamos, realizamos. Agradeço também à minha família, sempre unida, presente, sempre vibrante a cada passo que conquistamos, toda a minha gratidão à minha irmã Ana Paula, ao meu irmão Cláudio, à minha filha-irmã-sobrinha Daniele e à minha sobrinha Mariana. Vocês enchem meu coração de amor.

Agradeço a Marcia, minha orientadora e amiga, pessoa igual não há. Com um olhar atento, doce, enérgico e acolhedor, sempre me encorajou a continuar: “Vamos lá, menina, eu estou louca para ver o seu texto. Eu estou aqui. Pode contar comigo. Vamos trocar. O seu tema é potente”. Mal sabe ela que foram essas palavras que me fizeram chegar até aqui e me acalentaram nos momentos difíceis da pesquisa porque como todos sabem: é muito difícil fazer ciência no Brasil.

Agradeço aos professores e aos colegas pelas trocas, pelas discussões sempre pertinentes, cresci muito com todos vocês, desde as discussões em aulas à cumplicidade das prosas na hora da pausa, meu muito obrigada a todas essas reciprocidades. E meu muito obrigada especial para Carlos por todas as vivências de estudo, amizade e companheirismo

que desde o primeiro momento me encantou com seu olhar fraterno, suas palavras de acolhimento e amizade; a Rafaella Elisa pela amizade esplendorosa, por ser essa pessoa incrível e indescritível, meu amor por você é imenso; a Mellissa pela amizade, papos e carinho; a Ivanete, sempre solícita com um sorriso largo e uma palavra de incentivo; A Tarsila, pela leveza na parceria dos estudos e por deixar os momentos de tensão mais agradáveis; e a Tiago, companheiro de casa e das conversas da vida. Não poderia passar a vida sem conhecê-les, levarei todos vocês no coração.

Sem dúvida vocês foram a minha maior conquista nesse mestrado, obrigada a todos que direta ou indiretamente colaboraram com os meus estudos e fizeram tudo isso acontecer. Nesse momento, sinto orgulho de estar mudando o curso não só da minha história, mas de toda a família da minha mãe e de toda a família do meu pai, pois fui a primeira mulher a ter um curso superior e serei a primeira pessoa, entre homens e mulheres, de todas as gerações dessas duas famílias, a ter o título de mestra.

A minha escrita é profundamente marcada
pela minha condição de mulher negra na
sociedade brasileira

Conceição Evaristo

RESUMO

A contemporaneidade exige cada vez mais mudanças na forma como lidamos com a linguagem e discutir como a língua, a cultura e os discursos vêm sendo representados nesse universo digital é primordial. E é por pensar sobre como o corpo negro é lido nessas interações que uma discussão sobre o papel dos emojis na representação identitária do povo negro faz-se necessária e em tempo. Com o objetivo principal de conhecer a maneira como são configuradas as representações identitárias da negritude nos emojis do whatsapp que essa pesquisa pensa a regência dos componentes hierárquicos que transitam e se fundem às questões de identidades e representações presentes e potencializadas nessas interações. O corpus compõe-se de 21 participantes, as/os/ quais são alunes e ex-alunes da Universidade Federal da Bahia (UFBA) que participam do grupo do facebook privado UFBA, disponível em www.facebook.com/groups/165870313483419/?ref=share, com 43 mil membros. A metodologia adotada situa-se na pesquisa qualitativa interpretativista e tem como instrumentos a aplicação de questionário étnico-social e o envio de um print da tela dos emojis mais utilizados nas interações comunicativas do whatsapp. O referencial teórico busca reconhecer que o cânone está sempre em construção e visa ampliar a decolonização epistemológica amparada em discussões a partir de Stuart Hall (2010, 2016), bell hooks (2014, 2019), Lélia Gonzalez (1988), Spivak (2018), Maria Aparecida Silva Bento (2012), Gabriel Nascimento (2019), entre outros aportes teóricos. Os resultados indicam o modo como a regularização dos corpos, a construção de modelos de transitoriedades nos espaços virtuais de interação e a reencenação da colonialidade a partir dos lugares que e negre é convocade a estar e a sair tornam-se os organizadores das corporeidades nesse espaço virtual.

Palavras-chave: emojis; negritude; corporeidade; escalonamento de cores.

Abstract

The contemporaneity demands more and more changes in the way we deal with language and discussing how language, culture and discourses have been represented in this digital universe is primordial. By thinking about how the black body is read in these interactions, a discussion about the role of emojis in the identity representation of blacks is necessary and in time. With the main objective of knowing the way how identity representations of pretitude are configured in WhatsApp emojis, this research thinks about the rule of hierarchical components that pass through and merge with the issues of identities and representations which are present and enhanced in these interactions. The corpus is formed by 21 participants who are students and alumni of the Federal University of Bahia (UFBA) and participate in the private Facebook group UFBA, available at www.facebook.com/groups/165870313483419/?ref=share, with 43 thousand members. The adopted methodology is located in the qualitative interpretative research and has as instruments the application of an ethnic-social questionnaire and the sending of a screen print of the most used emojis in the communicative interactions through WhatsApp. The theoretical framework seeks to recognize that the canon is always under construction and aims to expand the epistemological decolonization supported by discussions from Stuart Hall (2010, 2016), bell hooks (2014, 2019), Lélia Gonzalez (1988), Spivak (2018), Maria Aparecida Silva Bento (2012), Gabriel Nascimentos (2019), among other theoretical contributions. The results indicate the way how the regularization of bodies, the construction of transience models in virtual spaces of interaction and the reenactment of coloniality from the places where the black woman/man is invited to be and leave become the corporeality organizers in this virtual space.

Keywords: emojis; blackness; corporeality; color scaling.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Postagem do questionário no grupo UFBA	24
Figura 2 - Envio do print	30
Figura 3 - Número de telefone para contato	31
Figura 4 Gráfico do <i>corpus</i>	32
Figura 5 - Nomeação da posição das cores dos emojis	35
Figura 6 - Valores civilizatórios afro-brasileiros.....	61
Figura 7 - Escalonamento dos emojis no whatsapp.....	74
Figura 8 - Quantitativo dos emojis	75
Figura 9 - Emojis adaptados do Smile.....	76
Figura 10 - A construção da afetividade negra nos emojis do whatsapp.....	82
Figura 11 – A não formação da família preta nos emojis do whatsapp.....	83
Figura 12 Nomeação da posição das cores dos emojis.....	86

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Identidade de gênero	25
Gráfico 2 - Orientação afetiva	26
Gráfico 3 - Faixa etária	27
Gráfico 4 - Classificação racial.....	27
Gráfico 5 - Acesso ao whatsapp	28
Gráfico 6 - Frequência do uso do whatsapp	28
Gráfico 7 - Uso dos emojis nas conversas do whatsapp	29
Gráfico 8 - Os emojis representam o que está pensando ou sentindo.....	29
Gráfico 9 Interesse em dar continuidade à pesquisa.....	30

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 Print e questionário dos participantes da pesquisa.....	33
Tabela 2 <i>Autorepresentação e Emojis</i>	87
Tabela 3 <i>A realidade invisível</i>	88
Tabela 4 <i>Ordens e Cores</i>	93

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	14
2 PERCURSO METODOLÓGICO	20
2.1 Caracterização da pesquisa.....	20
2.2 Instrumentos metodológicos	21
2.3 Caracterização do território, procedimentos e participantes da pesquisa	22
3 PLURALIDADES DA NEGRITUDE: alguns eixos e paradigmas.....	36
3.1 A hierarquização das cores: algumas discussões	41
3.2 A corporeidade negra e as linguagens do corpo-território.....	46
3.3 Decolonialidade: o repensar dos modos de vida.....	51
4 LINGUAGENS, TIC E NEGRITUDES	63
4.1 As redes sociais e a nova dinâmica das interações de linguagem	66
4.2 Desescravizações: o racismo na ponta da língua.....	69
5 O <i>MODUS OPERANDI</i> DO/NO UNIVERSO DOS EMOJIS: iconografia e a prática de interações de linguagem	73
5.1 Entre o trânsito e o dinâmico: Os emojis como constructo da/para a identidade preta	74
5.1.1 Os emojis e a regularização dos corpos pretos.....	78
5.1.2 A construção da afetividade preta nos emojis	80
5.1.3 A não construção da família preta nos emojis.....	82
6 EMOJIS: TERRITÓRIOS, USOS E ATRAVESSAMENTOS.....	86
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	95
REFERÊNCIAS	98

1 INTRODUÇÃO

A contemporaneidade exige cada vez mais mudanças na forma como lidamos¹ com a compreensão da linguagem e de seu funcionamento. As práticas de linguagem, em sua multiplicidade, admitem territórios híbridos compostos por diferentes línguas, signos e gêneros textuais. Isso nos força, segundo Maher (2007, p. 91),

a ter que sair desses casulos teóricos, antes acabados, inertes, encapsulados, de modo a enfrentar a turbulência provocada por comportamentos sociolinguísticos fluidos e a acomodar o inesperado e o movimento que a compreensão do mundo atual exige.

Ainda hoje, adotamos práticas linguísticas que nos direcionam a um reducionismo da língua, excluindo sua função designativa à luta de classes, raças, gêneros, entre tantas outras, que se instaura enquanto luta linguística – uma arena de conflitos e silenciamentos concernente ao tratamento das relações de subalternidade que alienam e excluem o ser. Bakhtin (2006) define a língua como “expressão das relações e lutas sociais, veiculando e sofrendo o efeito dessa luta” (p. 31); nesse momento, o conceito de arena de conflitos, proposto por Bakhtin (2016), foi tomado de maneira interseccional para pensarmos língua como espaço de lutas raciais (luta de poder e de organização social), porém preservando o escopo de que a língua é um espaço de conflitos.

A naturalização de diferenciações e hierarquias geram uma episteme simplificadora que proclama a subalternidade e implica um *modus vivendi* rotulador e organizador da vida social. A criação de fossos entre sujeitos-territórios, corpos, línguas e saberes faz com que não tenhamos uma visão mais expressiva e mais reflexiva sobre os emojis² utilizados nas redes sociais como sistemas de significação, simplificando as multiplicidades e utilizando binarismos estereotipados como a representação das pessoas negras³ nos emojis.

¹ O uso da primeira pessoa do plural seja desinencial seja com o pronome nós e/ou outras formas pronominais marca um projeto de escrita que visa praticar a ciência a partir de uma consciência coletiva. Na filosofia ubuntu (cf. Malomalo, 2014), aprendemos que Eu sou porque Nós somos e é a partir dessa reflexão que o nós dessa pesquisa se posiciona: eu sou porque nós somos em tempo sincrônico e eu sou porque nós somos em tempo diacrônico.

² Segundo a ABNT (2018), o recurso itálico deve ser utilizado no texto para indicar palavras em outros idiomas. No entanto, embora o vocábulo emojis seja estrangeiro compreendo que esse termo já está incorporado ao nosso cotidiano com tal pragmatismo que se tornou uma palavra habitual do nosso léxico. Nesse sentido, como objeto de estudo dessa pesquisa e imerso em nossas práticas interacionais modernas, assumirei sua grafia sem itálico.

³ Sabemos que a discussão entre qual termo adotar para referir-se às pessoas de identidade afrodiáspórica e/ou africana é grande. A escolha do vocábulo negro em contraponto a outros termos dar-se-á, *per si*, por entender que esse termo é mais consensual entre es intelectuais negres e que abrange as pessoas negras de peles claras

É inegável o quanto nós, seres constituídos na e pela linguagem, somos solicitados a interagir de forma crítico-reflexivo-participativa em relação à dinâmica social na qual estamos histórico-sócio-culturalmente situados. Por conseguinte, a linguagem, em suas diversas manifestações, propicia-nos possibilidades para lidar com o mundo e reconhecer suas pluralidades. Nesse sentido, desnaturalizar os binarismos estereotipados, os rótulos identitários e a norma epistemológica dominante é uma forma de reterritorializar os sentidos trazidos no/do modelo hegemônico. É por essa via que questionamos de que modo a linguagem e suas produções de sentidos inscrevem as representações do fenótipo negro nos emojis do whatsapp⁴ nos dias atuais; essa contemporaneidade envolvida por inúmeros recursos imagéticos, dinâmicas iconográficas que modificam conceitos como tempo, espaço, interação, requerem outras maneiras de pensar as relações de linguagens naafrodiasporicidade que, segundo Guerreiro (2010), é referida como a terceira diáspora do povo negro:

Terceira diáspora é o deslocamento de signos – textos, sons, imagens – provocado pelo circuito de comunicação da diáspora negra. Potencializado pela globalização eletrônica e pela web, coloca em conexão digital os repertórios culturais de cidades atlânticas – ícones, modos, músicas, filmes, cabelos, gestos, livros. (GUERREIRO; 2010, p. 10)

É dentro desse universo citado por Guerreiro (2010), embora tido como novo, que a natureza linguístico-social das interações comunicativas nas redes virtuais, como os emojis do whatsapp, (re)constroem e (re)produzem o forjamento da coerência sobre o outro, promovendo ícones que regularizam os corpos e classificações dissimétricas da representatividade do povo negro.

Entender que a maneira que nos comunicamos está em constante mudança é, *sine qua non*, compreender que a forma com que interagimos linguisticamente é transitória é o

(pardas, para o IBGE) e pessoas negras de peles retintas (pretos, para o IBGE); desse modo, juntos, pardos e pretos, formamos o maior percentual autodeclarado, 56% da população brasileira. No entanto, sabemos também que é uma questão para além de autodeclarações raciais e escolhas lexicais. Embora essa discussão seja muito mais profunda e complexa, lotada de ressignificações identitárias e representativas, aqui reside em refletir sobre a história do racismo que tende sempre a fundir qualquer léxico referente às questões de identidade negra à condição de escravização.

⁴ Idem à nota de rodapé 2.

primeiro passo para entender o universo da comunicação digital em que estamos inseridos⁵. Nesse sentido, estudar a linguagem em redes sociais é estudar o signo em sua tensão, a dinamicidade da língua é ressignificada a partir de uma transmutação dos modos como as tensões da linguagem se estabelecem e se apresentam nessas redes. Isso acontece porque mudamos tão dinamicamente a maneira com que nos comunicamos a cada surgimento de novas tecnologias de informação e comunicação (TIC) que estudar a língua em uma rede social é estudar em trânsito o que é dinâmico, bem como transformar essas interações dinâmicas em objetos de estudo acadêmico é entender que a essencialidade dessas interações está muito mais voltada para exceder conceitos do que para exercê-los. Desse modo, vivenciar essa dinâmica é também nos moldar sobre ela, refletir sobre os espaços que ocupamos, os desafios propostos e os efeitos que isso nos traz.

Olhar para esse momento é ter a peculiaridade de olhar também para si e refletir não só sobre as novas dinâmicas, mas sobre toda a trajetória histórico-sócio-cultural dada até aqui, do que se modifica e o que se sofisticava para que os lugares sociais não se movimentem. Dentro dessa problemática, uma reflexão sobre o espaço que eu ocupava, ou melhor, o espaço que não ocupava era inevitável. Pensar as relações a partir das minhas leituras e experiências de/no mundo e (me) questionar os lugares das coisas, das pessoas e das relações entre elas foi o primeiro passo para o espaço que construí (e construo) a minha trajetória pessoal a qual se funde com minha trajetória profissional, pois assim como Paulo Freire, digo que “Me movo como educador porque primeiro me movo como gente” (FREIRE, 1996, p. 94).

E foi transitando pluralidades enquanto professora que vi, ainda mais, histórias similares às minhas, realidades tão próximas... Eu... Rasurei as expectativas sociais, pois com uma vida alçada sem muitas perspectivas como mulher, preta, periférica, com mãe solo semianalfabeta que via nos estudos de seus três filhos a única condição de mudar a realidade em que vivíamos, estudante de escola pública de bairro sem recurso até para o giz (volta e meia a professora dizia “vou ditar o dever de casa porque o giz acabou”), tornar-me estudiosa

⁵ Com a finalidade de rasurar o binarismo (masculino e feminino) que paira sobre as questões de gênero buscou-se adotar uma linguagem mais inclusiva no texto a fim de respeitar a pluralidade de identificações de gêneros, assim, a marcação não-binária /es/ representa essa tentativa de uma linguagem mais abrangente e humanizada.

da linguagem, intelectual (sempre) em construção e professora de Linguagens foi muito mais além do que previam as estatísticas.

E dentro dessa realidade dissidente, penso: qual a minha contribuição para agir sobre a realidade em que estou inserida? Quais caminhos estou traçando para que a sociedade seja menos cruel, menos desigual, menos silenciadora? Pois como afirma Rojo (2006) sobre o que é importante levar em consideração no ato de pesquisar no século XXI,

a questão é: não se trata de qualquer problema, mas de problemas com relevância social suficiente para exigirem respostas teóricas que tragam ganhos e práticas sociais relevantes no sentido de uma melhor qualidade de vida (ROJO, 2006; p. 38)

Essas inquietudes ressignificam e orientam a minha práxis e não poderiam deixar de direcionar o meu olhar sobre o ato de estudar, sobre formação continuada e sobre pesquisa – e é com foco no que é socialmente relevante, politicamente engajado, academicamente viável e intimamente ligado à minha trajetória pessoal que essa pesquisa tenta (re)pensar os fazeres contemporâneos da era digital e os modos de manter estruturas sofisticadas e complexas de organização social ainda pautadas na segregação, hierarquização e dominação raciais.

A partir dessa realidade político-culturalmente situada, a pesquisa *Emojis: o território imaginado da negritude*, inserida na linha de pesquisa Linguística Aplicada debate questões acerca da linguagem, identidade, iconografia afrodiáspórica e representação. Sendo assim, para melhor compreender esse universo, a pergunta central que subsidia esse estudo é **de que modo a linguagem e suas produções de sentidos configuram as representações identitárias da negritude nos emojis do whatsapp?** Essa inquietude se desdobra em outras reflexões que desenham a pesquisa a partir de como os emojis são apresentados pelo whatsapp, como os participantes veem o que lhe é apresentado e como se sentem com o que lhe é apresentado, desse modo as perguntas de pesquisa são:

1. De que modo as identidades negras são corporizadas nos emojis do whatsapp?
2. Como os participantes da pesquisa interpretam essas representações mapeadas acima?
3. Em que medida os participantes se sentem representados/es/os etnicamente no escalonamento de cores dos emojis do whatsapp?

Num século marcado por embates na ordem do virtual, do abstrato e do imaginário, um bombardeio de imagens e signos está sendo travado e o olhar se tornou o capital das representações e visibilidades. É a partir dessas assertivas que devemos questionar não no sentido linear de obter respostas imediatas, mas com o olhar criterioso de repensar tudo que nos é apresentado a fim de estabelecer pensamentos e comportamentos emancipatórios que rechacem toda e qualquer forma de monocultura de saberes. É nessa perspectiva que bell hooks (2019)⁶

não apenas reivindica uma transformação nos modos de ver, mas questiona que olhar é esse que vê. Ao fazê-lo, nos põe em uma das veias por onde pulsa o projeto moderno: ao sujeito racional, senhor de si que pensa pela sua própria consciência, corresponde um sujeito que organiza a cena do mundo, que se institui como onividente universal. (bell hooks, 2019; p. 13)

E é com esse olhar e com o objetivo principal de conhecer de que maneira são configuradas as representações identitárias da negritude nos emojis do whatsapp que essa pesquisa pensa a regência dos componentes hierárquicos que transitam e se fundem às questões de identidades e representações do povo negro presentes e potencializados nessas interações.

Mais especificamente e com o mesmo propósito, os objetivos se dividem em:

1. Verificar de que modo as identidades negras são corporizadas nos emojis do whatsapp;
2. Reconhecer como se dão as percepções dos participantes sobre o universo étnico do fenótipo negro contido nos emojis do whatsapp;
3. Identificar em que medida os participantes se sentem representados no escalonamento de cores dos emojis do whatsapp;

Em consonância com as considerações iniciais, esta dissertação encontra-se dividida em 6 capítulos. No primeiro capítulo, a Introdução, apresenta-se o desenho da pesquisa e o próprio modo de conduzir a investigação, levando em consideração os limites impostos pelo tempo e as configurações deste trabalho.

⁶ Nesse momento, sinto-me na obrigação politicamente engajada de mencionar que o livro Olhares negros: raça e representação (bell hooks, 2019) foi traduzido para a língua portuguesa quase 30 anos após o seu lançamento, em 1992. Ainda que as discussões sejam extremamente atuais, devemos ter um olhar mais atento para as políticas de tradução.

No segundo capítulo, intitulado *Percursos Metodológicos*, elucidaremos os caminhos que a pesquisa percorreu e está dividida em três partes: caracterização da pesquisa, instrumentos metodológicos utilizados para realizar a pesquisa e a caracterização do território, procedimentos e participantes da pesquisa.

O terceiro capítulo, *Pluralidades da Negritude: alguns eixos e paradigmas*, reflete sobre questões étnico-raciais como colorismo que trata de questões complexas sobre e negre de pele clara e e negre de pele escura, as linguagens do corpo-território como elemento organizador da sociedade, bem como discute os modos de repensar a vida em sociedade na sessão Decolonialidade e traz também algumas considerações sobre a Decolonialidade afro- brasileira.

Já no quarto capítulo, *Linguagens, TIC e Negritudes*, tenta-se entender o comportamento da linguagem a partir da revolução telemática e como as redes sociais interagem nessa dinâmica. Além disso, também discute as relações entre racismo e linguagem tendo como base o racismo linguístico.

O capítulo *O modus operandi do/no universo dos emojis: iconografia e a prática de interações de linguagem* tem a perspectiva de discutir como linguagem e racialidade organizam os corpos na sociedade a partir de uma triangulação da análise dos emojis disponíveis no aplicativo whatsapp.

O penúltimo capítulo, *Emojis: territórios, usos e atravessamentos*, discute de forma contextualizada e pontual os dados que foram gerados com base nas discussões sobre linguagens e negritudes, conforme desenvolvidos nos capítulos anteriores. Por fim, nas *Considerações Finais*, tecemos uma breve síntese do que foi discutido ao longo da pesquisa.

2 PERCURSO METODOLÓGICO

Nessa seção, elucidaremos os caminhos metodológicos que a pesquisa percorreu e está dividida em três partes: como a pesquisa se caracteriza para situar a perspectiva metodológica adotada, os instrumentos metodológicos utilizados para realizar a pesquisa e a caracterização do território, procedimentos e participantes da pesquisa que versam em situar os participantes nos territórios institucional e virtual bem como os meios pelos quais transcorreram o processo de realização do questionário e da entrevista.

2.1 Caracterização da pesquisa

Quanto à metodologia, o fenômeno a ser investigado encontra-se situado em uma pesquisa **qualitativa interpretativista**, pois busca compreender fenômenos segundo a perspectiva das pessoas a partir da interpretação de múltiplos significados. De acordo com Denzin & Lincoln (2006, p. 17), na pesquisa qualitativa seus pesquisadores estudam as coisas e seus cenários naturais, tentando entender, ou interpretar, os fenômenos em termos de significados que as pessoas a eles conferem.

Nessa perspectiva, ao se preocupar com o gerenciamento da representatividade sobre/para a negritude, na construção e regulação de toda a discursividade icônica dos emojis, a presente pesquisa, inserida no cenário real de uso dos emojis, valoriza a subjetividade dos processos interativos gerados por tal fenômeno.

Outrossim, os desafios para uma metodologia que mantenha o exercício da rasura nos saberes hegemônicos, que ressalte outras formas de compreender e fazer pesquisa que não a hegemonicamente excludente e vigente (GOMES, 2009) são inúmeros, e fazer com que epistemologias suleadas e afroperspectivadas apareçam como possibilidades dos fazeres científicos faz-se necessários.

Por epistemologias suleadas compreende-se que o conhecimento deve assumir uma noção de construção horizontal do próprio conhecimento, a partir do sul. Esses outros modos de fazer ciência, excedendo a forma hegemônica de construir e ordenar o pensamento a partir de uma estrutura eurocentrada, para pensar o conhecimento a partir de uma visão que possibilite outras formas de conceber o conhecimento a partir de lugares outrora silenciados:

O sul é o nosso lugar de fala em contraponto ao norte - tanto geográfico tomando como base a América em relação à Europa e a América do Sul em contraponto aos Estados Unidos quanto o de orientar, nortear, no nosso caso, sular. (cf. QUIJANO, 2000; MIGNOLO, 2006); ao passo que a afroperspectividade é baseada na conscientização política e de direitos civis da população negra, dentre esses direitos está o de fazer ciência a partir da protagonização dos saberes centrados nas culturas, epistemologias e pensamentos africanos e/ou afrodiaspóricos.

Nesse cenário, reconhecer que o cânone está sempre em construção é um dos princípios para criar outras genealogias do pensamento e ampliar o referencial teórico para uma descolonização epistemológica com o qual eticamente me coloco e politicamente assumo quando convoco para o meu repertório intelectual mulheres negras e homens negros a fim de criar não só rasuras em um sistema academicamente hegemônico, mas também para circunscrever outras formas de pensamentos e de escrituras. Dessa forma, toda pesquisa deve ter o comprometimento e a necessidade de refletir sobre quais claves está a construção das intelectualidades, dos sujeitos e das subjetividades, o que Akotirene (2018), assera que

O problema não está necessariamente nas respostas identitárias dadas à matriz colonial, mas em quais metodologias usamos para formular tais respostas que, não raro, enveredam para uma dependência epistemológica da Europa ocidental e dos Estados Unidos. (AKOTIRENE, 2018; p. 31)

Desse modo, é primordial estar sempre atentes com quais epistemologias estamos construindo nosso olhar. Saber metodologicamente como estudar a representatividade da negritude nos emojis, como pensar os instrumentos de pesquisa, como criar mecanismos de análise dos resultados é um desafio constante, pois é estudar em trânsito o que é dinâmico, é estudar o signo na sua tensão, é tentar entender a construção da identidade ali representada ao passo que se torna a-histórica pela fluidez e a condição efêmera com que são apresentadas.

2.2 Instrumentos metodológicos

Os instrumentos e procedimentos que foram utilizados para geração de dados e análises são:

- b) Questionário:** ferramenta para conhecer e traçar perfis étnico-sociais dos participantes da pesquisa no que se refere aos aspectos de gênero, idade, situações

econômicas, etnias, papéis sociais, bem como conhecer de que forma o acesso a essas interações via whatsapp é viabilizada. O questionário é constituído de dez perguntas que contemplam visibilizar identidade de gênero, etnia, curso que os participantes estão estudando ou estudaram na UFBA, perfil do acesso e da frequência do uso dos emojis pelos participantes bem como entender que tipo de inserção ao universo telemático o participante teve.

- c) Print da tela dos emojis recentes mais utilizados pelos participantes da pesquisa:** recurso de visualização dos emojis mais utilizados, disponível na primeira aba quando se abre a carta de apresentação dos emojis. O print foi pensado porque contempla uma compilação dos emojis mais utilizados nas interações comunicativas. É o resumo do que foi usado mais frequentemente, por isso revela o comportamento linguístico e performático do uso da linguagem e por assim dizer o resultado das relações desse sujeito com a sua identidade e condição de representatividade refletida a partir desse universo apresentado.
- d) Entrevista semiestruturada:** instrumento que permite a possibilidade de refletir sobre como o participante pondera sobre o que está disponível para o seu uso, seu uso efetivo e o que isso implica em sua identidade e representatividade; alinhados através da reflexão entre as respostas do questionário e o que o print apresenta.

A triangulação dos dados gerados se dá pela análise da entrevista semiestruturada que propõe um elo entre as respostas dadas ao questionário e à observação do print.

2.3 Caracterização do território, procedimentos e participantes da pesquisa

A Universidade Federal da Bahia, localizada na cidade de Salvador-BA, foi escolhida como campo de pesquisa por ser uma instituição pública, heterogênea e fazer parte do meu contexto acadêmico. Concebendo a universidade como o espaço tido como legitimado para a construção do conhecimento, pensou-se em observar como na prática se estabelece um ambiente em que se produz e reproduz a estrutura da sociedade.

A princípio, a pesquisa foi pensada para ser realizada no Instituto de Letras da UFBA (ILUFBA) e envolveria todas as categorias ali presentes, envolvidas no dia a dia do Instituto como professores, alunes, porteires, pessoas responsáveis pelos serviços gerais, o pessoal que

trabalha na xerox, as pessoas do entorno do pavilhão que vendem lanches, enfim, todes que participam de alguma forma da dinâmica diária do ILUFBA cumprindo seus papéis sociais e tornam possível alunes e professores passarem o dia inteiro no Instituto. No entanto, o contexto mundial mudou radicalmente com a chegada do vírus COVID-19, rapidamente precisamos ficar isolades, em quarentena, cumprindo uma série de protocolos e obedecendo às orientações da Organização Mundial de Saúde (OMS); por conseguinte, o cenário mudou, a suspensão das atividades laborais da UFBA foi imprescindível e, desse modo, seguir com a pesquisa tal qual foi projetada teve que ser interrompida.

A instabilidade do cenário brasileiro frente às medidas contra o COVID-19, a incerteza da duração da pandemia, o não saber se o retorno às atividades presenciais iria ser breve bem como o impacto emocional e social de uma nação com mudanças bruscas de rotinas, afetos, bem-estar e perdas de pessoas queridas que somam quase 450.000 mortos registrados⁷ por COVID-19 inviabilizou o curso da pesquisa e outros direcionamentos tiveram que ser pensados para que pudéssemos dar continuidade ao estudo.

Nessa nova configuração, começou-se a pensar os instrumentos e procedimentos metodológicos totalmente virtuais, para tal utilizou-se a plataforma *Google Forms* para criar o questionário de pesquisa e as pessoas poderem respondê-lo, mas ainda assim não tinha como iniciar a pesquisa e contactar virtualmente as pessoas acima citadas, pois não tínhamos os seus respectivos contatos. Destarte, pensou-se nos grupos de facebook e observando os perfis que envolviam a instituição UFBA optou-se pelo Grupo UFBA⁸ por ser privado, restrito a alunes e ex-alunes de graduação e pós-graduação da instituição e conter 43 mil membros, formando o maior grupo restrito de alunes e ex-alunes da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Por conseguinte, es participantes de todo o processo da pesquisa contemplam, de maneira significativa, um esboço do ambiente universitário discente, a saber: alunes e ex alunes, de variados cursos, que fazem parte do grupo de facebook supracitado, convidados a partir de uma postagem na página referida do facebook da UFBA. Constata-se, pela descrição acima, que visa contemplar pessoas de diferentes idades, situações econômicas, etnias e papéis sociais de uma mesma instituição.

⁷ O ministério da Saúde, através do painel geral Coronavírus-Brasil, indica 442 mil óbitos registrados por COVID-19 até a data 10 de maio de 2021. <http://www.covid.saude.gov.br> acesso: 10 de maio de 2021.

⁸ Grupo disponível em <http://www.lettras.ufba.br/www.facebook.com>

Nesse decurso, justifica-se o campo de pesquisa e seus participantes por representarem vozes e silenciamentos em uma mesma instituição. Tal estratégia delimita o campo de atuação da pesquisa ao mesmo tempo em que possibilita participações heterogêneas e diversidades de dados. A pesquisa se dá em duas etapas: a primeira a quem interessasse responder ao questionário ao qual o convite deu-se através de uma postagem na *time line* do grupo e por livre e espontânea vontade de colaborar o participante clicava no link e era remanejado para o google forms, plataforma na qual estava hospedado o questionário (21 participantes); e a segunda etapa com aqueles que responderam ao questionário e deixaram o print dos emojis mais utilizados e o número de telefone para contato (5 participantes).

Ao passo, a primeira etapa da pesquisa consta com um total de 21 participantes do grupo de facebook intitulado *UFBA*, que responderam ao questionário. Esses participantes são de variados cursos e fazem parte do grupo de facebook supracitado e visa contemplar pessoas de diferentes idades, situações econômicas, etnias e papéis sociais de uma mesma instituição.

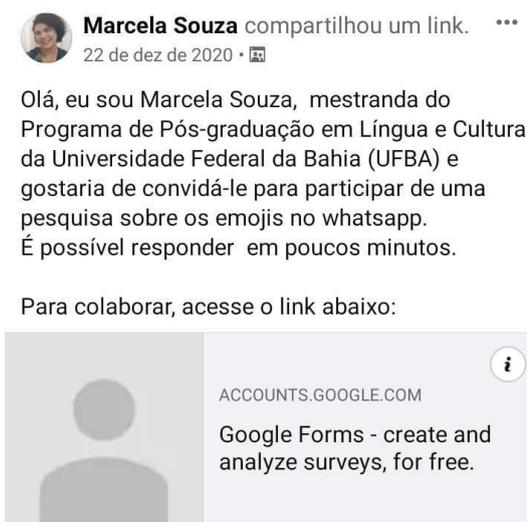


Figura 1 - Postagem do questionário no grupo UFBA

Fonte: <http://www.lettras.ufba.br/www.facebook.com>

O questionário é constituído de 4 seções e totaliza dez perguntas. A primeira seção é a declaração de concordância em participar da pesquisa, assinando eletronicamente o termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE), clicando no sim após a leitura do TCLE; a segunda seção trata de questões sobre identificação (nome civil e/ou social), identidade de gênero, orientação afetiva, idade, identificação racial e curso que frequenta/frequentou na UFBA; a

terceira seção versa sobre o uso dos emojis no whatsapp contendo questões que descrevem o tipo de acesso à internet, a frequência do whatsapp e dos emojis e se os emojis representam o que está pensando e sentindo no momento do uso; a quarta seção consta do envio do print dos emojis mais utilizados e a adesão voluntária à próxima etapa da pesquisa através do informe de um telefone para contato⁹. Apresentam-se, a seguir, algumas considerações sobre as questões e alguns gráficos que nos dão uma visão plural dos dados encontrados na primeira etapa.

A questão referente à identidade de gênero consta de 5 alternativas, sendo elas: mulher (trans ou cis), homem (trans ou cis), gênero não-binário, gênero fluido e a opção para quem prefere não identificar o gênero. A totalidade das participações consta de a maioria mulher trans ou cis (76,2%), seguida de homens trans ou cis (19%) e por último, mas não menos importante, es participantes que optaram por não identificar o gênero (4,8%).

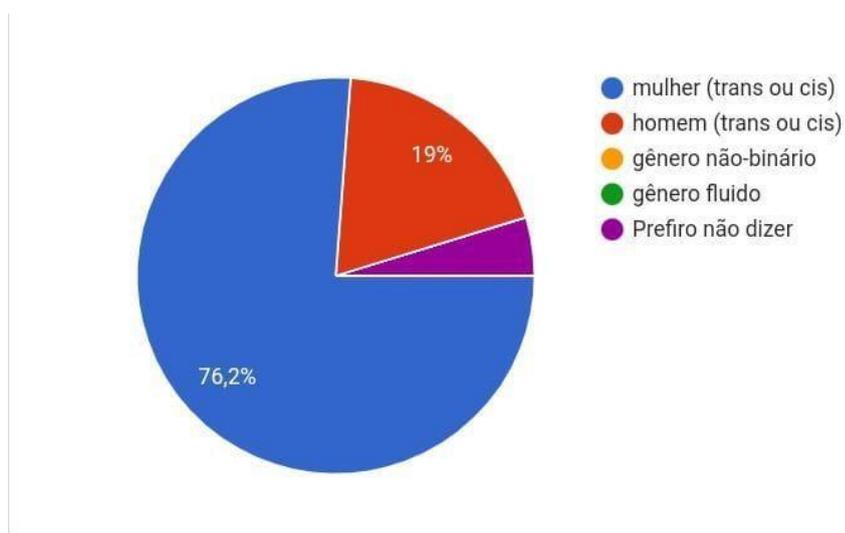


Gráfico 1 - Identidade de gênero

Fonte: autoria própria

⁹ Como a adesão à continuidade da pesquisa deu-se de maneira voluntária, o envio do print e o informe do número de telefone para contato não eram itens obrigatórios do questionário embora fossem os elementos cruciais para seguir na pesquisa.

Quanto à questão sobre a orientação afetiva temos um percentual de 81% autodeclarado heteroafetivo, logo após os participantes homoafetivos com um percentual de 9,5%, os participantes que se autodeclararam panafetivos e os que não se classificaram somam, com iguais proporções, 9,5%.

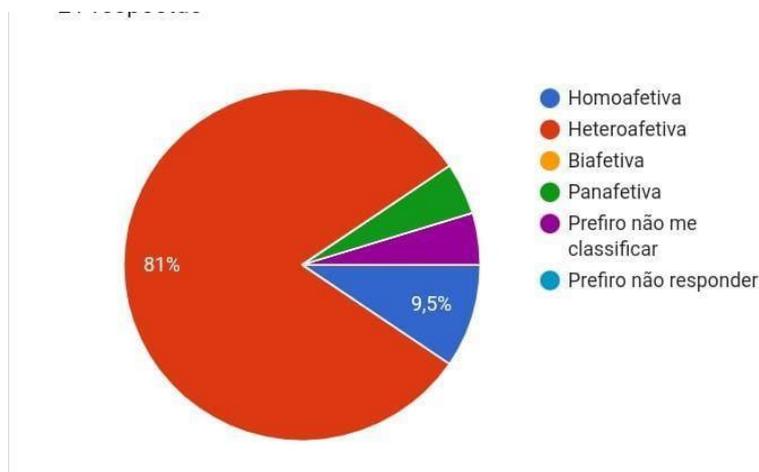


Gráfico 2 - Orientação afetiva

Fonte: autoria própria

Quanto à faixa etária, procura-se compreender qual a idade de inserção ao universo telemático a partir da data de nascimento, o parâmetro adotado foi o início da revolução telemática e o marco da geração Y (anos 2000), portanto o entendimento aqui é se o participante nasceu ou teve a infância ou adolescência ou idade adulta dentro ou fora da revolução telemática. Entre as opções de ter nascido na geração Y (menos de 19 anos), ter tido seus primeiros contatos com o mundo virtual a partir da infância (Entre 20 e 30 anos), apenas a partir da adolescência e início da vida adulta na revolução telemática (entre 31 e 40 anos), apenas a vida adulta na revolução telemática (entre 41 e 50 anos) ou vida adulta vivida, parcialmente, antes da revolução telemática (mais de 50 anos). Dentre os resultados encontrados, temos: 61,9% com primeiros contatos com o mundo virtual ainda na infância; logo após, com 33,3%, os participantes iniciaram as relações com o universo telemático entre a adolescência e o início da vida adulta; e 4,8% iniciaram os contatos com o universo virtual depois de ter iniciado a vida adulta.

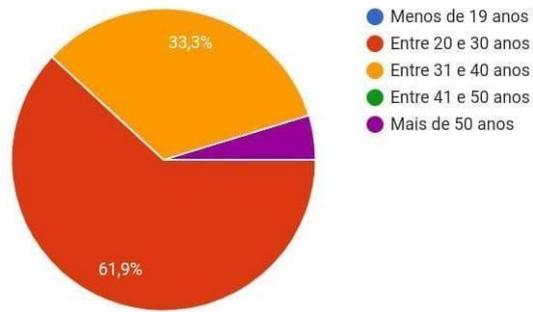


Gráfico 3 - Faixa etária

Fonte: autoria própria

Quanto à classificação racial por autodeclaração o parâmetro adotado foram as nomenclaturas do IBGE. Para a qual temos 47,6% do percentual de pretos, 23,8% para pardes e a mesma porcentagem para branques e 4,8% indígenas.

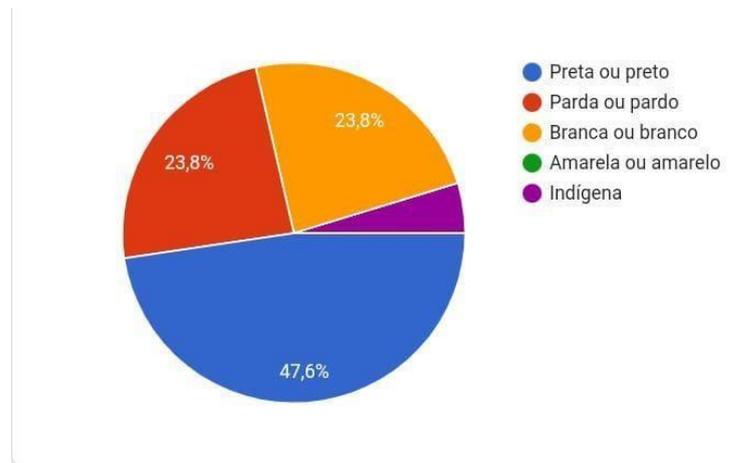


Gráfico 4 - Classificação racial

Fonte: autoria própria

Quanto ao acesso ao whatsapp, 85,7% utilizam wifi e um plano de alguma operadora de telefone e 14,3% utilizam apenas wifi.

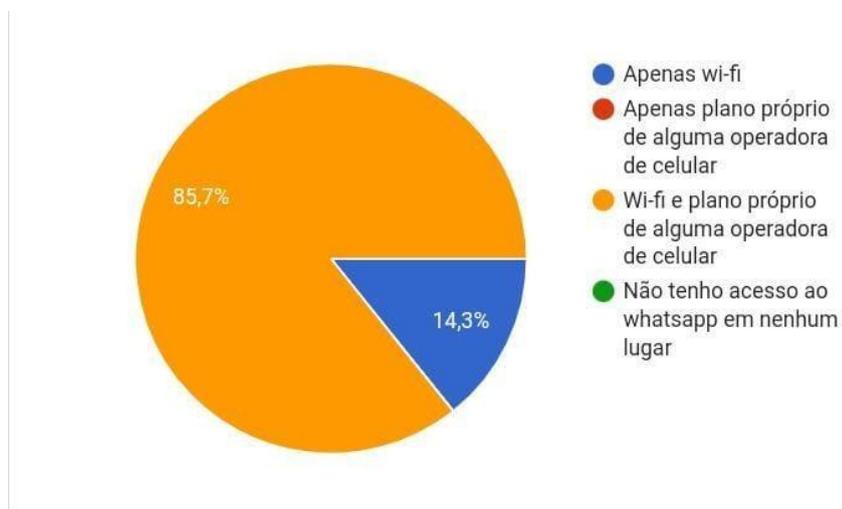


Gráfico 5 - Acesso ao whatsapp

Fonte: autoria própria

A frequência do uso do aplicativo whatsapp perpassa por 90,5 utilizam muito e apenas 9,5 responderam às vezes.

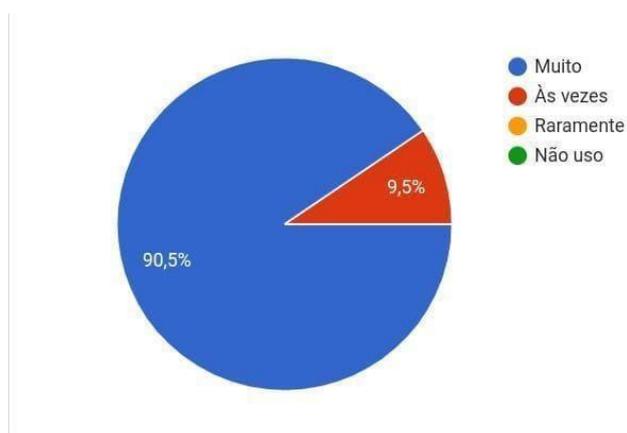


Gráfico 6 - Frequência do uso do whatsapp

Fonte: autoria própria

A utilização dos emojis nas conversas do whatsapp tem o seu uso em torno de 71,4% empregam muito os emojis em suas interações, enquanto 28,8% utilizam às vezes os emojis nas conversações do whatsapp.

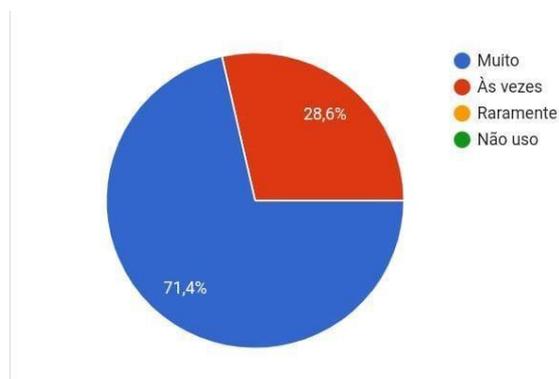


Gráfico 7 - Uso dos emojis nas conversas do whatsapp

Fonte: Fonte: autoria própria

Sobre os emojis representarem o que se está pensando ou sentindo no momento do uso 61,9% responderam que muito e 38,1% disseram que às vezes.

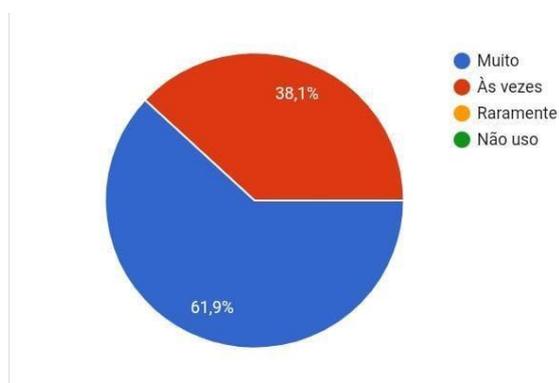


Gráfico 8 - Os emojis representam o que está pensando ou sentindo

Fonte: autoria própria

A quarta seção consistiu no envio do print e do número de telefone para contato. Como a adesão à continuidade da pesquisa deu-se de maneira voluntária, o envio do print e o informe do número de telefone para contato não eram itens obrigatórios do questionário

embora o envio dos dois elementos fosse crucial para seguir na pesquisa. Para tal, 42,9% demonstraram interesse em dar continuidade à pesquisa, no entanto do total de 21 participantes, 9 enviaram somente o print, 3 enviaram somente o número de telefone, 3 não enviaram o print nem o número de telefone e 6 enviaram o print e o número de telefone. Desse total de 6 participantes que seguiriam na pesquisa, não obtivemos retorno de 1 participante. Ao fim, o universo pesquisado que cumpriu os 3 instrumentos da investigação (questionário, envio do print e entrevista) foi efetivado com 5 participantes, seguindo com 24% dos participantes que responderam ao questionário, caracterizando a segunda etapa da pesquisa. A seguir, encontra-se o gráfico do percentual de interesse em dar continuidade à pesquisa, a figura da imagem de como foi solicitado o print e o pedido de número de telefone para contato.

Você teria interesse em continuar colaborando com essa pesquisa participando de uma entrevista?

21 respostas

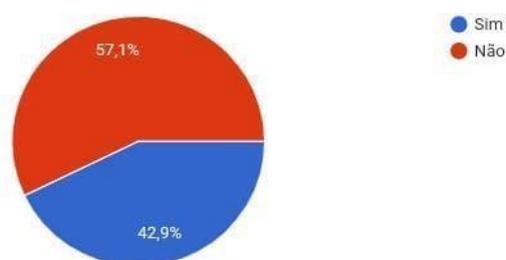


Gráfico 9 Interesse em dar continuidade à pesquisa

Fonte: autoria própria



Figura 2 - Envio do print

Fonte: autoria própria

Você teria interesse em continuar colaborando com essa pesquisa participando de uma entrevista?

Sim

Não

Se sim, informe seu telefone (WhatsApp) para contato.

Texto de resposta curta

Figura 3 - Número de telefone para contato

Fonte: autoria própria

A partir das considerações dos dados anteriores, o *corpus* da segunda etapa dessa pesquisa constitui-se de 5 participantes, na qual tem-se 3 mulheres (trans ou cis) e dois homens (trans ou cis); 3 participantes heteroafetivos e 2 homoafetivos; 2 tiveram seus primeiros contatos com o mundo virtual a partir da infância (Entre 20 e 30 anos), e 3 apenas a partir da adolescência ou início da vida adulta na revolução telemática (entre 31 e 40 anos); em relação à classificação racial es negres formam o maior percentual sendo 2 participantes autodeclarades pretes e 1 autodeclarade parde, 2 participantes autodeclarades branques; Quanto ao acesso à internet 4 participantes afirmaram que usam wifi e um plano de dados móveis enquanto 1 usa apenas o wifi; todos assumem que usam muito o whatsapp; quanto ao uso dos emojis nas conversações está dividido em 4 participantes usam muito e 1 usa às vezesos emojis para se comunicar nas interações de linguagem; 4 des 5 participantes acreditam que os emojis representam o que se está pensando ou sentindo no momento do uso e 1 diz que apenas às vezes.

A figura a seguir demonstra em gráficos as discussões acima.

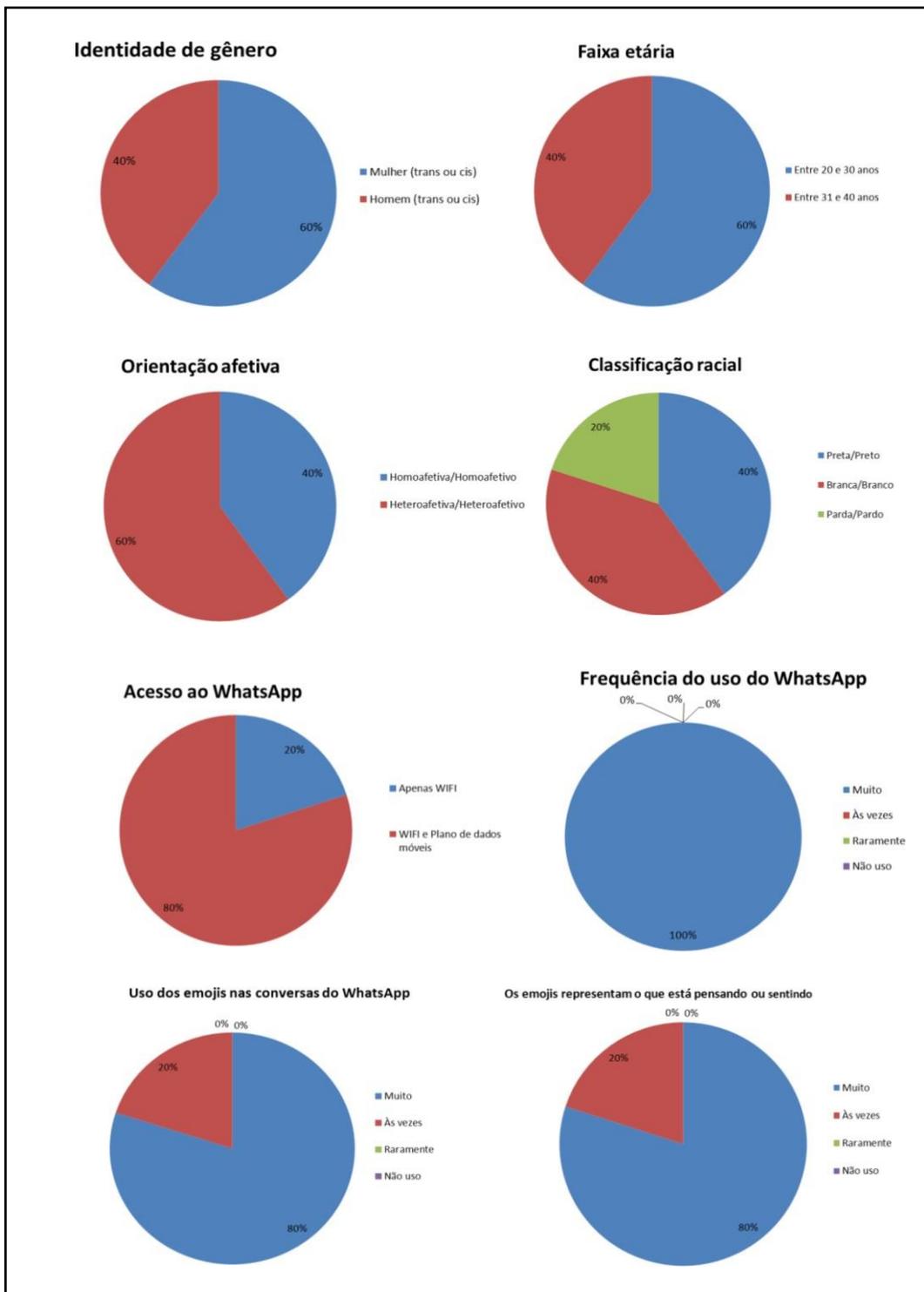


Figura 4 Gráfico do corpus

Na tabela abaixo seguem os print e as respostas dos participantes, reproduzidas *ipsis litteris*, às encontradas no questionário. Dada à preservação da identidade das pessoas que colaboraram com a pesquisa, os nomes aqui encontrados são fictícios, escolhidos pelos próprios participantes. A ordem com que os participantes aparecem nas tabelas segue a ordem cronológica das entrevistas.

Tabela 1 Print e questionário dos participantes da pesquisa

<p>PRINT DE GUI</p> <p>Homem, homoafetivo, entre 31 e 40 anos, branco, mestre em dança, acessa a internet por wifi e plano da operadora, usa muito o whatsapp e os emojis e entende que os emojis representam muito o que está pensando e sentindo.</p>	
<p>PRINT DE BELA</p> <p>Mulher, heteroafetiva, entre 20 e 30 anos, branca, estudante de Pedagogia, acessa a internet por wifi e plano próprio, usa muito o whatsapp e o emojis e entende que os emojis representam muito o que está pensando e sentindo.</p>	
<p>PRINT DE IAQUINI</p> <p>Mulher, heteroafetiva, entre 31 e 40 anos, parda, Estudante de letras, acessa a internet apenas pelo wifi, usa muito o whatsapp e os emojis e entende que os emojis representam às vezes o que está pensando e sentindo.</p>	
<p>PRINT DE ZOZO</p> <p>Mulher, homoafetiva, entre 20 e 30 anos, preta, Estudante de BI em Saúde, acessa a internet por wifi e plano próprio, usa muito o whatsapp e os emojis e entende que os emojis representam muito o que está pensando e sentindo.</p>	
<p>PRINT DE JO</p> <p>Homem, heteroafetivo, entre 20 e 30 anos, preto, estudante de Química, acessa a internet por wifi e plano próprio, usa muito o whatsapp, usa às vezes os emojis, os emojis representam muito o que está pensando e sentindo.</p>	

Fonte: autoria própria

Movida pela vontade de conhecer mais um pouco as histórias que atravessam esses print e partindo do pressuposto que os participantes da pesquisa não são meros objetos de análise, a entrevista se tornou um instrumento metodológico coerente para conhecer um pouco melhor os modos de ser e de dizer dessas pessoas. A transcrição das entrevistas foi feita de trechos que dialogam diretamente com o que está sendo discutido na pesquisa e para a garantia de confiabilidade e legitimidade de resultados/interpretações apresentados na pesquisa, os áudios das entrevistas estão disponibilizados em uma pasta do *Google Drive* nomeada *Entrevistas da pesquisa “Emojis: o território imaginado da negritude”*¹⁰.

As entrevistas tiveram o caráter semiestruturado, pautadas em três perguntas sudeadoras que marcaram seus desdobramentos a partir das peculiares apresentadas em cada print. São elas:

1. Para as representações de tons de emojis encontrados nos print
 - i. Você se sente representado pelo tom do emoji que você escolheu?
 - ii. Você se sente representado pelos dois tons de emojis que você escolheu?
 - iii. Você se sente representado pelos três tons de emojis que você escolheu?
2. Alguma vez você quis usar outro tom de emoji e não o encontrou na paleta de cores?
3. Você já pensou na ordem com que as cores dos emojis são apresentadas?

Na entrevista, a nomeação do posicionamento de cada lugar ocupado pelas cores na paleta dos emojis do whatsapp seguiu o ordenamento que elas ocupam no aplicativo, na tentativa de não direcionar o olhar de participante. Daqui em diante, assumiremos essas expressões para fazer referência ao escalonamento de cores da paleta dos emojis.

¹⁰ Drive acessível através do link

<https://drive.google.com/drive/folders/13TPzHm7GsgewZsQw41TE7gl45l6nH2sx?usp=sharing>

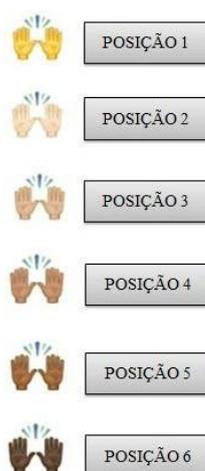


Figura 5 - Nomeação da posição das cores dos emojis

Fonte: Autoria própria baseada no aplicativo whatsapp

Diante do exposto, após compreender a caracterização da pesquisa bem como os procedimentos e caracterizações dos participantes, passamos, a seguir, a refletir sobre algumas temáticas oportunas para a discussão dos dados encontrados tais como raça, etnia, identidade, representação, branquitude, colorismo, entre outras.

3 PLURALIDADES DA NEGRITUDE: alguns eixos e paradigmas

As reflexões sobre as construções da negritude geram uma episteme sobre os modos que as ordens sociais se organizam. Pensar as pluralidades que compõem esse ser negro é pensar sobre o efeito que a modernidade causou (e causa) nessa coletividade uma vez que somos completamente atravessados pela colonialidade e discutir alguns desses eixos paradigmáticos que sustentam essas ordens é refletir sobre a nossa maneira de existir no mundo e compreender como questões em torno de identidades e representações implicam nos modos de ser, pensar, agir, saber, se relacionar consigo mesmo e com e Outre.

A diversidade humana é algo incontestável, mas as relações que os povos mantiveram entre si compeliu o desejo de dominação de uns sobre outros e esse domínio só foi possível a partir da rotulação dos seres. O primeiro mecanismo a serviço dessa dominação foi classificar para hierarquizar e, a partir dos contatos com outras civilizações, as características fenotípicas foram o marco para essa hierarquização. Daí surge a necessidade de categorizar os povos a partir do conceito de raça. O conceito de raça originou-se na biologia, no entanto foi utilizado para classificar as raças em superiores e inferiores e assim operacionalizar as relações de dominação entre os povos, mas para classificar é preciso estabelecer critérios, portanto a partir de qual parâmetro foi estabelecido o que era superior ou inferior? Superior a quê, a quem? Qual olhar julga essa diferença? Quem/o que é referência de proximidade ou afastamento? Próximo a quem? Longe de quê? A biologia se impossibilita de responder a esses questionamentos, logo, a necessidade da classificação racial é de cunho político-ideológico usada estritamente como estratégia de dominação. Sobre o exercício do conceito de raça como mecanismo para a dominação de um povo sobre outro, Kabengele Munanga (2003) ressalta que

O maior problema não está nem na classificação como tal, nem na inoperacionalidade científica do conceito de raça. Se os naturalistas dos séculos XVIII-XIX tivessem limitado seus trabalhos somente à classificação dos grupos humanos em função das características físicas, eles não teriam certamente causado nenhum problema à humanidade. Suas classificações teriam sido mantidas ou rejeitadas como sempre aconteceu na história do conhecimento científico. Infelizmente, desde o início, eles se deram o direito de hierarquizar, isto é, de estabelecer uma escala de valores entre as chamadas raças. O fizeram erigindo uma relação intrínseca entre o biológico (cor da pele, traços morfológicos) e as qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais. Assim, os indivíduos da raça branca, foram decretados coletivamente superiores aos da raça negra e amarela, em função de suas características físicas hereditárias, tais como a cor clara da pele, o formato do crânio (dolicocefalia), a forma dos lábios, do nariz, do queixo, etc. que segundo pensavam, os tornam mais bonitos, mais inteligentes, mais honestos, mais inventivos, etc. e conseqüentemente

mais aptos para dirigir e dominar as outras raças, principalmente a negra mais escura de todas e conseqüentemente considerada como a mais estúpida, mais emocional, menos honesta, menos inteligente e portanto a mais sujeita à escravidão e a todas as formas de dominação. (MUNANGA, 2003; p. 06)

Doravante, a assertiva de Munanga potencializa o quão complexa, relacional e histórica é a conceituação de raça e ela não se encerra em si, uma vez que o seu caráter político não contempla (ainda que devesse) as construções socioculturais de um povo como crenças, costumes, origem geográfica, religião, línguas, daí o conceito de etnia que, ainda segundo Munanga (2003),

O conteúdo da raça é morfo-biológico e o da etnia é sócio-cultural, histórico e psicológico. Um conjunto populacional dito raça branca, negra e amarela, pode conter em seu seio diversas etnias. Uma etnia é um conjunto de indivíduos que, histórica ou mitologicamente, têm um ancestral comum; têm uma língua em comum, uma mesma religião ou cosmovisão; uma mesma cultura e moram geograficamente num mesmo território. (MUNANGA, 2003; p. 12)

Essas discussões demonstram que discutir uma identidade étnico-racial negra é refletir sobre os conceitos fundantes de raça e etnia, pensadas e executadas a partir do próprio europeu em uma dialética com o não-europeu, a fim de dominá-lo desencadeia efeitos deletérios na contemporaneidade uma vez que exclui toda e qualquer maneira de pensar forado pensamento ocidentalizado e tem como materialidade social consequências como genocídio, epistemocídio, linguicídio os quais esvaziam o povo negro de si mesmo.

Esses efeitos perversos de séculos de colonização a partir da conceituação pejorativa da racialidade negra, bem como do mito da democracia racial após a abolição da escravatura, são intensificados quando experienciados interseccionalmente com gênero, classe e sexualidade como apenas alguns exemplos dessas vivências, temos a hipersexualização da negra de pele clara ou do negro de pele escura, a invisibilidade des LGBTQIA+ negres, a solidão da mulher negra, a brutalidade e a animalização atribuídas aos negres de pele escura. Essas são apenas algumas demonstrações da reprodução sistêmica do racismo vivenciados na coletividade e na individualidade simultaneamente. O que Almeida (2018) discute como uso do conceito raça na contemporaneidade “O fato é que a noção de raça ainda é um fato político importante, utilizado para naturalizar desigualdades, justificar a segregação e o genocídio de *grupos sociologicamente minoritários*” (ALMEIDA, 2018; p. 24).

Esses efeitos provocam uma fragilidade nas questões sobre identidade como temos

discutido aqui. Nada está acabado, inabalável, para Hall (2002) o descentramento do sujeito surge a partir da fragmentação da identidade sempre em construção “A identidade permanece sempre incompleta, está sempre em processo”. (HALL, 2002, p. 38). Destarte, a partir dessa incompletude, as identidades anunciam processos de identificação que criam narrativas identitárias, assim, a criação de narrativas únicas a partir das vivências de raça e etnia vão indicar modalizadores de discursos, pois as práticas são diferentes em diáspora (religiosidades, comunicação, rituais...) porque o lugar de produção dessas estruturas mudou, o que Canclini (2013) discute na sua obra *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*, como processos socioculturais que existem de forma separada e se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas (CANCLINI, 2013; p.56).

Os discursos em torno dos novos regimes de visibilidade residem na contemporaneidade, num mundo em que a imagem se tornou o capital da altermodernidade¹¹, qual o papel das novas ordens de representação? Como pensar essas representações a partir dos novos modelos de comunicação? A cultura e os corpos negros passam a ser vistos como recurso icônico para a mercantilização desses corpos. Para hooks (2019), ainda que o modo de se relacionar se modifique, os lugares assumidos pelos brancos e negros não se modificam, pois os corpos e as culturas desempenham o mesmo papel ainda que por tecnologias diferentes determinando o lugar daquele que vê e o lugar daquele que é visto,

A voracidade do olhar racista e sexista é exercida devorando corpos e culturas sem que haja uma redistribuição imaginária e real dos lugares dos sujeitos que tem o poder (os que olham e consomem) e dos que não têm (os que são vistos e são mercadorias de olhares). (hooks, 2019; p. 118).

hooks (2019) chama a atenção para a falta de um questionamento radical dos brancos em relação às representações dos negros através de estereótipos no qual histórias e experiências antes vistas como dignas apenas de desprezo podem ser olhadas com

¹¹ O conceito de altermodernidade, dada como a primeira era cultural do mundo globalizado, nasce para além do conceito de moderno (lineares) e de pós-moderno (espirais em eternos retornos), cunhado por Bourriaud (2011), refere-se a uma era em que se age e se cria a partir de uma visão positiva de caos e complexidade e pensa a vida segundo as contradições do presente para a produção de identidades e subjetividades.

admiração. (hooks, 2019; p. 196). Essa mercantilização da alteridade oferece reconhecimento e reconciliação, pois

O ressurgimento do nacionalismo negro como uma expressão do desejo das pessoas negras de se proteger contra a apropriação cultural branca indica o grau em que a mercantilização da negritude (incluindo a agenda nacionalista) tem sido reinscrita e comercializada com uma narrativa atávica, uma fantasia de Alteridade que reduz o protesto a um espetáculo e estimula ainda mais o anseio pelo primitivo. Dado este contexto cultural, o nacionalismo negro é mais um gesto de impotência do que um sinal de resistência crítica. (hooks, 2019, p. 204)

Outro debate importante é que as pessoas brancas não discutem o seu lugar de fala, assim como o negro é construído nesse lugar de alteridade, não existe ser branco sozinho, o branco só existe na contraposição ao Outro, pois a naturalização dos privilégios simbólicos e reais para a branquitude e dos desprivilégios para a negritude faz permanecer nas representações cotidianas os lugares marcados para cada um: seja na memória coletiva da figura da negra Anastacia, de Monteiro Lobato, a que cozinha, mas quem recebe os créditos é a Dona Benta, assim como programa televisivo a Ana Maria Braga leva os créditos, mas quem faz a comida são as auxiliares negras, que não têm visibilidade alguma no programa ademais de todas serem chamadas pelo mesmo nome, Maria. Para Aparecida Bento (2014), no livro *Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*, uma discussão minuciosa e complexa sobre os processos de branquitude e de branqueamentos é travada, na qual se reflete “uma boa maneira de se compreender melhor a branquitude e o processo de branqueamento é entender a projeção do branco sobre o negro, nascida do medo, cercada de silêncio, fiel guardião dos privilégios” (BENTO, 2014, p. 32).

Piza (1998), uma das raras estudiosas brancas brasileiras que se dedicou ao estudo dos branques, em seu livro *O caminho das águas: personagens femininas negras escritas por mulheres brancas*, elencou alguns pontos sobre como o branque se comporta perante sua branquitude. Segundo ela,

No discurso dos brancos é patente uma invisibilidade, distância e um silenciamento sobre a existência do outro [...] não vê, não sabe, não conhece, não convive [...] a racialidade do branco é vivida como um círculo concêntrico: a branquitude se expande, se espalha, se ramifica e direciona o olhar do branco.

Segundo as palavras de uma das suas entrevistadas [...] ser branco [...] é não ter que pensar sobre isso [...] o significado de ser branco é a possibilidade de escolher entre revelar ou ignorar a própria branquitude [...] não nomear-se branca [...].

Piza destaca alguns pontos sobre branquitude:

- algo consciente apenas para pessoas negras;

- Há um silêncio em torno da raça, não é um assunto a ser tratado;
- a raça é vista não apenas como diferença, mas como hierarquia;
- as fronteiras entre negros e brancos são sempre elaboradas e contraditórias;
- há, em qualquer classe, um contexto de ideologia e de prática da supremacia branca;
- a integração entre negros e brancos é narrada sempre como parcial, apesar da experiência de convívio;
- a discriminação não é notada e os brancos se sentem desconfortáveis quando tem de abordar assuntos raciais;
- a capacidade de apreender e aprender como outro, como um igual/diferente, fica embotada;
- se o negro, nas relações cotidianas, aparece como igual, a interpretação é de exibicionismo, de querer se mostrar. (PIZA *apud* BENTO, 2014; p.42).

Por esse olhar, constata-se que os brancos negam veementemente qualquer preconceito racial, embora em algum momento haja a possibilidade de reconhecer o impacto do racismo sobre a vida dos negros, evita-se reconhecer o impacto sobre as suas próprias vidas.

O modo especulativo de ver o Outro (HALL, 2016) traz considerações sobre a diferença e a alteridade como caráter contínuo da construção das relações sociais. Para a pesquisa em questão, essa representação na utilização dos emojis é algo a ser discutido, pois ao desempenhar um papel essencial nas relações comunicativas no universo digital, reflexões sobre como os conceitos raça, etnia, identidade, representação e branquitude estão sendo conduzidos no escalonamento de cores dos emojis do whatsapp. Será que a revolução temática dentro da chamada geração Y traz apenas velhos conceitos dentro de novas embalagens? É nessa perspectiva que indagamos esse ícone: a partir de que, para que e até onde cabe o reconhecimento do negro nos emojis? Uma mercantilização da diferença? O que significa para a complexa relação de identidade racial a paleta de cores os emojis começar pelo amarelo? Questionar esses marcadores do regime racializado é discutir a forma de produção de significados dos estereótipos (HALL, 2016) tão quanto a forma como funcionam (essencialista, reducionista e naturalista), a forma com que os estereótipos enredam um jogo de poder (hegemonia) e os efeitos mais profundos na gerência da subjetivação (fantasia, fetichismo e negação) e como esses processos validam as práticas representacionais seguindo a lógica imperialista de que a branquitude pode modificar todos os tipos de operação usando de uma lógica interpretativa que rechaça esse Outro e mantém a relativização da condição de

subalternidade aos povos negros. No entanto, às vezes nós também somos seduzidos a cumprir esse papel paradigmático e isso nos impede de pensar as questões sobre a negritude sob uma outra chave, com outros instrumentos de análise para intervir nessa representação, o que Hall (2016) irá nomear de *estratégias de trans-codificação* que consiste na reversão dos estereótipos, na substituição das imagens negativas por positivas do corpo negro e estabelecer o caráter contínuo da luta na representação para que a negritude não apenas resista mas exista na diferença, exerça o direito da outridade e ressignifique suas corporeidades.

3.1 A hierarquização das cores: algumas discussões

A história do Brasil é marcada por intensa miscigenação decorrente da violenta chegada e permanência dos brancos europeus no país. O encontro marcadamente violento e opressor dos europeus com os povos originários e os negros escravizados resultou em inúmeras consequências, uma delas foi a intensa exploração/violência sexual dos brancos sobre as mulheres indígenas e negras que resultou na mistura entre as diferentes etnias e culminou em uma sociedade permeada por uma enorme diversidade de tons de pele. Compreender essas raízes históricas é fundamental para o fomento de debates comprometidos com a complexidade do tema a partir do reconhecimento da questão racial (ou os seus respectivos apagamentos) como algo categoricamente historicizado.

A primeira aparição, na sociedade brasileira, de um termo para conceituar o Outro – o Outro aqui definido apenas numa percepção ocidentalizada como aquele que era diferente do europeu e a partir do olhar do europeu - foi o vocábulo pardo, na carta de Pero Vaz de Caminha para o rei D. Manoel I de Portugal: Pardos, nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. Nas mãos traziam arcos com suas setas. Vinham todos *rijos* sobre o batel (CAMINHA, 1500; p. 02); o qual também foi o primeiro termo a categorizar os negros de pele clara, seu uso tão estereotipado quanto seu conceito. O surgimento do termo pardo nos censos oficiais brasileiros data de 1872, logo substituído por mestiço em 1890, e foi inserido novamente em 1920. Após um longo empenho de movimentos negros nos anos 70 e 80, os pardos passaram a ser reconhecidos como representantes da população negra brasileira que somados aos autodeclarados pretos somam mais de 56% da população brasileira. Mas afinal, qual a definição de pardo? O que é se autodeclarar pardo, apenas uma categoria do

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)? As discussões sobre essa temática são muito complexas e exigem um olhar muito mais cuidadoso, não é somente uma questão de nominalização ou a diversidade de termos para identificação racial ou ainda a definição do vocábulo pardo. Levantar essas questões diz respeito a refletir sobre os efeitos que o mito da democracia racial no Brasil produziu sobre nossas identidades como o apagamento identitário des negres de pele clara. Para Schwarcz (2012),

[...] o termo pardo surge como um verdadeiro saco de gatos, ou como a sobra do censo. O nome mais se parece com um curinga: tudo o que não cabe em outros lugares encaixa-se aqui. Vale a pena repensar esse termo, que funciona como uma espécie de etc. Como ninguém se autodefine como pardo (pardo é sempre uma definição externa), esse conceito funciona tal qual uma opção do tipo: nenhuma das anteriores (SCHWARCZ, 2012; p. 97, 98).

Desse modo, o IBGE reforça essa hierarquização a partir da sua categorização racial, ancorada no mito da democracia racial na construção da sociedade brasileira.

O termo colorismo foi mencionado pela primeira vez em 1982, pela escritora e ativista negra Alice Walker, em *If the Present Looks Like the Past, What Does the Future Look Like?*, parte do livro *In Search of Our Mothers Garden* (1983). No Brasil, a construção da identidade racial permanece frágil, por isso discutir sobre o colorismo é tão importante, sobretudo, porque hierarquizamos as pessoas negras de acordo com o fenótipo que têm, seja ele aproximado ou afastado da africanidade, seja perto ou longínquo da europeidade.

A reiteração do processo de escravização necessita de uma organização ideológica muito intensa para poder sustentar a coesão do sistema a partir do momento que passamos a ser uma parcela muito grande da população e para organizar bem como para desarticular as possibilidades de fortalecimento das resistências, vão sendo criadas essas hierarquizações. Munanga (1999) sintetiza essa discussão,

A pluralidade racial nascida do processo colonial representava, na cabeça dessa elite, uma ameaça e um grande obstáculo no caminho da construção de uma nação que se pensava branca, daí porque a raça tornou-se o eixo do grande debate nacional que se travava a partir do fim século XIX e que repercutiu até meados do século XX. (MUNANGA, 1999; p. 51)

O colorismo só existe porque existe uma sociedade racializada pelo qual se entende ser um mecanismo sofisticado do racismo para hierarquizar o processo de pertencimento racial e étnico, segmentando-o; um artifício de tensionamento que versa sobre a concentração

versus a diluição da pigmentação do tom de pele numa escala de aceitação para a branquitude e de passabilidade para a negritude em determinados contextos. Esse controle simbólico dos corpos provoca a ilusão da imersão nos espaços sociais que concede ao colorismo uma hierarquização racial da sociedade e dita o que será suportado ou não em determinados ambientes. Assim, o colorismo é um sistema de gradação, de valoração que tem no branco colonizador o parâmetro etnocêntrico. A perpetuação da colonialidade nos faz pensar que o parâmetro é o branco e tudo que está fora desse parâmetro é inferior, portanto, utilizar o referencial da branquitude para discutir o colorismo é novamente tomar como base o mito da democracia racial que, a partir do binarismo dicotômico da escolha de lados, provoca apagamentos e segregação da negritude uma vez que colocam es negres de pele clara e es negres de pele escura em lados opostos. Sueli Carneiro (2016), em *Negros de pele clara*, traduz esse apagamento dos traços da negritude em contraposição à aceitação na sociedade,

A fuga da negritude tem sido a medida da consciência de sua rejeição social e o desembarque dela sempre foi incentivado e visto com bons olhos pelo conjunto da sociedade. Cada negro claro ou escuro que celebra sua mestiçagem ou suposta morenidade contra a sua identidade negra tem aceitação garantida. O mesmo ocorre com aquele que afirma que o problema é somente de classe e não de raça. Esses são os discursos politicamente corretos de nossa sociedade. São os discursos que obranco brasileiro nos ensinou, gosta de ouvir e que o negro que tem juízo obedece e repete. (CARNEIRO, 2016; p. 54)

O poder não circula livremente e criar benefícios a pessoas que têm o fenótipo aproximado à branquitude sem torná-las seus pares, como es negres de pele clara, é uma maneira de promover essa relativização por meio de pequenas vantagens que lhes são concedidas. Assim surgem as figuras das mucamas e dos criados mudos na época da colonização, as pessoas continuam sob a condição de escravidão, mas são tratadas com benefícios em relação a outros escravizados. Uma vez criadas essas hierarquizações, as diferenças são usadas como elementos para sustentar as desigualdades, es negres de pele clara não gozam de privilégios (como se dissimula nessas relações) justamente porque o colorismo se instaura para explorar essas multiplicidades e sistematicamente desvalorizá-las. A discussão que Devusky (2021) faz, em seu livro *Colorismo*, sintetiza muito bem essa passabilidade de negro de pele clara que ora é convidado a estar e ora é convidado a sair a partir de um parâmetro de comportamento sob o olhar da branquitude,

No Brasil, o colorismo estipula o quanto é possível ser negro gozando de alguma segurança. A mestiçagem serve, assim, como *laissez-passer*. Contudo, um negro de

pele clara lido como sujeito autorizado a circular na esfera branca de poder, ao portar um turbante, ao usar um dread no cabelo, pode perder com muita facilidade seu *laisser-passer*. A sutil linha que divide esses espaços de trânsito social é facilmente rompida, e essa insegurança é apreendida quase que naturalmente na sociedade por negros, especialmente os de pele clara, visto que para aqueles de pele escura a linha separatória é praticamente inamovível. (DEVUSKY, 2021; p. 45)

Nesse momento, faz-se necessário pensar as diferenças aqui existentes entre privilégios e vantagens. O privilégio é a prerrogativa de um grupo sobre outro, está relacionada à riqueza, ao conforto de uma minoria étnica em detrimento de outra maioria étnica, carrega em si um nível de superioridade que se materializa seja pelos valores culturais, costumes e/ou leis e está ligado profundamente à distribuição irregular dos poderes político e econômico; enquanto vantagem tem um viés individual, um avanço de um indivíduo em relação ao outro e não há uma relação direta sistêmico-estrutural. Por fim, a vantagem serve para compreender esses benefícios no interior dessas desigualdades, pois as vantagens são as concessões que a branquitude cede aos negros de pele clara para amenizar os conflitos. Por exemplo, à negra de pele escura é atribuída a característica do primitivo, da força e da brutalidade; sem embargo à negra de pele clara são atribuídas outras características igualmente negativas, por exemplo, a hipersexualização; dos dois modos experimentam afeto e solidão, seja pela ideia de que a negra de pele escura sempre será uma mulher guerreira que está ali para cuidar e nunca ser cuidada, seja pelo abandono à negra de pele clara após a realização desse desejo, uma vez hipersexualizada. O que está em xeque aqui não é qual negatividade é maior que outra, mas sim de qual maneira se experiencia o racismo através do colorismo e como ele afeta a autoestima e as subjetividades das pessoas negras bem como uma mesma mulher pode experienciar as duas formas de racismo a depender do lugar que esteja ocupando no momento, como Lélia Gonzalez (1984), antropóloga negra brasileira, relata:

Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra. Pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade. É por aí, também, que se constata que os termos *mulata* e *doméstica* são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas. (GONZALEZ, 1988, p. 228)

A estrutura histórica do colorismo retira de todes nós, negres diaspóricos, o que tentamos construir enquanto pertencimento a um povo. Sob o olhar homogeneizador e classificatório da branquitude, o colorismo opõe pessoas da mesma comunidade, umas contra as outras, numa corrida incessante para angariar algumas vantagens sociais que nada tem a ver com os privilégios simbólicos e materiais da branquitude, pois apenas a distinção entre negres e branques não é suficiente para dar conta de todas as estratégias das relações de dominação que faz da atuação do dentro e do fora de negre de pele clara o *modus operandi* do capital, uma certa meritocracia racial que promove um sofisticado jogo de competitividade entre es negres apenas com a finalidade e de superexplorá-les, já que “O capitalismo requer a existência de uma massa de subalternos de trabalho excedente.” (hooks, 2019; p. 45). Assim, transforma as pluralidades da negritude em uma hierarquização racial entre es negres. Como assevera Devusky (2021),

avaliar as causas e as repercussões do colorismo na sua matriz ideológica é fazer reverberar a força e os limites das determinantes econômicas e das condições históricas em um país profundamente marcado pela formação escravocrata. É também considerar que a racialização atravessa homens e mulheres de modo distinto, sem, no entanto, subjetivar a adoção de práticas racistas. (DEVUSKY; 2021, p. 38)

O capitalismo se aproveita de dados culturais e adequa-se a novas tecnologias e novos fenômenos sociais para produzir novos discursos que validem o racismo nos estratos simbólico, cultural e afetivo a fim de fragilizar toda uma população negra. Assim sendo, esse corpo-território¹² hierarquizado a partir do colorismo tem como consequência a fragmentação da sua coletividade, isso posto, lhe é forjada uma individualidade que transita nos espaços através de uma passabilidade enquanto mestice mas sem pertencimento étnico, retirando o direito de ter uma narrativa ulterior sobre si por meio do falseamento de pertencimento que ora es convoca a estar e ora a não estar nos espaços da branquitude. Para Devusky (2021), essa verticalização e horizontalização do racismo acontece desde o período escravocrata,

O racismo passa a operar verticalmente e horizontalmente. Verticalmente, os valores racistas desapossam o sujeito de ser sujeito, de ter história e de pertencer a uma linhagem. A redução do homem e da mulher à quantidade de força de trabalho que ele pode empregar em uma lavoura é aquilo que no marxismo chama-se transformação de valor de uso em valor de troca no capitalismo. Na escravidão, essa operação encontra a totalidade a privação absoluta de liberdade. Horizontalmente,

¹² Conceito apresentado por Muniz Sodré (2002) e discutido também por Eduardo Miranda (2014; 2020), aqui discutido na sessão A corporeidade negra e as linguagens do corpo-território.

o colorismo arregimenta os elementos reprodutivos da hierarquização racial criados nos processos de produção de valor, dando sentido à existência do racismo mesmo quando a mestiçagem passa a constituir uma parcela importante da comunidade oprimida. O colorismo leva a ordem racista para dentro da comunidade submetida à estrutura racial tributária da escravidão que é administrada pelo capital. Muito embora o racismo dependa em alguma medida do capital para se reproduzir, o capital também opera sobre bases racistas para organizar suas fases produtivas, sejam elas referentes às economias de mercado, ou aquelas autoritárias e escravocratas. (DEVUSKY, 2021; p. 54)

O racismo é elemento estrutural que atravessa toda a negritude, sem exceção, e ocorre de maneira distinta a partir da sobreposição das opressões (*cf.* Angela Davis; Lélia Gonzalez, 1984) e suas interseccionalidades entre gênero, idade, classe social, território, sexualidade e tom de pele, pois tanto o colorismo quanto o racismo e o sexismo são problemas estruturais da sociedade. Essa é precisamente a medida complexa, histórica e interseccional do colorismo, um engendramento que provoca movimentos de subalternidade dentro das próprias subalternidades trazendo a ideia de supremacia racial para o interior da coletividade negra, relativizando identidades e representações a partir da fragilização do pertencimento étnico e racial.

De pronto, numa constituição multidimensional do texto a partir das iconografias que alicerçam a comunicação na era digital, o escalonamento dos emojis no whatsapp tem uma importante participação nesses repertórios agindo como facilitador do enquadramento discriminatório necessário para manter as desigualdades entre os grupos uma vez que ordenam distintas categorias identitárias numa lógica linear e ocidentalizada que vai do mais claro ao mais escuro, numa escala em que o branco vem antes do preto e quanto mais branco mais próximo do início, do primeiro lugar.

3.2 A corporeidade negra e as linguagens do corpo-território

Para ter linguagem a gente precisa de um corpo. A linguagem usa e precisa do corpo para as mais diversas camadas de significação, mas a linguagem não existe só nesse corpo isolado. Os corpos também convocam a linguagem e precisam de outros corpos para exercer a dialogicidade entre eles. O corpo e a linguagem estão em uma relação sempre plural porque são os corpos e as linguagens que vão interagir, os corpos nos socializam na linguagem num sistema dialógico que se consubstanciam num processo de fusão corpo-linguagem. Por

consequente, o corpo é parte também de um espaço. E esse espaço é inserido e interpretado na própria linguagem, dessa forma, pensamos os corpos e as linguagens em espaços. O corpo é inserido nesses elementos materiais, saímos da ideia do corpo e da linguagem como essenciais e desconexos para uma ideia de que o corpo é um elemento dentro desse espaço que dialoga não só com esse espaço, *stricto sensu*, mas também com o tempo que o próprio corpo é interpretável. Desse modo, o corpo aparece no espaço e no tempo como um elemento sócio-cultural-historicamente interpretável, como assevera Ferrara (2002),

Essa forma de viver o/no espaço escapa das formas rígidas e se produz na tessitura dos afetos, do embate, do encontro, da sociabilidade. É nessa dinâmica que se produz o lugar. Não se trata do lugar antropológico carregado de memória histórica, mas do lugar como agenciador do diálogo entre signos do passado e do presente (FERRARA, 2002; p. 18)

O corpo desempenha seus próprios espaços, estabelecendo novos usos e propondo uma organização espacial que estabelece uma relação entre os elementos. Assim, o corpo aqui é entendido como espaço de fluxos e trocas que, ao mesmo tempo em que constrói linguagem, é o resultado dela.

Muniz Sodré (2002) eleva essa discussão sobre corpo para a categoria território, muito utilizada na geografia. Inicialmente, território era entendido como elemento fixo no espaço e constituído historicamente por relações de poder, como exemplo, têm-se as fronteiras, que são fixas e têm relações de poder de duas ou mais nações. A partir desse conceito, começou-se a perceber que o corpo também é um território e é nele e a partir dele que nos orientamos, que experienciamos o mundo e, por conseguinte, a constituição dos espaços que é, *sine qua nom*, espaços de luta de poder. No entanto, o que o diferencia é que ele é não-fixo.

Corpo-território: todo indivíduo percebe o mundo e suas coisas a partir de si mesmo, de um campo que lhe é próprio e que se resume, em última instância, a seu corpo. O corpo é lugar-zero do campo perceptivo, é um limite a partir do qual se define um outro, seja coisa ou pessoa. O corpo serve-nos de bússola, meio de orientação com referência aos outros. Quanto mais livre sente-se um corpo, maior o alcance desse poder de orientar-se por si mesmo, por seus próprios padrões. Claro, se nos movimentamos, altera-se o sistema de movimentação: os objetos podem ocupar o lugar-zero, descentrando-se o sujeito individual da percepção. (SODRÉ, 2002; p. 135)

Doravante, o corpo tem sido um elemento usado para organizar o mundo, especialmente nos estratos sociais culturais e históricos - dentre as possibilidades, a de

organizar o mundo na distribuição do acesso. Quais corpos têm direitos? Quais corpos podem ir e vir livremente? Quais são os elementos da ordem social que usamos para interpretar os corpos? Quais parâmetros encontramos para nos causar (ou não) estranhamento na ordem em que as coisas são apresentadas? Que elementos vão ser negociados para dizer o que se diz sobre os corpos? E sobre quais corpos? Em que medida vamos pensar sobre corpo e linguagem na dimensão do que vai ser dito por determinados corpos, em determinados contextos, em determinados momentos históricos? Esses são alguns questionamentos para pensarmos os corpos e suas interpretações no mundo. Para Miranda (2014), em sua dissertação de mestrado, intitulada *O negro do Pomba quando sai da Rua Nova, ele traz na cinta uma cobra coral*, discussões sobre o corpo enquanto território (a ser) conquistado são essenciais para quaisquer reflexões uma vez que é a partir da vivência do corpo que experienciamos o mundo.

o corpo-território: [...] propicia ao indivíduo entender o que está ao seu redor a partir do seu próprio corpo, de si mesmo, sua posse sobre o seu corpo, assim como uma territorialidade em constante movimento que para onde se desloca carrega consigo toda a bagagem cultural construída ao longo das suas trajetórias. (MIRANDA, 2014, p. 69-70)

Fundada nas discussões sobre corpo até aqui, indaga-se: Desde quando corpo é um debate em pauta? Por qual motivo precisamos compreender e discutir sobre a categoria corpo? Nossas reflexões sobre esse debate tão contemporâneo devem começar a partir da chegada do europeu a outras extensões territoriais para além da Europa, a época das grandes navegações ficou conhecida como a grande expansão marítima para os europeus. A pluralidade dos povos originários encontrada nesses territórios bem como suas culturas, línguas, religiosidades, subjetividades, gerenciamentos econômicos, organizações sociais e construções epistemológicas foi torturada e dizimada através de violências simbólicas ao mesmo passo que as violências concretas estiveram presentes como os genocídios, os castigos corporais entre outras violências e, seguindo a mesma lógica, *a posteriori*, aplicadas aos povos negros escravizados.

A genealogia do corpo chegou aqui com as caravelas. O mundo tem forjado existências a partir das nossas experiências com o projeto de sociedade europeu imposto pela chegada das caravelas à América, com o que se chamou (pelos europeus) de descobrimento das Américas e descobrimento do Brasil, por volta de 1500. Juntamente com esse

descobrimos veio o projeto de sociedade europeu que, tão logo, ignorando todas e quaisquer constituições civilizatórias aqui existentes, tratou de dizimar não só as pessoas, mas tudo que as compunham como língua, cultura, religião, organização social, *et caetera*. Desde aí, nossos corpos estão sendo forjados nessa estrutura social de identificação e representação branca/heteroafetiva/patriarcal/machista/sexista que, segundo Hall (2005), a identidade é parte da identidade cultural produzida dentro de um sistema de representação, ou seja, o europeu recém-chegado a essa civilização imprimiu seu *modus vivendi* sobre os corpos aqui existentes tão somente a partir do modelo excludente de indivíduo. Desse posto, para além da chegada dos europeus à América, refletimos que o corpo é entregue a essa normatividade e é a partir daí objetificado, coisificado, animalizado para ser dominado. É importante discutir sobre corpo a partir de uma visão sobre o passado, porque nos entregaram (e nos entregam) um presente pautado em um processo civilizatório totalmente formatado para aniquilar aquilo que é diferente, tão quanto sua territorialidade é forjada de coerência sobre nossa existência no/com o mundo. É a partir daí que os processos de colonização são experienciados. O que, para Muniz Sodré (2002), em sua obra *O terreiro e a cidade*, “a dominação de outros territórios, outras civilizações é, antes de tudo, a dominação de pessoas, como o autor assesta: a conquista do espaço, do território, é antes de tudo uma tomada de posse da pessoa”. (SODRÉ, 2002; p. 65)

Os processos civilizatórios não abrangem todos os corpos. Vivemos um modelo de civilidade que não contempla a nossa existência. Por isso discutir a constituição do nosso corpo e quem somos nós nesse jogo dos marcadores sociais é trazer nosso próprio corpo para a discussão. O corpo é um elemento subjetivo, constituído na relação com o outro e no jogo sofisticado da modernidade é o corpo negro e o corpo indígena que estão no jogo da segregação e da discriminação. Daí passa-se a entender melhor os elementos que ordenam os corpos na vida social. Aqui, para além do corpo que produz linguagem em determinados tempos e espaços, precisa-se estender esses conceitos para compreender que esse corpo é territorializado, ou seja, um corpo que se lê e é lido a partir de parâmetros normativos impostos a ele, que carrega em si o que a história conta sobre ele, os efeitos que isso produz e como ele rasura essa inscrição de si. O que, segundo Miranda (2020), em seu livro *Corpo-território e educação decolonial*, lançado pela EDUFBA, essa complexidade espaço-tempo expressa no corpo-território enquanto texto-corpo-vivo narra os atravessamentos vividos por um corpo que se entende enquanto coletividade.

Conscientizar-se de que o meu *corpo-território* (MIRANDA, 2014) abarca o encontro da complexidade espaço-tempo requer a evidenciação das encruzilhadas experienciais responsáveis por forjar a minha corporeidade. [...] Elucido que o *corpo-território* é um texto vivo, um texto-corpo que narra as histórias e as experiências que o atravessa. (MIRANDA, 2020; p 25)

É a partir do conceito de corpo enquanto coletividade que a sociedade será organizada. No Brasil, o maior organizador social é a raça, é o racismo como sistema de organização dos corpos que regula a sociedade, em seguida, o gênero e depois outros elementos como classe, idade, entre outros. De pronto, o racismo como maior regulador dos corpos valida quem tem e quem não tem acesso a quaisquer segmentos sociais. A partir dessa premissa, quais corpos são interpretáveis positivamente e quais negativamente?

Discutir corpo é discutir racialização, é discutir heteronormatividade, é exigir uma discussão que emergja esse misto de colonizações que as colonialidades fazem questão de apagar da nossa história e da complexidade desse sistema mundo moderno. Um olhar mais atencioso para a modernidade faz-se necessário, pois o discurso sobre modernidade é sistematizado para os apagamentos das violências que construíram esse mundo altermoderno pautado no gerenciamento do caos e das alegorias. Desse modo, o corpo é o primeiro elemento que o sistema político da branquitude e da heteronormatividade colocam como objeto de subalternização, então esse corpo fora do padrão, dissidente da norma é repreendido e posto como corpo marginalizado, pois foi o corpo que sempre esteve no processo de subalternização.

Corpo-território é exatamente essa disputa de poder que não é meramente por um espaço fixo, mas é sobretudo por um território que se desloca, se reconstitui e se repensa. Para Sodré (2002) O território do corpo sempre se mostrou flexibilizante, relativizando a fixação da área implicada na noção de território físico, fazendo emergir a pluralidade dos lugares. (SODRÉ, 2002; p. 147), Desse modo, para criar outras genealogias desse ato de se reconstituir que o corpo-território vai se deslocar pelo mundo e pelo espaço criando outras vias que fogem do controle da norma. É dessa forma que recorreremos aos elementos afrocivilizatórios (*cf.* Trindade, 2006; Oliveira, 2012; Simas & Rufino, 2018; entre outros) como religiosidade, corporeidade, musicalidade, circularidade, oralidade, energia vital, ludicidade, memória, ancestralidade e cooperativismo/comunitarismo para tornar esse corpo-território negro decolonial, e uma das estratégias para tensionar esse corpo forjado em uma linha de pensamento ocidentalizada que

está em disputa constante é ter um lugar de fala a partir de onde existimos e de onde produzimos o nosso conhecimento para emergir a pluralidade dos nossos saberes e se (re)conhecer perante ela. Assim, os processos civilizatórios experienciados nas Américas não só cercearam modos de vida como também criaram a resistência às violências sofridas ao longo desses séculos. Nesse momento, é importante refutar a neutralidade empregada ao universo telemático como um lugar horizontalizado no qual todos têm o direito de se expressar livremente e questionar como esses corpos-territórios estão sendo lidos nas comunicações digitais, como os emojis estão sendo atravessados por esse legado linguístico-corpóreo-discursivo da pluralidade de identificações histórico-sócio-culturais da negritude.

3.3 Decolonialidade: o repensar dos modos de vida

Para refletir sobre a Decolonialidade é necessário, antes, discutir sobre a produção da colonialidade na construção do sistema mundo moderno. A chegada do europeu nas Américas traz consigo a ideia ilusória de emancipação, os processos ditos civilizatórios de justificação da violência sobre os dessemelhantes constroem, a partir de si, o olhar para o Outro. E com essa premissa nasce a modernidade, esse projeto de colonialidade empregado no mundo agora dominado pelo europeu: a América.

Para Dussel (1993), 1492 (ano que se iniciou a dominação da América pelos europeus), foi o ano inaugural do modo de ver o Outro a partir do olhar europeu, a modernidade constituiu-se na relação dialética do europeu com o não-europeu, a fim de colocá-lo como centro do mundo e subalternizar, excluir e dominar a alteridade. Segundo o autor,

A modernidade originou-se nas cidades européias medievais, livres, centros de enorme criatividade. Mas nasceu quando a Europa pôde se confrontar com o seu outro e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo: quando pôde se definir como um ego descobridor, conquistador, colonizador da alteridade constitutiva da própria modernidade. De qualquer maneira, esse outro não foi descoberto como Outro, mas foi en-coberto como o si-mesmo que a Europa já era desde sempre. De maneira que 1492 será o momento do nascimento da modernidade, o momento concreto da origem de um mito de violência sacrificial muito particular e, ao mesmo tempo, um processo de en-cobrimento do não-europeu. (DUSSEL, 1993; p. 08)

Assim, a Europa se autoconstitui centro do sistema mundo moderno, numa visão dualista e dicotômica de centro *versus* periferia se autointitula centro e transforma o Outro em periferia, portanto, este último, passível de ser controlado pelo seu conquistador.

Ainda para Dussel (1993), filósofo argentino-mexicano, em sua obra 1492: o encobrimento do outro, há diferenças conceituais entre a invenção, o descobrimento, a conquista e a colonização das Américas, estas são discussões importantes para entender os processos de colonialidade vividos ainda hoje. A tomada do continente americanotransformou em dissidente esse corpo diferente do corpo europeu, pois compreender que a América foi inventada à imagem e semelhança da Europa (DUSSEL, 1993; p. 32), é entender que antes de conhecer as terras americanas já existia um imaginário sobre ela a partir dos relatos dos primeiros navegantes. Em seguida, o próximo ponto é discutir o alienador termo descobrimento, visto que o apagamento dos povos originários e, posteriormente, dos povos negros escravizados evidencia a extinção desses corpos e dos elementos simbólicos que os compõem, transformando-se em o encobrimento do Outro e não no seu descobrimento. Assim,

Esta experiência não é um descobrimento do novo, mas simplesmente o reconhecimento de uma matéria ou potência onde o europeu começa a inventar sua própria imagem e semelhança. A América não é descoberta como algo que resiste distinta, como o Outro, mas como matéria onde é projetado o si-mesmo. Então não é o aparecimento do Outro, mas a projeção de si-mesmo. (DUSSEL, 1993; p. 35)

O território inventado e descoberto agora precisa ser conquistado. Por conquista entendemos não só a tomada desse novo território, mas o controle dos corpos, das pessoas, dos povos, das culturas, das línguas. O acesso brutal aos corpos das pessoas era mascarado pela transição à civilidade, domesticar para civilizar, os corpos passam a ser controlados e apagados para se recompor à imagem e semelhança do seu conquistador, o europeu.

A conquista é um processo militar, prático, violento que inclui dialeticamente o Outro como o si-mesmo. O Outro, em sua distinção, é negado como Outro e é sujeitado, subsumido, alienado a se incorporar na Totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido (DUSSEL, 1993; p. 44)

E dentre os quatro pilares responsáveis pela estrutura da produção da colonialidade temos a colonização, a usurpação do território, da fauna e da flora se fundem à forma de

viver e de se entender no mundo sob o olhar do dominante que tem como desígnio civilizar para dominar, explorar e exterminar.

A colonização da vida cotidiana do índio, do escravo africano pouco depois, foi o primeiro processo europeu de modernização, de civilização, de subsumir (ou alienar) o Outro como si mesmo; mas agora não mais como objeto de uma práxis guerreira, de violência pura e sim de uma práxis erótica, pedagógica, cultural, política, econômica, quer dizer, do domínio dos corpos pelo machismo sexual, da cultura, de tipos de trabalho, de instituições, criadas por uma nova burocracia política, etc., dominação do Outro. É o começo da domesticação, estruturação, colonização do modo como aquelas pessoas viviam e reproduziam sua vida humana. Sobre o efeito daquela colonização do mundo da vida se construirá a América Latina posterior. (DUSSEL, 1993; p 50/51)

Assim, seguindo a lógica da construção da hegemonia e do olhar do dominador europeu sobre as Américas temos a construção do nós da modernidade. O europeu ao inventar, descobrir, conquistar e colonizar as terras americanas projeta a sua imagem e semelhança do Outro e provoca o seu encobrimento, esse nós simbólico que chegou às Américas e se fincou como referência foi o homem heterossexual/branco/patriarcal/cristão/militar/capitalista/europeu (GROSFUGUEL, 2008; p.113), portanto, tudo que está fora desse nós será violentado, dominado, compelido a apagar sua língua, cultura, organização social, saberes, a sua maneira de ver e de viver o mundo para cumprir essa lógica binária da subalternidade que fora imposta a ele. E dentro dessa lógica de quem é esse nós para saber quem é o Outro é o que marca a construção da forma de pensar na modernidade, uma forma de ver o mundo de uma maneira condicionante a partir da tomada das Américas pelo europeu.

A perduração dos modos de existências impostos no período colonial fez com que as marcas desse processo de colonização se transformassem em traços da colonialidade que atravessam as diferentes esferas sociais e têm como principal elemento o controle do poder. Segundo Grosfoguel (2008; p. 126) “[...] a colonialidade é a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais, produzidas pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial”. Embora o período colonial oficialmente não exista mais nas Américas, os modos de existências, de pensar, de se comportar, de construir o saber perduram até a contemporaneidade com raízes profundas nas produções das subjetividades. Para refletir sobre essas complexidades, Maldonado-Torres (2007), em *O giro decolonial*, traz a seguinte definição para colonialidade.

A colonialidade se refere a um padrão de poder que surgiu como resultado do colonialismo moderno, mas que em vez de estar limitado a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, ao contrário se refere a forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si, através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça. (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131)

A partir dos debates sobre o impacto do pensamento colonial na atualidade e compelido a criar outras formas de pensar dentro de um silenciamento de práticas de existências, começa-se a discutir sobre a importância de romper com modelos cristalizados da colonialidade que sustentam os modos de existir da/na contemporaneidade alçados numa lógica binária que regula, no imaginário coletivo, as formas de ver e de se relacionar com o mundo. Nesse momento, é importante salientar a abrangência e complexidade em definir decolonialidade, em contraponto a descolonização que versa sobre a negação ou aniquilação da colonialidade. Para tal, Silva (2014) apresenta essas duas nuances e as diferencia.

A descolonização significa processo de superação da colonização territorial *posse colonial* enquanto que a decolonialidade significa o processo de superação cultural da colonialidade do poder, do ser, do saber e da natureza. A decolonialidade é uma espécie de descolonização ontológica, epistemológica, metodológica e axiológica - cultural que rompe com as cadeias mentais (culturalmente invisíveis) que nos mantêm reféns da visão e do pensamento - eurocêntricos/norte americanos que naturalizam os vários padrões globais de poder que operam sobre raça, conhecimento, ser e natureza. (SILVA, 2014; p. 479-480)

Os teóricos da decolonialidade (*cf.* Quijano, 2008; Grosfoguel, 2007; Maldonado-Torres, 2007; *et al*) apontam para, no mínimo, três instâncias da colonialidade que estão intimamente conectadas às práticas de organização social e às formas como as relações sociais são situadas: a colonialidade do poder, do saber e do ser. Candau e Russo (2013) resumem:

A colonialidade do poder refere-se aos padrões de poder baseados em uma hierarquia (racial, sexual) e na formação e distribuição de identidades (brancos, mestiços, índios, negros). [...] a colonialidade do saber refere-se ao caráter eurocêntrico e ocidental como única possibilidade de se construir um conhecimento, considerado científico e universal, negando-se outras lógicas de compreensão do mundo e produção de conhecimento, consideradas ingênuas ou pouco consistentes. A colonialidade do ser supõe a interiorização e subalternização de determinados grupos sociais, particularmente os indígenas e negros. (CANDAU; RUSSO, 2010, p.165)

Dessa forma, a colonialidade do poder é contínua e marca um controle econômico e político na qual o capitalismo acentua as distribuições de poder nas sociedades - no contexto brasileiro, essas hierarquias vão normalizar padrões de quanto mais próximo do branco europeu mais poder por ele poderá ser exercido em relação ao negro e/ou indígena; enquanto

a colonialidade do saber refere-se à vivência da colonização e os impactos do pensamento eurocêntrico nas ciências e na linguagem, bem como assume o eurocentrismo como única perspectiva de construção do conhecimento, ao passo que descarta os conhecimentos epistêmicos que não sejam a dos homens brancos europeus ou europeizados - solidificados, especialmente, no estabelecimento de epistemes/conhecimentos de um *locus* de enunciação de conhecimentos (eurocentrismo) e da inviabilização das outras formas que são categoricamente silenciadas; à medida que a colonialidade do ser estabelece um padrão de ser na intenção de promover a desumanização da pessoa outra, ou seja, aquela que se afasta do padrão etnocêntrico estabelecido pelos colonizadores europeus. Materializa-se na ação baseada numa lógica masculina/branca/heterossexual/cristã europeia ou europeizada para definir o padrão de referência que anuncia o lugar apropriado ou merecido de coisas ou indivíduos (SANTOS, 2010).

Catherine Walsh (2008) traz diálogos sobre a colonialidade cosmogônica que reflete sobre a distinção binária entre homem/natureza, categorizando como primitivas e pagãs as relações espirituais e sagradas que conectam a natureza ao humano, quanto mais afastado da natureza mais racional. Logo, sob a premissa de a natureza estar na condição de exploração, quanto mais próximo dela mais aquele que a considera como parte fundante do seu ser (como as culturas afro-brasileiras) poderá também ser explorado como se fossem continuação da natureza, ou seja, não passam de recursos para a produção do que é necessário no meio urbano, reafirmando dicotomias como humano *versus* natureza.

Lugones (2008) apresenta considerações sobre a colonialidade do gênero, o fortalecimento da lógica machista do patriarcado existente antes mesmo do processo de colonização da Américas, mas aprofundado a partir das relações colonializadas aqui. Manifesta-se por meio da inferiorização cognitiva, política, econômica e do controle reprodutivo das mulheres, submetendo-as à condição de seres inferiores ao homem. Segundo Lugones (2008), a imposição das opressões de gênero racializada e capitalista constitui a colonialidade de gênero, "Uma abordagem de gênero para entender como o corpo, o sexo e o próprio gênero foram construídos racializadamente" (LUGONES, 2008; p. 77).

Para entender essa incidência da performatividade branca, hétero e capitalista em nossos repertórios, é necessário compreender que todos esses segmentos da colonialidade incidem na maneira de e negro se perceber e perceber o outro, denotando, em uma cadeia

estrutural, o lugar da negritude e da branquitude, pois o pensamento binário e simplificado do universalismo europeu se reverte na uniformização dos modos de vida, de gerir as subjetividades e na criação de fossos entre sujeitos, territórios, corpos, línguas e saberes, fazendo desse lugar do outro um lugar de si mesmo, como afirma Aparecida Bento (2014)

O olhar do europeu transformou os não europeus em um diferente e muitas vezes ameaçador Outro. Este Outro, construído pelo europeu, tem muito mais a ver com o europeu do que consigo próprio (BENTO, 2014; p. 31)

Dentro dessa lógica se operacionaliza uma série de binarismos estereotipados e os segmentos raça e gênero, interseccionalmente, são os fundantes dessas relações, são nessas instâncias que as relações de exploração/dominação/conflito estão ordenadas. Não há como discutir Decolonialidade sem ser da perspectiva racial, pois

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do dito padrão de poder e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões materiais e subjetivas, da existência social cotidiana e da escala social. Origina-se e mundializa-se a partir da América. (QUIJANO, 2017; p. 89)

A partir do fundante raça, como pensar a questão do conhecimento (uma preocupação central dos trabalhos sobre Decolonialidade) numa perspectiva afro-brasileira? Como pensar em referências decoloniais institucionalizadas uma vez que negres são minoria no desenvolvimento das ciências no país? Um passo importante é desnudar-se da concepção de quem pensa para além da epistemologia eurocentrada não tem seu conhecimento validado, ancorada na máxima penso, logo existo, aquele que não está lotado nessa condição europeizada de pensamento não existe, e se não existe, pode ser violentado, domesticado e dominado, pois a Decolonialidade não está apenas na academia, mas nesse fazer para além da universidade, uma vez que indígenas e negres não estão na academia, a decolonialidade brasileira está para além das universidades. Faz-se necessária uma concepção mais ampla de decolonialidade do ponto de vista afro-brasileiro, isso nos permite aprender os processos de resistência e luta por reexistência dos povos negros no Brasil que aconteceram (e acontecem) fora dos ambientes institucionalizados de elaboração do conhecimento centrados em concepções e categorizações do fazer científico europeizado.

Porquanto, como pensar eixos da modernidade/colonialidade num diálogo simétrico com a decolonialidade numa perspectiva afro-brasileira? De onde partimos para falar sobre decolonialidade afro-brasileira? A colonialidade forja o corpo-território. Entender a constituição histórica de um povo a partir das suas próprias narrativas é perceber que o corpo-território, enquanto lugar de enunciado, está atravessado em um território de identidade, pois, como pronuncia Conceição Evaristo “corpo não é apenas descrito, mas antes de tudo vivido” (EVARISTO, 2005, p. 6).

Dessa forma, faz-se necessário um giro decolonial afro-brasileiro dialogando com os eixos (De)colonialidade a partir dos corpos, na existência dos nossos corpos. Na existência dos nossos pares, do nosso lugar-território, do lugar que vivemos, da representatividade desses corpos e desses lugares porque é a partir da nossa existência enquanto indivíduo e coletividade que damos sentido ao corpo-território, só se consegue iniciar um pensamento sobre esse corpo se for pelo próprio corpo, pelo descentramento das suas narrativas. (cf. SODRÉ, 2002; MIRANDA, 2014,2020).

O corpo-território é um texto vivo: buscar decolonializar-se e se inscrever na dissidência e na insurgência significa que qualquer conceito só faz sentido se ele atravessa o próprio corpo-território que não é exclusivamente biológico, é um corpo que tem ancestralidade, uma constituição cultural, é um corpo que tem uma existência que é forjada pelos territórios que circula. Então, pensar que meu corpo está em processo de decolonização é pensar que também só se consegue decolonizar o corpo que está em um processo de reconhecer o passado (e o que ficou velado), trazer para o presente e ressignificar para encaminhar o futuro é a premissa para que possamos trazer outras leituras de corpo que não a imposta brutalmente pela chegada dos europeus à América e perpetuadas pelo *modus vivendi* mantido pelas colonialidades.

Uma Decolonialidade afro-brasileira é um processo intersubjetivo que precisa ser compreendido nessa trajetória de decolonizar seu próprio corpo porque decolonialidade só tem sentido na coletividade, só tem significância se tomar como base o movimento de ressignificação que abarca a dialética do que modificamos dentro de nós e devolvemos ao mundo. Embora já em andamento com as grandes teóricas que discutem sobre negritudes e branquitudes (cf. NASCIMENTO; APARECIDA BENTO, 2014; LÉLIA GONZALEZ; entre muitos outros), é a partir das contribuições pertinentes que dos estudos sobre

Decolonialidade entregou ao mundo que precisamos traçar uma agenda decolonial afro-brasileira que discuta a performatividade das colonialidades na realidade brasileira para fortalecer o caminho do giro decolonial afro-brasileiro com parâmetros mais centrados em nossas constituições singulares de nação.

A Decolonialidade afro-brasileira vem debatendo não só a morte epistêmica da produção do conhecimento, mas também a morte do corpo físico. Há quantos séculos nossos corpos são alvo de violência? As experiências do corpo-território só existem a partir das experiências que se têm com a diferença e essa diferença padronizou o meu corpo como um todo, físico (com as violências concretas e simbólicas), emocional (com o controle das subjetividades), epistemológico (com o domínio dos saberes), espiritual (com a apropriação do tempo e a ideia equivocada da criação de um passado linear em que ancestral é algo perdido no passado porque ancestralidade é o elo entre o passado, presente e futuro). Por conseguinte, as línguas, as culturas, a existência no mundo passam por essa história de violência dos corpos e são nesses interstícios do sistema modernidade/colonialidade que precisamos dar continuidade aos princípios fundantes da Decolonialidade afro-brasileira que tem como principais alicerces o *continuum* cultural, a resistência à ideia dominante e os valores civilizatórios afro-brasileiros.

O *continuum* cultural perpassa pelo relacionamento com o real, com a cultura e não atende aos significados e significantes ocidentais, mas que mesmo assim se mantêm com existências próprias e em embates com a colonialidade. Os quilombos, organizações políticas e sociais de insurgências dentro do sistema colonial com o propósito de resgatar sua liberdade e dignidade, são os maiores representantes desse *continuum*, “a multiplicação dos quilombos fez deles um autêntico movimento amplo e permanente” (NASCIMENTO, 1980). Com mais detalhes, Abdias Nascimento (1980) conceitua o quilombismo, uma proposta concreta de reorganização da estrutura social brasileira, baseado na diversidade e pluralidade organizacional das sociedades africanas.

O quilombismo se estruturava em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio de florestas de difícil acesso que facilitava sua defesa e sua organização econômico-social própria, como também assumiram modelos de organizações permitidas ou toleradas, frequentemente com ostensivas finalidades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo. Não importam as aparências e os objetivos declarados: fundamentalmente

todas elas preencheram uma importante função social para a comunidade negra, desempenhando um papel relevante na sustentação da continuidade africana. Genuínos focos de resistência física e cultural. Objetivamente, essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afochés, escolas de samba, gafieiras foram e são os quilombos legalizados pela sociedade dominante; do outro lado da lei se erguem os quilombos revelados que conhecemos. Porém tanto os permitidos quanto os ilegais foram uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história. A este complexo de significações, a esta práxis afro-brasileira, eu denomino de Quilombismo. (NASCIMENTO, 1980 p. 255).

Sob a compreensão da modernidade como fenômeno constituído por relações assimétricas de poder sobre os corpos das diásporas africanas e demais existências subalternizadas, temos a resistência à ideologia dominante, um projeto epistêmico e civilizatório que se opõe à colonialidade do poder e traça um território político que busca a heterogeneidade cultural e se interponha com perspectivas de investigação da decolonialidade afro-brasileira. A ênfase especial na estruturação do poder por meio do colonialismo compreende que a decolonialidade afro-brasileira tem o compromisso ético sobre os impactos da junção capital, raça, gênero e sexualidades. Propor ações de rupturas da colonialidade nas práticas e subjetividades dos povos subalternizados e intensificar a pedagogia do quilombamento como uma das vias para se contrapor à colonialidade do poder são alguns fundamentos propostos a partir de uma Decolonialidade afro-brasileira.

A partir desses diálogos, podemos pensar em construções que não ratifiquem o epistemicídio racial e inferiorização intelectual (CARNEIRO, 2005), nesse caso, a educação ainda é o grande campo de reprodução dos diferentes mecanismos de deslegitimação da construção de saberes da negritude, o rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima são alguns dos processos de discriminação intelectual normalizados na sociedade (Carneiro, 2005). O epistemicídio se concretiza através de múltiplas atuações que se articulam e se retroalimentam e que estão intimamente ligadas ao acesso e/ou a permanência no sistema educacional. De pronto, é no campo da educação que o racismo epistêmico encontra espaço para a reprodução dos dispositivos de dominação e hierarquia racial. No Brasil, o racismo epistêmico tem sido responsável pela consolidação de campos de saberes altamente hierarquizados.

Alia-se nesse processo de banimento social a exclusão das oportunidades educacionais, o principal ativo para a mobilidade social no país. Nessa dinâmica, o aparelho educacional tem se constituído, de forma quase absoluta, para os

racionalmente inferiorizados, como fonte de múltiplos processos de aniquilamento da capacidade cognitiva e da confiança intelectual (CARNEIRO, 2005; p. 68).

As línguas são formas de ver e de viver o mundo, pois é a partir da língua que o ser humano conceitua o mundo ao seu redor, de modo que essa maneira de se alocar no mundo vai influenciar na construção identitária do indivíduo passando a influenciar na sua própria maneira de se enxergar no mundo. Para Lélia Gonzalez (1988), grande pensadora que elaborou o conceito de Amefricanidade, confrontar o universalismo linguístico é uma das bases para entender como a matriz de dominação sustentada pelo racismo intervém e transforma em racismo as práticas de linguagens que se materializam nas definições e usos da língua luso-brasileira. Para Gonzalez (1988), construir saberes e trocas a partir da consciência de que a língua brasileira também é composta de outros saberes que não somente se encerram na língua portuguesa é o primeiro passo para entender que toda a nossa composição diaspórica passa pelo que a autora conceitua de pretuguês e compõe mais um alicerce para a pauta decolonial afro-brasileira.

Os valores civilizatórios afro-brasileiros são maneiras de pensar, fazer, ser e compreender o mundo através de ancestralidades e africanidades que se ressignificaram ao longo dos tempos como práticas de resistência e reexistências no território brasileiro, exercidas primeiramente nos quilombos, e expressam, em diáspora, religiosidade, corporeidade, musicalidade, circularidade, oralidade, energia vital, ludicidade, memória, ancestralidade e cooperativismo/comunitarismo. Por isso, trazer para nossa práxis cotidiana esses fundamentos é importante para a ressignificação do nosso corpo-território. Para Azorilda Trindade (2013),

A África e seus descendentes imprimiram e imprimem no Brasil valores civilizatórios, ou seja, princípios e normas que corporificam um conjunto de aspectos e características existenciais, espirituais, intelectuais e materiais, objetivas e subjetivas, que se constituíram e se constituem num processo histórico, social e cultural. (TRINDADE, 2013; p. 132).

É indiscutível que todos os valores civilizatórios são imprescindíveis a uma conduta afro-decolonial, mas como exercer esses valores civilizatórios em uma sociedade que é baseada na colonialidade do poder? Os valores civilizatórios nutrem as vivências dos nossos corpos-territórios, por isso resgatar o valor civilizatório da ancestralidade afro-brasileira é trazer para a nossa prática como a construção dos nossos ancestrais vem sustentando nossa

existência, como vem possibilitando a nossa vida que consigo traz a responsabilidade de pensar como o meu lugar hoje vai ser ancestral para quem vem futuramente? A Energia vital revela a circularidade da vida bem como sua amplitude é entender as permanentes possibilidades de se reinventar a cada obstáculo vivido. A circularidade é o princípio de que nada é somente para nós e que algo só exerce a sua energia vital em diálogo com o outro: o conhecimento é para circular, os saberes são para circular, tudo só tem existência no contato com o outro, no que vai e no que retorna para nós, tudo só tem sentido na coletividade. No entanto, devido à construção não-linear dos nossos corpos não há um liame específico entre um valor e outro, quando estamos ponderando sobre um, necessariamente estamos evocando os outros, pois entendendo o corpo como plural todos os pontos se entrelaçam de alguma maneira, em algum momento, pois não são categorias tampouco se encerram em si, como podemos observar melhor na imagem a seguir.

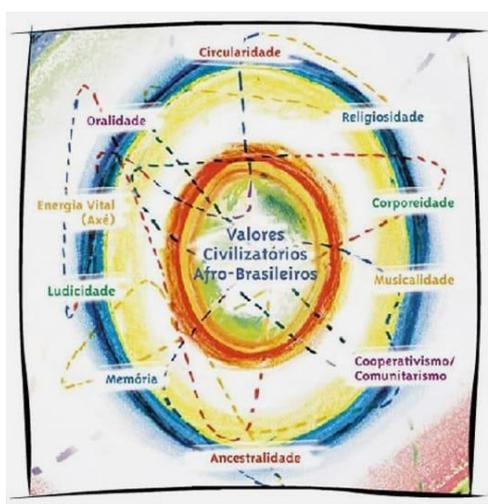


Figura 6 - Valores civilizatórios afro-brasileiros

Fonte: Azorilda Trindade (2010)

Para que uma Decolonialidade afro-brasileira, de fato, sirva para desconstruir os efeitos catastróficos que a colonização causou aos nossos corpos-territórios, no mínimo, os três pilares mencionados anteriormente (*continuum* cultural, resistência à ideia dominante e valores civilizatórios afro-brasileiros) devem ser exercidos em nosso cotidiano.

Com base nas discussões sobre os modos de repensar a vida a partir das decolonialidades observam-se os padrões de norma e desvio gerados em torno dos emojis, os representativos brancos (leia-se europeu, colonizador, heteroafetivo, detentor da cultura de prestígio) em uma relação de altivez para com os emojis representativos da negritude apresentados através de um escalonamento. Isso gera um potencial encarcerador que toma como desvio os emojis referentes à negritude que os condicionam a uma relação de subalternidade, por isso, *sine qua non*, há a necessidade de discutir práticas mais responsivas aos desafios contemporâneos como (des)pensar, (des)vozear e (des)pesquisar as tessituras coloniais do capital cultural, linguístico, social e econômico. Nesse ínterim, reafirma-se que a sociedade é o espaço pragmático para esse (des)fazer a natureza de circunscrição social das redes virtuais de interações comunicativas e como (re)constroem e (re)produzem classificações dissimétricas de representatividade afrodiáspórica, criando ícones que regularizam os corpos e suas significações, nessa acepção é importante construir um projeto de corpo-território a partir das práticas decoloniais afro-brasileiras.

4 LINGUAGENS, TIC E NEGRITUDES

Muito se tem discutido sobre linguagem e as definições são diversamente complexas, desde concepções de língua e linguagem às suas relações com o sujeito, trabalho sociedade e poder, de acordo com os diversos campos dos saberes da linguística tem-se as mais variadas concepções, todas cientificamente respaldadas. A concepção de linguagem vai agir diretamente no modo como se interpreta e influencia o mundo ao seu redor e é aí que reside o perigo dos modos de se conceber a linguagem, pois a grande maioria dos debates têm suas raízes fincadas na construção europeia e/ou europeizada do conhecimento, ainda que abranja pontos significativos, o olhar ocidentalizado para a linguagem faz com que a sua percepção seja reduzida a apenas essa possibilidade de entendimento. É preciso perceber que quando trazemos raça para o seio das discussões sobre linguagens, as teorias eurocentradas não dão conta de conhecer essa língua como modo de resistência. Nesse sentido, ainda que tenhamos contribuições pertinentes a essas discussões, os nossos objetos de estudos e nossa maneira de ver e de viver a/na linguagem vão sempre extrapolar essas vias. Desse modo, alargaremos o entendimento sobre língua de Nascimento (2019) para linguagem “A língua, assim, aqui será vista como uma marca de dominação e por onde também se dá a figura estruturante do racismo” (NASCIMENTO, 2019; p. 163).

Assim como é inesgotável a variedade das atividades humanas, também é infinita a diversidade de produção de linguagem, portanto essa relação entre linguagem e vida social só é possível de ser pensada levando em consideração o fator raça porque se temos uma sociedade em que o seu fundante é a racialidade, discutir linguagem também só é possível a partir desse fundamento. Mas afinal, para que servem esses conceitos? Quem os mobiliza? E como os mobilizamos? Quem está falando o que está falando fala a partir de quê e qual base de conhecimento? Como atua o poder em sua fala e como sua fala se localiza e atua no poder (SPIVAK, 2018)? Quais os objetivos de uma língua numa sociedade dividida em estruturas hierarquicamente baseadas na racialidade? Essas são questões cruciais para que não tratemos os temas como raça e linguagem, etnia e linguagem como inaugurais, pois é complexa a ideia de racialização que exclui o conceito de branquitude uma vez que o conhecimento sempre foi racializado porque sempre foi construído por essa branquitude ou a partir dela, ela é o parâmetro presente nas relações e assume o papel da normatividade e a partir daí, os

racializados são os outros; essas temáticas só são inéditas se se concebe raça apenas como negritude, uma vez que todo aparato epistemológico, ideológico e social da linguagem sempre foi concebido pelo viés dominante provocando o silenciamento, a invisibilização e a discriminação das línguas ideologicamente tidas como marginais. Assim sendo, debater questões raciais é basilar para se pensar a língua enquanto signo racializado dentro de um dado universo de poder.

Língua é poder e na história da tomada das Américas pelos europeus, no projeto de dominação tanto dos povos originários quanto dos negros escravizados, o apagamento das línguas foi um dos mecanismos adotados para a exploração dos povos e perdura até os dias atuais através dos processos de colonialidade nos quais são submetidos. Desse modo, como é possível pensar a ideia de decolonialidade no campo da linguagem, no Brasil, sem trazer negres e povos originários para esse debate? É válido pensar que a decolonialidade precisa ser um modo de conduzir nossas existências, a linguagem é o campo da possibilidade dessa existência, por isso discutir raça, etnia e linguagem é tão decisivo para o entendimento do conceito de língua. Se sentir bem e bem vindo dentro do próprio território linguístico é uma das questões cruciais para a negritude, bell hooks (2017), em *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*, nos diz que as teorias e os conceitos têm que dizer sobre nós, sobre quem somos, sobre nossas perspectivas políticas, sobre o que acreditamos e nossa forma de conduzir a vida, essas questões são estruturantes para a nossa forma de existir no mundo.

Reconhecer que através da língua nós tocamos uns nos outros parece particularmente difícil numa sociedade que gostaria de nos fazer crer que não há dignidade na paixão, que sentir profundamente é a marca de inferioridade; pois, dentro do dualismo do pensamento metafísico ocidental, as ideias são sempre mais importante que a língua. Para curar a cisão entre mente e corpo, nós, povos marginalizados e oprimidos, tentamos resgatar a nós mesmos e às nossas experiências através da língua. Procuramos criar um espaço de intimidade. (bell hooks, 2017; p. 233)

Não obstante, a linguagem passou a figurar uma das maiores ferramentas usada para o processo de dominação dos não brancos. A língua enquanto projeto de poder ignora o violento processo de colonização dos não brancos nas Américas e ignora também as experiências reais dos povos que resistiram à colonização, por isso Lélia Gonzalez, em seus escritos, menciona que a língua que vos fala é a língua de negre, a língua que vivemos em nosso dia a dia e que, na tentativa de nos colocar numa posição de inferioridade à língua dominante, é invisibilizada.

Eu gostaria de colocar uma coisa: minoria a gente não é, tá? A cultura brasileira é uma cultura negra por excelência, até o português que falamos aqui é diferente do português de Portugal. Nosso português não é português é pretuguês (Gonzalez, 1988; p. 205-206).

Lélia criticava a hierarquização de saberes, inclusive da língua, como produto da categorização racial. Para ela, assim como para Sueli Carneiro (2016) e tantos outros teóricos que se dedicam a problematizar as questões sobre racialidade, quem possui o privilégio racial possui o privilégio epistêmico e linguístico, construindo assim uma estrutura que mantém o racismo (ALMEIDA, 2018), pois assim como o privilégio faz de alguém *branco*, são as desvantagens sociais e as circunstâncias histórico-culturais, e não somente a cor da pele, que fazem de alguém *negro*. Nesse sentido, a língua, a cor da pele ou práticas culturais são apenas dispositivos materiais de classificação racial nos quais ocorrem as estratégias de distribuição de privilégios e de desvantagens. Para tal, Gonzalez (1984) critica veementemente,

[...] aquilo que chamo de 'pretuguês' e que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil [...] É engraçado como eles [sociedade branca elitista] gozam a gente quando a gente diz *framengo*. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse *r* no lugar do *l* nada mais é do que a marca linguística de um idioma africano, no qual o *l* inexistente. Afinal quem é o ignorante? Ao mesmo tempo acham o maior barato a fala dita brasileira que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa você em *cê*, o está por tá e por aí afora. Não sacam que estão falando pretuguês (GONZALEZ, 1984; p. 238).

Lélia, nessa assertiva, chama a atenção para a invisibilidade das marcas linguísticas oriundas das línguas africanas tão presentes na língua portuguesa brasileira, mas simplesmente apagadas como também parte constituinte dessa língua brasileira e a partir dessas discussões é evidente a necessidade de promover estratégias que requeiram desescravizar a linguagem. Florence Carboni & Mário Maestri (2012), em *A linguagem escravizada: língua, história e poder* discute a produção e reprodução da língua pelas classes dominantes através da história e suas funções integrativas e de ocultação das contradições sociais, de raça, de gênero.

Levando em consideração que nossos corpos estão em diáspora, portanto a nossa língua também o está e deve ser estudada em trânsito por isso, essa dinamicidade da linguagem também é experienciada no universo digital e é reconstruída a todo o momento. As tensões que aparecem na língua vão aparecer também nas redes sociais, pois muda-se a

maneira com que usamos a língua ao tempo que mudamos os mecanismos que veiculam as tensões sociais vigentes, tracionando um sistema hierárquico-estruturalmente racializado bem sucedido que materializa silenciamentos através da linguagem uma vez que mudam-se as ferramentas de controle mas os objetivos continuam os mesmos.

4.1 As redes sociais e a nova dinâmica das interações de linguagem

O mundo atual é caracterizado por um período de rápidas mudanças em diferentes contextos sociais a partir do avanço das tecnologias de informação e comunicação (TIC). O surgimento de novos ambientes e contextos comunicativos provocam várias transformações concernentes aos modos de pensar e aos modos de fazer, as formas de interagir com/no mundo em todas as esferas da vida social – culturais, linguísticos, identitárias, trabalhistas e educacionais têm sido ressignificadas. As diferentes instâncias do uso da linguagem nessa nova ordem virtual constroem espaços outrora ainda não explorados, os ciberespaços: as novas formas de representar a realidade e de processos colaborativos de produção do conhecimento são suas maiores contribuições para a sociedade (MORAES, 2002).

A sociedade, organizada a partir da hierarquização dos saberes e comportamentos, pressupõe um modelo vertical e linear das relações. O universo digital nasce como o lugar fora disso (a construção do novo mundo – virtual) e começa a movimentar conceitos dicotomicamente consolidados em nossas relações como presença/ausência, tempo, espaço, proximidade/distância, essa mobilidade até então pensada apenas para a horizontalização do acesso aos espaços virtuais passou também a gerir a construção dos saberes. Para Martín-Barbero (2003),

A internet, a globalização, as TIC são meios instantâneos de gerar o saber, produzindo mudanças profundas nessa organização vertical e linear, pois se caracterizam por serem horizontais. (MARTÍN-BARBERO, 2003; p. 24)

Como observado nas palavras de Martín-Barbero, esta revolução temática minimiza o poder da relação vertical e linear que mantemos com o saber e as características mais sedutoras dessas tecnologias multimidiáticas são interatividade e colaboração (SUANNO, 2003). Quem pensaria em um jornal televisivo interativo em que sua mensagem sobre uma matéria que acabou de ser exibida seria lida ao vivo pelo jornalista? Quem pensaria em um texto

colaborativo como a Wikipédia, um texto sem a validação da assinatura de alguma autoridade do saber para endossá-lo? Esse universo, hoje, não é mais um mundo virtual à parte, paralelo à vida presencial, não há mais uma vida lá e outra cá, ainda que o pareça para as pessoas que não são nativas digitais¹³. Pensar que as interações presenciais e virtuais são planos da mesma vida que se complementam e se fundem simultaneamente é mais que imprescindível para entender as relações existentes no mundo contemporâneo.

O advento das TIC possibilitou o surgimento da sociedade da informação, a informação e o conhecimento tornaram-se valores centrais na sociedade contemporânea tanto quanto a dinâmica temporal de disseminação dessa informação: obter a informação é tão importante quanto ser o primeiro a tê-la. No entanto, tudo isso tem tido uma plasticidade tão grande que sobrepõe a quantidade à qualidade da informação.

A história da humanidade se confunde com a história das tecnologias. As mudanças que o ser humano experimenta ao longo de sua história estão em estreita dependência da maneira em que ele interage com o tecido social que o circunda, com a cultura que o constitui e com a história que ele constrói. Desse modo, se o universo digital é também a constituição da vida, ele não está fora do âmbito sociológico e das relações hierarquizadas pautadas na racialização que desemboca nos privilégios da branquitude sobre os desprivilégios da negritude, portanto questionar se o mundo virtual, de fato, horizontaliza os acessos, os saberes e as relações a partir de uma nova ordem de democratização, como se é divulgado amplamente.

É conveniente tensionar a modalização das maneiras que a sociedade e seus personagens se (re)organizam nesse universo. Ainda que o universo da internet tenha horizontalizado alguns saberes e algumas práticas como mencionadas anteriormente, de fato, rompe com os saberes hegemônicos, rompe com estrutura social de dominação da supremacia branca de mais de 500 anos? No mundo atual, altermoderno, o capitalismo de base racial é a matriz de todo e qualquer relação e esse modelo colonial de racialidade está presente em todas as esferas sociais, e as TIC não fogem disso, como nas redes sociais que podem ser profissionais como o linkedin, comunitárias – estabelecidas em bairros ou cidades em prol dos interesses dos habitantes, ou sociais como o instagram, facebook, twitter, whatsapp, entre

¹³ Os chamados nativos digitais são as pessoas nascidas a partir dos anos 2000, a chamada geração Y.

outras, são apenas ferramentas tecnológicas para manter o racismo estrutural em uma espécie de novas ferramentas para velhas colonialidades. A multiplicidade dessas representações concerne à criação e uso das linguagens nas novas tecnologias de informação e comunicação (TIC) o destaque de ferramenta de mediação entre os indivíduos, bem como seu uso promove uma hierarquia que condiciona parâmetros de cor, raça, etnia, sexualidade entre outras nuances pautadas no ideário de isenção de responsabilidades culturais e representativas para apagar quem é diferente de nós (FANON; 2008), uma vez que foi inserida no imaginário coletivo que o mundo virtual é uma terra sem lei.

Outro aspecto que tem que ser cuidadosamente discutido é o caráter transitório atribuído às redes sociais, a dinamicidade do universo virtual nada tem de brevidade, o processo evolutivo das redes sociais nada tem de transitório uma vez que a estrutura se repete: as pessoas se conectavam pelo MSN, logo depois pelo Orkut, passando pelo facebook, instagram, twitter, etc. O perigo de se colocar como algo que estivesse de passagem é que toda a luta social que se trava nesses espaços é esvaziada de sentido em nome de um esquece isso que amanhã ninguém nem vai lembrar mais. E a reiteração acontece porque redes sociais virtuais não são passageiras como se previa, pelo menos não será mais, sempre haverá uma nova rede social para interagir.

Dentro desse leque de redes sociais é importante ressaltar que não há precedente nas TIC para a dimensão que o whatsapp tomou na sociedade sempre que falamos da interação por whatsapp, a partir dele interagimos de forma particular ou em grupo com pessoas de todas as instituições sociais que transitamos como trabalho, estudo, família, amizade, etc, tornou-se tão parte integrante das nossas vidas. Essas interações são feitas por multimodalidades, pois em uma única interação é possível fazer uso do texto escrito, falado e imagético, dentro dessas possibilidades tem-se um olhar mais apurado para os emojis (principal ícone semiótico das relações do whatsapp) e seu escalonamento que vai do mais branco ao mais preto (nessa ordem) travando uma hierarquização das cores que retrata o modo como a branquitude reposiciona o seu lugar prioritário sem abalar essa estrutura racializada, afinal “A política de dominação influencia a forma como a grande maioria das imagens que consumimos é elaborada e comercializada” (hooks, 2019; p. 38/39). Desse modo, entendendo a linguagem como mecanismo de manutenção de poder, os emojis fazem surgir, no interior dessa linguagem, a organização dos modos de vida pautados no capitalismo de base racial, gerando racismo e a

manutenção do modelo colonial de racialidade dentro dessa nova construção de comunicação.

4.2 Desescravizações: o racismo na ponta da língua

O racismo é o fundante da estrutura social e se reconhecemos que raça é o elemento organizador das coisas então também precisamos admitir que a língua é uma posição nessa estrutura, ela assegura o projeto de poder instaurado para a dominação dos povos pelos europeus. Discutir sobre a complexidade do racismo e suas interfaces com a linguagem é problematizar que o racismo tem a sua base nas condições históricas, econômicas, políticas, culturais, etc, mas é na língua que se materializam as formas de dominação, é na língua que se fragiliza o Outro, se hierarquiza, se deixa de existir e que também se passa a existir a partir do olhar do Outro (que se entende como dominante). Frantz Fanon (2008), estudioso negro, oriundo da Martinica, reflete sobre a problemática da linguagem acerca do apagamento da negritude e de quando você passa a existir nesse projeto de dominação. Em seu livro clássico *Pele negra, máscaras brancas*, no capítulo *o negro e a linguagem*, trata da relação raça e linguagem e suas implicações.

Falar de uma língua é assumir um mundo, uma cultura. O antilhano que quer ser branco o será tanto mais na medida em que tiver assumido o instrumento cultural que é a linguagem. Lembro-me, há pouco mais de um ano, em Lyon, após uma conferência onde eu havia traçado um paralelo entre a poesia negra e a poesia europeia, de um amigo francês, me dizendo calorosamente: no fundo você é um branco. O fato de ter estudado um problema interessante através da língua do branco me atribuía o direito de cidadania. (FANON, 2008; p. 48).

À vista disso, é importante problematizar que é na língua que vocábulos como mulata, moreno, mestiça passam a existir, é na língua que o termo negro passa a representar imagens negativas como denegrir, lista negra, mercado negro, é na língua que a expressão criado mudo suprime seu ideário racista e passa a representar uma inocente mesa de cabeceira ou a expressão estampa étnica para designar um tecido africano (no universo da moda dominado pelo europeu, étnico é o Outro, em específico, o africano) entre tantas outras infinitas expressões como inveja branca, cor de pele, samba do crioulo doido, meia tigela evidenciam essa performance linguística da reprodução sistêmica de práticas racistas que projetam o lugar apropriado de negro, afinal até hoje disputamos a nega nos jogos. A língua é o espaço de construção da racialização, para Gabriel Nascimento (2019), em sua obra *Racismo linguístico: os subterrâneos da linguagem e do racismo*, sintetiza “a língua que racializa é a que constrói um ensejo de nomear para racializar. Ou também racializar para nomear”

(NASCIMENTO, 2019; 341).

Doravante, os processos de violências raciais no campo da linguagem não pairam apenas nessa performance linguística mencionada acima. A língua sempre existiu como um bem imaterial de dominação de um povo, ignorar séculos de auto-organização afrodiáspórica tem efeitos profundos, como o extermínio do conhecimento do outro através da definição do que é validado enquanto saber/conhecimento – o epistemicídio (CARNEIRO, 2016) que sequestra, subtrai, se apropria e apaga os saberes e práticas de outros povos - tem uma relação direta com o linguicídio (cf. Rajagopalan, 2010; Nascimento, 2019), pois é através da linguagem que o epistemicídio acontece – a homogeneização da conceituação ou discriminação direta através da linguagem sobre toda e qualquer construção do saber. O epistemicídio é linguístico quando desapropria o sujeito de seu próprio direito de produção do saber, ou seja, quando ao sujeito negro ou indígena é negada a possibilidade de ser sujeito da língua (NASCIMENTO, 2019). Destarte, o epistemicídio e o linguicídio são frutos da colonialidade, desse legado do colonialismo e interfere veementemente na forma com que usamos e estudamos a língua, também fruto dessa colonialidade. Falar de colonialidade na formação do povo brasileiro, ignorando a insubmissão dos negres é apagar, a partir da linguagem (sobretudo acadêmica), a possibilidade de os negres serem vistos como heróis do seu próprio povo, isso demonstra como a relação entre epistemicídio e linguagem é mais comum do que se imagina.

Outro fator importante nessa performance é discutir o que é identidade e o que é diferença como fenômeno simbólico na linguagem (WOODWARD, 2000), pois não podem ser compreendidas fora de um sistema de significação. Foi nessa lógica que alguns povos passaram a ser racializados, enquanto outros, os que racializavam, se constituíram como universais. Na tomada do Brasil, a construção das identidades se deu pela universalização das características sociais, subjetividades, fenotípicas dos brancos europeus em contraposição a todas as outras formas de ser, ou seja, o diferente. Para Kathryn Woodward (2000), essa tensão também é uma disputa permanente pelos recursos simbólicos e imateriais da sociedade.

Não se trata, entretanto, apenas do fato de que a definição da identidade e da diferença seja objeto de disputa entre grupos sociais assimetricamente situados relativamente ao poder. Na disputa pela identidade está envolvida uma disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade. A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com relações de poder. O poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder. (WOODWARD, 2000; p. 81)

As relações de tensão sobre identidade e diferença estão completamente condicionadas pela linguagem, numa visão maniqueísta, aquilo que é universal é tomado como parâmetro e tudo que está fora dele é marginalizado, apagado e suprimido, pois é na língua que a negação passa primeiro a existir, o eu não sou negro, sou moreno ou você não é negro são formas de se admitir a concessão de um espaço de negação produzido e imposto pela branquitude. Esse é o papel da linguagem como objeto usado no ocidente para fortalecer os regimes colonialistas e, com isso, nomear e conceituar o mundo. Ao fazer isso, a linguagem passou a figurar uma das maiores ferramentas usadas para o processo de dominação dos não brancos.

É preciso compreender que o mundo se racializa, mas que raça não é uma obra da natureza ou um nome que mereça naturalização. Se o corpo negro está à margem dos recursos simbólicos e imateriais da sociedade porque é um corpo que está fora da normatividade, ele também está fora do corpo que entende de língua. A homogeneização e essencialização de negro por meio da linguagem torna a leitura da corporeidade negra monolíngue, a colonialidade e a colonização que nos ensinaram a ser monolíngues por uma questão de dominar essa corporeidade, essa cultura, essa linguagem, no entanto as comunidades afrodiaspóricas são plurais, multilíngues e nos dão a possibilidade de pensar em diversas formas de manifestação da linguagem.

A partir daí, a necessidade de se entender que não é fácil uma ruptura, mas há (e sempre houve) a luta pela resignificação, a consolidação das reexistências através do *continnum* cultural e dos valores civilizatórios afro-brasileiros, essa postura da linguagem a partir de uma postura decolonial da linguagem que perpassa por contrapor-se à performatividade branca hetero capitalista, crie novos repertórios e práticas de significação, descolonize os arquétipos que estereotipam a negritude, vozeie e visibilize as pluralidades da negritude.

Achille Mbembe (2014), ao contrapor a duplicidade do signo raça, discute essa dialética do esvaziamento do termo para o fim de nomear para dominar em contraponto ao ressignificar para resistir, de um lado o signo raça enquanto aquele que é imposto como símbolo de opressão, sofrimento, dominação e do outro como signo de resistência, gerando o negro enquanto sujeito da própria resistência a um devir-negro do mundo.

Lélia Gonzalez, ao concentrar boa parte de suas obras nos estudos sobre amefricanidade (termo de sua autoria), se propõe a chamar a língua portuguesa falada no país de pretuguês. Atenta à diversidade do povo negro pela sua imensa heterogeneidade, um fato que mostra que, desde o princípio, ela se preocupava em problematizar a conceituação da nossa própria identidade e, por conseguinte, também problematiza a linguagem relacionando à intensa dinâmica cultural do caráter linguístico afroperspectivado, o pretuguês.

[...] O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, além da ausência de certas consoantes [...] apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico- cultural do continente como um todo (e isto sem falar nos dialetos crioulos' do Caribe) (GONZÁLEZ, 1988, p. 70).

Por fim, é preciso pensar o caráter da transitoriedade sobre as identidades e representações sob o efeito das chamadas colonizações modernas, pois o *status quo* de dominação não vai mudar porque a rede de interação mudou. Ao contrário, eles vão se adaptar para que essa realidade não mude. Nesse sentido, temos a linguagem e a tecnologia a serviço da colonialidade. E é essa rasura que temos que criar para pensar esse local de interação como lugar também de construção da decolonialidade.

5 O *MODUS OPERANDI* DO/NO UNIVERSO DOS EMOJIS: iconografia e a prática de interações de linguagem

Os primeiros emojis datam do final da década de noventa, um pouco antes da revolução telemática dos anos 2000. Tidos como uma versão mais aprimorada dos emoticons, criados por Nicolas Loufrani¹⁴ com o objetivo de ter ícones coloridos inspirados nos rostos smiley¹⁵ para uma comunicação mais interativa nas plataformas digitais, copilados no Dicionário Emoticon Online, são ordenados por categorias como expressões de espírito, diversão, estados de humor, entre outros. No ano de 2015, o Oxford Dictionary¹⁶ nomeou o vocábulo emoji como a palavra do ano. Inicialmente, utilizavam-se sinais de pontuação para reproduzir esses ícones, hoje disponíveis em quase todas as redes sociais instantaneamente. A partir daí, o uso da imagem se funde com a linguagem verbal a fim de ter uma comunicação mais dinâmica, nesse sentido, os emojis passam a fazer parte do nosso dia a dia, veiculando também representações desse cotidiano.

Outro passo, o maior uso dos emojis é feito pelo whatsapp que, por sua vez, criado em 2009, chegou ao Brasil no mesmo ano e sua popularidade foi alcançada entre os anos de 2014 e 2015, se tornando o maior aplicativo de interação comunicativa digital. Esse universo comunicativo virtual foi bem assimilado, especialmente pelos brasileiros. Hoje, o whatsapp tornou-se parte integrante das nossas vidas, do nosso dia, pois a todo o momento nos comunicamos através dele: interagimos com as pessoas, grupos de amigos, de trabalho, de estudos, etc, pessoas e grupos dos mais diversos núcleos que transitamos, ele tornou-se tão parte essencial das nossas vidas que uma conversa por whatsapp serve, inclusive, como prova legal em processos jurídicos das mais diversas naturezas.

Dessa forma, é importante discutir como língua, cultura e discurso vêm sendo representados nesse universo digital. Pensar sobre como somos lidos nessas interações e qual universo nos é apresentado é imprescindível a uma discussão necessária e em tempo sobre o papel dos emojis na representação identitária do povo negro.

¹⁴ Nicolas Loufrani é membro da empresa **The Smiley Company**, proprietária da marca comercial e dos direitos de autor do nome e rosto smiley (fonte: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Emoji>).

¹⁵ Criado pelo designer Harvey Ball Frennd em 1973, o **Smiley**, é a representação de uma carinha sorridente.

¹⁶ O Oxford Dictionary é um dicionário publicado pela universidade inglesa Oxford University Press.

5.1 Entre o trânsito e o dinâmico: Os emojis como constructo da/para a identidade preta

Todes nós, em algum momento, nos perguntamos como nascem as pesquisas, isso porque em nosso imaginário coletivo fazer ciência é algo que está longe de nós, no lugar das essências e que só alguns podem alcançá-la. Esse mito sobre a construção da intelectualidade faz com que não questionemos o acesso às instituições oficiais do labor científico, sobretudo que esse espaço não nos é de direito e destinado apenas aos tidos como geniais (leia-se homens, brancos, cis, capitalizados, heteronormativos). Refletir sobre os emojis e a construção da identidade negra é colocar em xeque toda a representação da lógica euro-hetero-branca-patriarcal, pois essa pesquisa surgiu a partir da reflexão sobre o cotidiano, de não tomar como normalidade tudo que nos é apresentado. Ao procurar um emoji que se aproximasse da minha negritude e encontrar, dentre tantos, apenas um único emoji com o cabelo afroperspectivado, bem como uma paleta de cores que quanto mais negro retinto mais longe do início, me fez questionar esse universo e toda a lógica que o circunscreve, de pensar como as pessoas pretas estão sendo lidas bem como a partir de quais claves estão sendo lidas.



Figura 7 - Escalonamento dos emojis no whatsapp

Fonte: Aplicativo whatsapp

Não obstante, uma discussão mais minuciosa sobre a paleta de cores dos emojis faz-se necessária e compreender esse gerenciamento é importante para saber os lugares dados a essas representações. O escalonamento dos emojis possui seis possibilidades de cores, a saber: o primeiro amarelo (lido como neutro e aqui vale o questionamento: a partir de qual olhar ele está sendo lido como neutro e universal?); logo depois um emoji branco com cabelo escuro e outro branco com cabelo loiro; e, seguindo a lógica de quanto mais retinto mais longe do primeiro

lugar temos três tons de preto indo do menos retinto ao mais retinto. Para esse escalonamento temos o quantitativo de 165 emojis individuais com o escalonamento de cores, 38 gestos manuais com escalonamento de cores, 9 formações de casais (sendo 3 casais com escalonamento de cores e 6 casais sem escalonamento de cores - apenas o neutro, ou seja, o amarelo) e 25 formações familiares sem escalonamento de cores (disponibilizado apenas no neutro, ou seja, o amarelo).

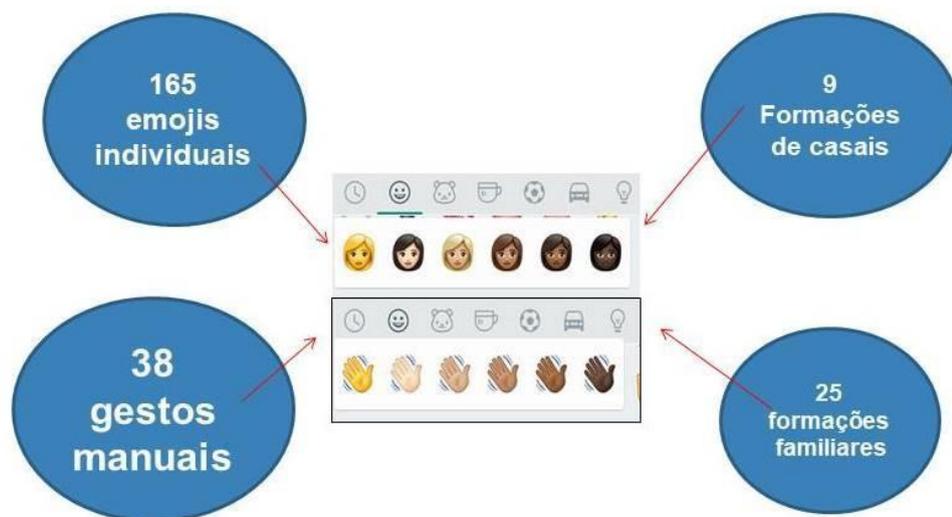


Figura 8 - Quantitativo dos emojis

Fonte: Autoria própria baseada no aplicativo whatsapp

É salutar informar que os emojis que não representam pessoas como os smiles, caras de gatinhos ou caveiras, por exemplo, não entraram para a análise dos emojis por não representarem pessoas ou fazerem referências a elas ou ao escalonamento de cores, embora também constituam um corpus interessante para outras análises.



Figura 9 - Emojis adaptados do Smile

Fonte: Aplicativo whatsapp

O escalonamento de cores dos emojis que faz referência ao povo negro transformou em legítimo o que é tido como marginal, num número finito, obedecendo a uma lógica da colonialidade, mas chancelado para tal uso. Estudar essas novas formas de comunicação e, por conseguinte, a veiculação de conceitos como identidades e representações é compreender que existe uma luta iconográfica que se subjaz às lutas do discurso.

As constantes atualizações dos emojis no aplicativo whatsapp faz com que percebamos que estudar em trânsito o que é dinâmico é compreender que a todo momento somos convocados a exercer uma liquidez¹⁷ sobre esse signo que desloca a fixidez dos conceitos e gere esses processos a partir de um jogo performático pautado num existe agora, já deixou de existir ou ainda daqui a pouco não existe mais que tentam tornar periférico e

¹⁷ O conceito de modernidade líquida foi desenvolvido pelo sociólogo polonês Zygmunt Bauman e tem relação com a uma nova era em que as relações sociais, econômicas e de produção são frágeis e vulneráveis, ou seja, líquidas. O conceito nasceu em oposição ao conceito de modernidade sólida, para designar as relações mais fluidas e dinâmicas do mundo contemporâneo (BAUMAN, 2001).

efêmero discussões como essa, pois quando terminamos o estudo sobre esse ícone, os emojis talvez já estejam ultrapassados. E é aí que reside todo o forjamento da coerência da colonialidade, pois os recursos são dinâmicos mas a lógica da subalternidade e do racismo na apresentação desses emojis continua a mesma e reencena a dialética da colonialidade a partir da manutenção da estrutura social baseada na racialidade.

O racismo é o principal elemento organizador da sociedade brasileira. Esses elementos que organizam os corpos se interseccionam para produzir uma realidade interacional, também reproduzida a partir das interações via whatsapp. A noção de corpo aqui será pensada enquanto representatividade em que se mantém o mesmo parâmetro da regularização desses corpos e seus elementos organizadores. E a partir desse olhar, refletimos: como vemos o movimento da utilização dos emojis? Como esse movimento dos emojis entre corpo e linguagem é interpretado, a partir de quais elementos? Aquele corpo é interpretado naquela ação, naquele espaço, naquele momento histórico a partir de quais elementos reguladores? Quais elementos vamos usar na interpretação dessa linguagem que determinados corpos vão produzir nesses espaços? Nesse sentido, os emojis são inseridos nesse universo como amaterialização do corpo e da linguagem, simultaneamente como ferramentas tecnológicas para manter o racismo estrutural.

Refletir sobre isso é exceder o signo para revelar o marco e denunciar o conteúdo. É tensionar por que hoje temos uma paleta de cores ou a partir de que, para que, até onde cabe pensar que existe um dado reconhecimento do negro no escalonamento dos emojis ou ainda em qual momento isso foi designado. E especialmente, o que precisou ser feito ou ser vozeado para que tais corpos tenham esses acessos? Desse modo, as discussões que seguem estão pautadas nesses questionamentos, pois de que modo os corpos pretos são regulados no universo virtual, de que maneira as construções das subjetividades pretas estão sendo moderadas, como as construções familiares são perfiladas nos emojis são apenas alguns dos dobramentos dessas reflexões.

5.1.1 Os emojis e a regularização dos corpos pretos

Entre os inúmeros papéis que assumimos se tornar negra numa sociedade embranquecedora é, sem dúvida, o mais paradigmático, porque nos faz refletir sobre os elementos que ordenam as nossas identidades e as representações delas sobre a nossa maneira de pensar, de nos comportar, de sentir, sobretudo, como nossos corpos pretos são lidos nesses espaços. Afinal, quando escolhemos utilizar um emoji e/ou suas variações de cores o que, de fato, estamos escolhendo? Por quais mecanismos estão sendo regulados? Nesse sistema, os emojis materializam os corpos negros nas interações do whatsapp; o que numa visão de língua como cultura, discurso e mantenedora do projeto social vigente essas materializações são elementos que ordenam a capacidade que os corpos vão ter de gerenciar o que será interpretado nessas interações.

Para tal, começar refletindo sobre a dinamicidade da interação é essencial: é menos custoso usar o amarelo porque é o primeiro, pois a dinamicidade da interação requer o quanto menos de comando para enviar qualquer mensagem, ele é mais fácil de ser usado do que um emoji preto – se houver. Nesse contexto, caso queira usar o amarelo, você não precisa fazer nada, apenas clicar no ícone desejado e pode, inclusive, não refletir sobre nada disso, afinal ele é o primeiro, é apenas clicar. No entanto, se você quiser representatividade terá que clicar e segurar, configurando um clique mais longo para aparecer a paleta de cores e daí escolher a cor que quer usar. Todos nós sabemos que na dinâmica das conversações do whatsapp clicar, escolher para daí usá-lo significa atrasar a mensagem, interromper a conversação, não tornar fluida a interação; ou seja, para a dinâmica intensa do whatsapp todo esse trajeto a ser cumprido implica tacitamente na dinâmica da conversação do usuário. Desse modo, é pertinente dizer que os emojis não são apresentados na mesma medida nem com as mesmas facilidades.

Outro ponto a ser discutido é como nós somos convocadas a assumir essas tais posições mesmo tecendo uma crítica a elas, pois, de toda forma, nos dispomos a usar os emojis negros, isso nos viabiliza a refletir sobre o que bell hooks coloca como “O lugar apropriado ou merecido de coisas ou indivíduos” (hooks, 2014; p. 154) e exercemos esse papel paradigmático de cumprir o que esperam de nós, negres, dentro dessa lógica que reitera o lugar subalternizado a que nos determinam, denominando o modo especulativo que o outro nos vê e nos designa a tais papéis (HALL, 2006).

Desse modo, a mercantilização dos corpos concede ao processo de dominação o forjamento da coerência sobre o outro, num processo de sucessivas reiterações, os emojis forjam uma coerência étnica na mercantilização do corpo negro a partir do preceito da mercantilização da diferença (hooks, 2019), da hierarquia do branco sobre o negro, é o que justifica a inserção das representações fenotípicas de negro nos emojis. Forja essa coerência a partir da paleta de cores, do posicionamento das cores na paleta, e também pelo único emoji que tem características negras, o emoji com cabelos cacheados. A tentativa de reduzir a abrangência do corpo preto pelos diversos emojis através do corpo e o seu valor de mercado, desemboca na retomada da domesticação dos corpos e a regularização da corporeidade (bell hooks, 2014) por meio desse suposto discurso multicultural, o lugar da cultura como o lugar legitimado para o povo negro - os cantores são os únicos com o cabelo afroperspectivado (leia-se apenas cacheados, não é plural), reconhecidos como tal pelo microfone e a ponta do instrumento.

O que reitera essa relativização é refletirmos sobre qual a lógica utilizada para apenas esse ter essa característica a mais? Por que não em outros espaços? Por que não também outros emojis? Por que não poderia ser também as outras opções de emojis como a/o moça/moço com o notebook ou policial ou o com capacete de engenheiro ou tantos outros? Isso leva a pensar esse corpo que é plural, mas que está sendo lido como monolíngue, é observar que somos completamente contaminados pela colonialidade, pois o que há é uma simulação de equidade, uma simulação de troca, para normalizar e tornar cotidiana uma hierarquia já estabelecida.

O racismo é o principal elemento organizador da sociedade brasileira. Esses elementos que os corpos interseccionam para produzir uma realidade interacional, também reproduzida a partir das interações via whatsapp, mantém o mesmo parâmetro da regularização desses corpos. E a partir desse olhar, refletimos: como vemos o movimento da utilização dos emojis? Como esse movimento dos emojis entre corpo e linguagem é interpretado, a partir de quais elementos? Aquele corpo é interpretado naquela ação, naquele espaço, naquele momento histórico a partir de quais elementos reguladores? Quais elementos vamos usar na interpretação dessa linguagem que determinados corpos vão produzir nesses espaços? Nesse sentido, os emojis são inseridos nesse universo como a materialização do corpo e da linguagem, simultaneamente como ferramentas tecnológicas para manter o racismo estrutural.

Assim, o discurso colonial toma para si a regularização dos corpos, constrói um modelo de transitoriedade nos espaços que se torna excludente para a negritude. Nesse ínterim, constrói-se o forjamento da equidade, da semelhança e, *a fortiori*, do ambiente virtual como integrador, livre e para todos (esse, por sua vez, questionável inclusive no tocante à acessibilidade); bell hooks (2014; p. 72) sinaliza que A diferença é fabricada de acordo com os interesses do controle social, nesse sentido, podemos evidenciar que os emojis forjam uma coerência étnica do corpo negro, reencena a colonialidade e mantém, na mercantilização da diferença, o *status quo* do lugar da negritude e da branquitude na sociedade bem como estabelece um padrão para o corpo preto nessa organização das corporeidades, legitimando esse lugar de dominação racial branca e a condição de subalternização e manutenção da colonialidade nesse sistema de interação e repete processos de subalternização.

5.1.2 A construção da afetividade preta nos emojis

A mercantilização da diferença é o que justifica a inserção do povo negro nas representações fenotípicas nos emojis do whatsapp. Para bell hooks (2014), um grupo de pessoas insatisfeitas pode ser manipulado pelas estratégias culturais que oferecem a alteridade como apaziguamento, particularmente através da mercantilização (Pág. 196), a mercantilização nos oferece estarmos nesse cenário, mas não é o suficiente porque não basta estar, temos que questionar como nós estamos. O universo virtual forja um ambiente equânime onde todos podem ser livres ao passo que as redes sociais reverberam e massificam a ideia desse lugar de vozeamento, no qual todos podem interagir sem preconceitos. Dentro dessa conjuntura, os emojis materializam essa construção de lugar democrático, horizontalizado e a serviço de todos. Desse modo, extrapolamos o signo para revelar o marco, pois o jogo semiótico é performático e sofisticado reencenando um ambiente afetivo democrático para dissimular um cenário racializado, o que para bell hooks (2014, p. 68)

Torna-se vulnerável à sedução da diferença, buscar um encontro com o Outro, não exige que o sujeito abdique de sua posição dominante de forma definitiva. Quando a raça e a etnicidade são Commodificados como recursos, a cultura de grupos específicos, assim como os corpos dos indivíduos, pode ser vista como constituinte de um playground alternativo onde os integrantes das raças, gêneros e práticas sexuais dominantes afirmam seu poder em relações com o Outro.

A partir disso, podemos perceber que o escalonamento de cores dos emojis se torna o recurso mercantilizador da raça e da etnicidade, nessa mercantilização da alteridade encontramos o que bell hooks (2019) vai nomear de reconhecimento e reconciliação num movimento pautado de sistema de distribuição de poder entre os emojis que regulam a capacidade de representação e de adição nesse local. Nesse contexto, como esse sistema organiza e categoriza as afetividades pretas e quais são os valores de mercado desses corpos atuais para que estejam representados nesses lugares, mas não altere o modelo brancocentrado de produção dessas subjetividades.

A começar pelo posicionamento das cores na paleta que, como dito, remonta a afetividade preta a partir do controle dos afetos, pois quanto mais retinto pende-se para o fundo da lista, os últimos lugares em contraponto ao quanto mais branco mais próximo do topo da lista. Outro modo de manter a negação dos processos de construção das afetividades pretas é que esse escalonamento só aparece nos três primeiros emojis de casais, pois os seis próximos ícones remontam à reencenação de um amor mais social já que há a presença de um coração (embora seja um símbolo adinkra¹⁸, foi tomado pelo eurocentrismo para a representação de um “amor puro” e do início da formação da família cristã) induz ao pensamento de algo mais socialmente aceito. Desse modo, uma descrição do outro, forjada de coerência sobre esse outro é construída a partir dos novos recursos das TIC com a finalidade de manter os mesmos processos de subalternização e colonialidades.

¹⁸ O Instituto de Pesquisa e Estudos Afro-brasileiros (IPEAFRO), criado por Abdias Nascimento, elucida que os símbolos adinkras, dos povos Acã da África Ocidental, é um entre os vários sistemas de escrita dos africanos e representam ideias expressas em provérbios. Disponível em <http://ipeafro.org.br/acoes/pesquisa/adinkra/> acesso em 20 de abril de 2021.

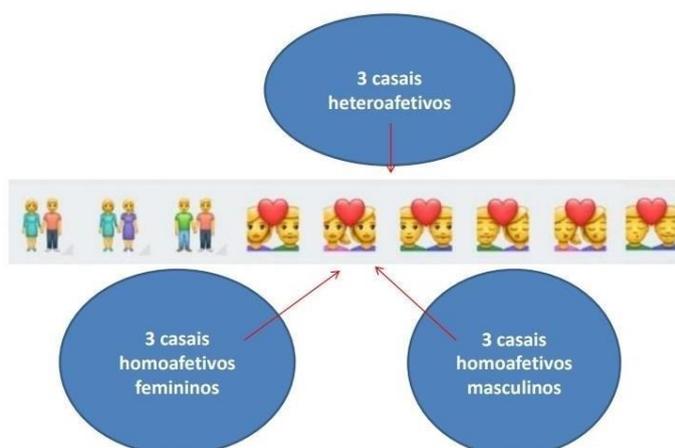


Figura 10 - A construção da afetividade negra nos emojis do whatsapp

Fonte: Autoria própria baseada no aplicativo whatsapp

Com um tratado social a partir da heteronormatividade, os emojis são apresentados a partir da heteroafetividade, a primeira opção pensada a partir de uma construção adâmica em que o homem e a mulher foram feitos para serem pares sexuais e afetivos e que outras construções afetivas fogem a essa regra e vivem à margem dessa premissa concedem ao posicionamento dos emojis de casais uma normalidade de apresentação a qual se materializa em primeiro o casal heteroafetivo e só depois os casais homoafetivos. Assim, a reiteração do componente hierárquico, pautado nos lugares que os emojis ocupam, retratam as reiterações cotidianas heteronormativas que vivemos.

5.1.3 A não construção da família preta nos emojis

As formações familiares, num primeiro olhar, dão-nos a ideia de inclusão, mas onde estão as formações familiares pretas? Onde está a pluralidade racial? As formações familiares dos emojis são compostas por 25 possibilidades **sem nenhuma formação familiar preta**¹⁹: 5 casais heteroafetivos **sem nenhuma formação familiar preta**, 5 casais homoafetivos

¹⁹ A utilização do recurso linguístico da repetição do termo marca o reforço da necessidade de se pensar criticamente sobre a não representação da negritude nos emojis mencionados bem como a utilização do recurso tipográfico do negrito marca a necessidade de usar o negro como destaque a fim de quebrar o emblemático estigma do uso do preto apenas como caracterizações inferiores.

femininos **sem nenhuma formação familiar preta**, 5 casais casais homoafetivos masculinos **sem nenhuma formação familiar preta**, 5 mulheres com filhe(s) **sem nenhuma formação familiar preta**, 5 homens com filhe(s) **sem nenhuma formação familiar preta** – todos em tom amarelo, tido como universal, e nenhuma formação familiar negra, não há escalonamento de cores para a instituição social mais básica que temos: a família. O discurso racial é tão sofisticado que para os emojis individuais ou gestos manuais temos a paleta de cores, mas para as formações sociais, não - ainda que o escalonamento de cores seja questionável. É preciso perceber que muitas vezes somos convocados a participar dessa ordem e, quando conveniente para manter a organização racista da sociedade, somos convocados também a nos retirar dela.



Figura 11 – A não formação da família preta nos emojis do whatsapp

Fonte: Autoria própria baseada no aplicativo whatsapp

O discurso racista mantém a organização da sociedade e é extremamente sutil e algoz. Esse movimento é assustadoramente sofisticado e criativo, pois permite a representação do povo preto, porém com um regulador para essas inserções, uma vez que o *modus operandi* é diverso mas apenas para que o *modus vivendi* cis-branco-hetero-patriarcal não se altere, ainda que para a dinâmica em que estamos inseridos, pensemos que estamos. Desse modo, as pequenas concessões e o lugar que ora o negro é convocado a estar e ora é convocado a sair tornam-se os organizadores do espaço que ele pode ocupar ou não, criando uma hierarquia

sociodiscursiva entre os corpos que ditam e os que são ditados. Isso determina como o indivíduo deve exercer a sua diferença e em qual lugar exercê-la.

O apagamento da constituição familiar negra nos emojis evidencia o não-lugar da negritude como formadores de instituições sociais como a família e afeta diretamente a existência do povo preto, pois para além de resistir e reexistir precisamos existir na diferença. Essa organização da corporeidade preta reitera o corpo como dissidente e mantém o *status quo* social baseado na racialidade e essas reiterações cotidianas (bell hooks, 2019) sintomatizam o processo e normalizam na sociedade que a negritude não tem a representação do seu direito básico: a construção familiar.

Outros fatores que moderam as transitoriedades devem ser levados em consideração como, por exemplo, a ordem que os emojis aparecem – a primeira formação familiar é a heteroafetiva, depois a homoafetiva feminina, logo após a homoafetiva masculina, seguida da mulher com crianças e o homem com crianças é a última possibilidade. A reiteração do componente hierárquico, pautado nos lugares que os emojis ocupam, retratam as reiterações cotidianas que vivemos. Com um tratado social a partir da heteronormatividade, os emojis são apresentados a partir da heteroafetividade, a primeira opção pensada a partir de uma construção adâmica que o homem e mulher foram feitos para serem pares sexuais e afetivos e que outras construções afetivas fogem a essa regra, vivem à margem dessa premissa.

Os maiores reguladores da sociedade é o racismo e o machismo, tudo é interseccional (Akotirene, 2018), e o lugar de destaque concedido ao homem em contraponto à mulher na ordem em que estão apresentados nos emojis da formação familiar heteroafetiva não foge a essa regra, pois para além de não formação familiar com emojis pretos temos a supremacia do homem anteposto à mulher na ordenação dos lugares sociais, uma vez que analisando o casal heteroafetivo, em todas as 5 opções há primeiro o homem e depois a mulher. Essa premissa também é regulada pela ordem que as crianças são representadas nos emojis: Primeiro temos um menino, depois uma menina, depois uma dupla de menina/menino, em seguida de meninos e por último de meninas. Deste modo, podemos perceber que a premissa da pluralidade familiar mostrada nos emojis é moderada pelo racismo e pelo machismo.

Outrossim, as constantes discussões e visibilidades de questões como o machismo impulsionaram algumas melhorias nas atualizações dos emojis, por exemplo, sobre as construções sexistas que vemos a todo momento como brinquedos de meninas e brinquedos de meninos, roupas de meninos e roupas de meninas, cor estipulada para representar a mulher

e para representar o homem como em festas de revelação do sexo do bebê, a cor da roupa também divide o universo em cores (e coisas) de meninas e de meninos, nessa questão, nos emojis, temos o rosa (lido como cor de menina) também usado pelo menino bem como a menina usando azul ou lilás, mas nenhuma formação familiar preta, reitera-se.

6 EMOJIS: TERRITÓRIOS, USOS E ATRAVESSAMENTOS

Neste capítulo, discutiremos mais amplamente os dados encontrados na pesquisa. Nesse momento, retomamos a tabela de posições do escalonamento de cores dos emojis para rememorar a nomeação do posicionamento de cada lugar ocupado pelas cores na paleta dos emojis do whatsapp, indicada na metodologia.

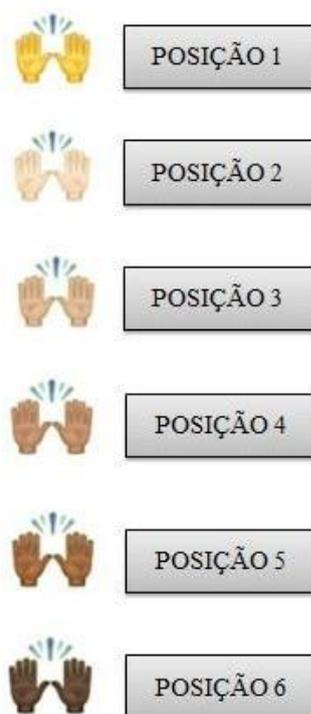


Figura 12 Nomeação da posição das cores dos emojis

Fonte: autoria própria baseada no whatsapp

Referente às representações de tons de emojis encontrados nos print, 4 dos 5 participantes usaram dois ou mais tons de emojis. Por conseguinte, a maior parte do desenvolvimento da entrevista é pautada nos desdobramentos da leitura desses dados encontrados nos print, como se houve critérios para a escolha de uma ou mais posições utilizadas, se se sentem representados por todos os tons escolhidos ou em quais situações usou os tons nas posições iniciais e finais.

Dados gerados:

- 1 tom de emoji:
 - ✓ Gui - Posição 2;
- 2 tons de emojis:
 - ✓ Jó – Posições 1 e 5;
 - ✓ Zozó - Posições 4 e 6;
 - ✓ Bela – Posições 1 e 2;
- 3 tons de emojis:
 - ✓ Iaquini - Posições 1, 4 e 5.

Tabela 2 Autorepresentação e Emojis

NOME	TRANSCRIÇÃO
GUI	Sim. Eu me identifico como homem branco e quando eu percebi que o whatsapp começou a oferecer as opções de como você se identifica nessa relação como a cor da pele, eu optei por aquela que se assemelha à a minha. (1'59'')
BELA	Dentre as cores que têm aqui no whatsapp, sim. Uso e me identifico com o branco. O amarelo acabou sendo um erro. Eu cliquei sem querer. [...] O amarelo foi porque no momento da conversa eu o selecionei rápido e não deu tempo de trocar a cor e aí eu enviei. (3')
IAQUINI	Eu não vou colocar um tonzinho mais claro que você vê que logo nos primeiros é uma loira e uma branca com cabelinho preto, aí eu não consigo me ver representada nessas duas. Então eu coloco o pardo porque eu tenho traços negros, meu cabelo crespo, meu nariz e tudo mais. Por isso a escolha pelo amarelinho porque eu interpreto como um indiferente, né, sem uma marca de identidade. (4'16'')
ZOZO	Na verdade não. Porque nem todos os emojis têm as cores que eu gostaria. Entendeu? (1')
JÓ	Pra mim, eu não tinha pensado especificamente sobre isso, mas existe a possibilidade de eu personalizar pra algo mais próximo, eu realmente tento. Então eu me sinto mais representado por um tom mais escuro, mais forte, realmente. (2'02'')

Na categoria *Autorrepresentação e emojis*, quando as entrevistadas foi perguntado se se sentiam representadas pelos tons de emojis que escolheram, as autodeclaradas brancas responderam que *sim* com brevidade, Gui usou um único tom (posição 2) e disse que quando percebeu que o whatsapp estava disponibilizando outros tons, além da posição 1, ele usou e se sentiu representado e Bela justificou que o uso da posição 1 foi um erro (clicou sem querer) e que usa a posição 2 para se autorepresentar; enquanto as autodeclaradas negras tiveram respostas mais complexas: Iaquini, autodeclarada parda, traz questões sobre não conseguir se autorepresentar oscilando sobre a decisão de usar os tons mais claros ou mais escuros, por fim, decide por se autorepresentar pelo amarelo (posição 1) por entendê-lo como indiferente, fora da disputa que a cerca de se autoidentificar e se autorepresentar etnicamente; Zozó relata que nem todos os emojis têm as cores que ela gostaria, atentando para que nem todos os modelos de emojis estão disponíveis na paleta de cores; Jó menciona que não havia pensado especificamente sobre isso mas que, de fato, ele se identifica com o emoji posição 5. Isso nos indica que o modo como a linguagem se comporta denuncia como questões sobre raça/etnia atravessam as subjetividades.

Tabela 3 *A realidade invisível*

NOME	TRANSCRIÇÃO
GUI	Pra mim tá ok o branco. (4'50'')
BELA	Não. Eu acho que o tom que eu uso é o tom da minha pele. (5'41'')
IAQUINI	Exato. É o que acontece. Eu queria usar um tom que eu me identificasse e nunca encontrei. (9'47'')
ZOZO	Com certeza. Vou lhe dizer a mesma coisa que a resposta anterior: Nem sempre encontro o que eu quero. (4'24'')
JÓ	Dificuldade eu realmente não tive. Mas já tive emoji que eu olhei assim, não vou usar, não gostei, por não me identificar, pela questão da cor, por exemplo. (7'10'')

Na categoria *A realidade invisível*, quando perguntadas se alguma vez quiseram usar outro tom de emoji para se representar e não encontraram na paleta de cores, os autodeclarados brancos assertam que se sentem representados pelos emojis escolhidos e que nunca sentiram necessidade de procurar outro tom ou que procuraram, encontraram e usam; enquanto os negres expuseram que têm ou já tiveram dificuldade para encontrar o tom de emoji aproximado ao seu tom de pele. Aqui podemos perceber que o lugar de branco é sempre garantido, enquanto o lugar de negro é esse intervalo entre estar e não estar. Isso determina como o indivíduo deve exercer a sua diferença na organização dos espaços determinando quais recursos simbólicos representam o parâmetro de identidade e quais elementos representam a diferença desse parâmetro (Woodward, 2000), essa disputa por esses recursos materiais é o que faz com que o posicionamento dos brancos seja de comodidade e o dos negres sempre de desconforto, perpetuando o lugar de privilégios de branco que direciona os recursos existentes para representa-lo em detrimento da falta de recursos existentes para e negro se representar.

Na categoria *Raça e trabalho*, Zozó menciona que usa os emojis nas posições 4 e 6, e relata que as situações em que utiliza uma ou outra são marcadas pelos lugares sociais que transita. Para interagir em situações de trabalho ou falar com a chefe ela utiliza a posição 4, que nomeia de *parda e moreno* e para situações mais informais como o lazer usa a posição 6, que intitula de *negra, preta e negona*, e tenciona que é o momento que a representa.

Eu me identifico com as duas cores. O pardo e o moreno, e me identifico com o negro também, mas a minha cor é preta. Então se eu botar morena vai tá sendo preta, pra mim. No meu modo de vista. Eu me identifico enquanto preta. Tô ali curtindo o meu lazer, preto também tem direito [ao lazer], eu sou negona. Aí eu sou negona. E morena também nas minhas atividades do dia a dia, no trabalho, isso e aquilo, falar com minha chefe. Não é a cor em si, é o momento que me representa. O preto ou o moreno. (ZOZÓ, 6'05")

Como assevera Fanon (2008), "Entre o meu corpo e o mundo se estabelece uma dialética efetiva" (FANON, 2008; p. 104), Zozó é a representação dessa dialética, de posse do entendimento que seu corpo é lido como dissidente, usa a posição 4 dos emojis nas relações dos espaços de trabalho, especialmente, com a chefe, pois demanda hierarquias nas funções designadas. Isso denuncia o reforço sistemático do racismo (bell hooks, 2019), quanto mais longe da negritude menos estranhamento causará e mais merecedor do cargo que ocupa no trabalho, sendo mais aceito nos espaços centralizados para os brancos.

Outra nuance é o lugar designativo dos elementos de representação que circundam a posição 6 dos emojis (o último da paleta de cores) nas relações de trabalho que se baseiam em hierarquias, à negra de pele escura é atribuída a característica do primitivo, da força e da brutalidade, portanto longe da competência de realizar trabalhos mais intelectualizados; Zozó promove uma outra maneira de relativizar essas relações quando sabiamente se autopreserva e passa a ser passável no ambiente de trabalho com a posição 4 dos emojis, enquanto usa a posição 6 para o lazer, marcando os espaços e suas transitividades.

Os usos das nomenclaturas *pardo e moreno* também requerem ponderações, pois são vocábulos que apagam a identidade negra, invisibilizando-a; ao moreno ou pardo não cabe a assunção da negritude, são palavras que a silencia, a esvazia das marcas e experiências históricas do racismo vividos pelas pessoas negras de pele clara.

Na categoria *Raça e Formação familiar*, Zozó aponta para as sobreposições de opressões (Lélia Gonzalez, 1984), quando menciona a interseccionalidade entre raça e sexualidade na representação da formação familiar nos emojis,

A família não representa. Só tem a família branca. Porque tem vários tipos defamília né. Não existe só a família tipo a mãe, o pai e o filho. Pode ser a mina que gosta da mina e que tem uma filha que é mina ou que é mino. (ZOZÓ, 2'05")

Zozó assevera que só existe a representação da família branco-heteronormativa, quando tenciona a não existência da família negra nem tradicional nem homoafetiva reiterando a invisibilidade racial da negritude na representação da instituição família dos emojis. Para os estudiosos dessa questão “A interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado.” (AKOTIRENE, 2018; p.14). Audre Lorde (2009), em seu texto *Não há hierarquias de opressão*, problematiza bem essas sobreposições de opressões.

Dentro da comunidade lésbica eu sou Negra, e dentro da comunidade Negra eu sou lésbica. Qualquer ataque contra pessoas Negras é uma questão lésbica e gay porque eu e centenas de outras mulheres Negras somos partes da comunidade lésbica. Qualquer ataque contra lésbicas e gays é uma questão Negra, porque centenas de lésbicas e homens gays são Negros. Não há hierarquias de opressão. Não é acidental que o Ato de Proteção à Família, que é virulentamente antimulher e anti-Negro, é também anti-Gay. [...] Eu sei que eu não posso me dar o luxo de lutar apenas por uma forma de opressão somente. Eu não tenho como acreditar que liberdade de intolerância é direito de apenas um grupo particular. (LORDE, 2009; p. 06)

Essa interseccionalidade entre raça-etnia, gênero e sexualidade atravessa as identidades das quais participam o racismo e outras de opressões e refazem as misoginias contra as mulheres lésbicas, reestruturando as sistemáticas das opressões a partir do cisheteropatriarcado como pontuado por Zozó quando faz considerações sobre a pluralidade da construção familiar que não é contemplada nos emojis do whatsapp.

Na categoria *os vazios do colorismo*, Iaquini relata a sua solidão e angústia por se sentir sem pertencimento étnico, Fanon (2008) vai denominar de “sentimento de inexistência” (FANON, 2008; p. 125). A resposta de Iaquini traz, em si, problematizações pertinentes ao produto da mestiçagem, visto ora como o mesmo, ora como o outro (MUNANGA, 1999), mas nunca parte integrante, de fato.

Eu sempre tive conflito sobre essa questão de cores, né, de cor de pele, inclusive quando eu ingressei na universidade eu coloquei cor indiferente, sempre tive problemas referentes a isso porque as pessoas começaram a marcar muito isso. Eu sei que é importante essa questão da identidade, mas eu sempre tive problema porque eu não me considero nem branca nem negra, né. Porque assim como já me marcaram, já me disseram na minha cara que eu não sou negra, que eu sou amarela. Eu cresci ouvindo isso, entendeu? Aí ficou isso até hoje e depois de adulta já me disseram isso, uma pessoa negra me falou, do nada, eu não estava mencionando sobre questões de identidade. Ela disse: você sabe né, que você... Pelas suas características e tal, você não é negra, não entrei em discussão nem nada. [...] Porque eu não acho que eu sou branca, eu não acho que eu seja amarela e, claro, nitidamente, eu não sou negra porque isso já me deixaram claro, eu já cresci e depois de adulta, dentro da universidade, ouvi isso. Fiquei surpresa referente a isso tanto que eu fico até preocupada. (IAQUINI 6'10")

O mito da democracia racial nos fez pensar que da miscigenação nasceria um ser genuinamente brasileiro, livre de toda barbárie racial acometida em séculos de escravização e mantida pela colonialidade para que os privilegiados continuassem a ser privilegiados. O projeto de poder, mantido desde a chegada da modernidade, provoca dores e aflições indelévels e inimagináveis. O colorismo estrutura as pessoas negras numa escala que opõe pessoas da mesma comunidade como estratégia de dominação, num sofisticado jogo de competitividade, e negre de pele clara experimenta o não pertencimento, pois tem traços da negritude que e impede de pertencer à branquitude e forma uma espécie de graduação em que es negres de pele escura têm mais direitos de ser negre que es negres de pele clara, impossibilitando que pessoas que viveram maneiras diferentes do racismo se sintam acolhidas

em sua negritude. A experiência de Iaquini é um exemplo desse efeito do racismo quando relata que esses conflitos sempre acompanharam a sua trajetória de vida.

Na fala de Iaquini percebemos que o papel de negro de pele clara funciona como um dispositivo do racismo, postos em negociações entre a vantagem da passabilidade e a falta de acesso social aos direitos básicos, no qual sequer consegue compreender os processos de violência que passa pelas suas marcas, símbolos e corporeidade. Para Oliveira,

O interessante a se observar é que o caráter naturalmente híbrido da mestiçagem, quando no interior desse mecanismo de dominação, não só não impede a discriminação racial, como permite que esta se organize enquanto sistema de arbitrariedades. Nesse sentido, podemos afirmar que a “definição negra”, imposta externamente como um atributo que se cola ao sujeito, depende da “indefinição mestiça”, que faz do corpo um campo propício à manipulação. É precisamente por ser a tal ponto flexível e maleável que a identidade mestiça pode ser “revogada” a qualquer momento. Não existem garantias de que o sujeito que está mestiço não seja tornado negro de uma hora para outra, dependendo de sua posição no sistema de poder. O racismo institui essa revogação, regulando o que é da ordem da indefinição com a arbitrariedade. O racismo brasileiro não se preocupa com definições de uma legitimidade a priori – sujeitos negros com características claramente delimitadas – pois ele é o próprio nome do processo de definir corpos como descartáveis (OLIVEIRA, 2017, p. 15).

Esse regime de autorização discursiva que ora convoca a passabilidade e ora a interrompe marcam posições que o corpo de Iaquini pode ocupar num mundo organizado por formas desiguais de distribuição das violências e dos acessos.

Na categoria *os vieses do apagamento*, Zozó problematiza a liberdade de escolher ser o que quer mencionando que qualquer pessoa pode ser branca ou negra, basta escolher. Mas, basta querer ser branca que os privilégios lhes serão concedidos? Basta querer ser negra e os privilégios lhes serão subtraídos?

Às vezes, uma pessoa pode ser negra e ter uma visão que ela é branca. É o conceito de cada um, mas tem que botar todas as cores para que a gente venha se identificar melhor em cada cor. Porque a cor é aquilo que você escolhe ser. Eu defino minha cor. Eu posso ser preta e viver enquanto branca e posso ser branca e viver enquanto preta. Não vai distinguir. O que vai distinguir é a minha escolha. (ZOZÓ, 4’25’’)

A sofisticação do racismo estrutural nos faz acreditar que basta querer para ser, lançar mão de todos os recursos materiais e simbólicos (alisar cabelo, afilar nariz, não tomar sol para não acentuar a melanina, endemoniar religiões afro-diaspóricas, entre tantas outras possibilidades de apagamentos da negritude) para assimilar as características raciais e étnicas da branquitude faz com que se tenha passabilidade (com que seja aceite em determinados

contextos). Isso não é ter poder, não é gozar dos privilégios concedidos apenas por ser branque, isso faz com que se tenha transitividade pelos espaços, mas não há paridade, não há reconhecimento da igualdade do Outro; ao passo que uma pessoa branca ao “querer ser negra” também não terá as mesmas experiências que uma pessoa negra (não será parada por policiais para revista, não será seguida pelos seguranças das grandes lojas de departamento, tampouco irá ter as mesmas privações de oportunidades que uma pessoa negra teria). Desse modo, a ideia de transitividade entre as raças é ilusória para manter o racismo estrutural.

Tabela 4 *Ordens e Cores*

NOME	TRANSCRIÇÃO
GUI	Nunca pensei e você está me fazendo pensar nisso agora. Essa sua última pergunta foi um _tabefe na minha cara'. É isso né, é mais uma vez reforçar o que está instituído enquanto padrão. Eu nem sei quais palavras usar, é o que foi instituído para a humanidade, a hierarquia do ser humano, né. (6'57'')
BELA	Não. Não cheguei a pensar nisso. (5'53'')
IAQUINI	Sim. O interessante é que eu não consegui interpretar porque vem o amarelinho primeiro, por isso que eu interpreto como indiferente. O todo amarelinho vem primeiro, aí vem definindo as cores. Por isso que eu interpreto como, na minha cabeça como indiferente. Onde não tem uma marca de identidade ali. (11'07'')
ZOZO	Eu nunca pensei sobre, mas sempre parei assim e pensei: eu só acerto nos que não têm cor (1'38'')
JÓ	Eu realmente nunca pensei (10'20'')

Na categoria *ordens e cores*, quando foram perguntadas se já tinham pensado na ordem com que as cores dos emojis são apresentadas Gui, homem, branco, homoafetivo fica chocado ao perceber que a pergunta discorre sobre algo nunca observado por ele, embora mencione que nunca pensou sobre isso, faz um adendo que isso foi instituído para o ser humano como se as hierarquias vividas pela racialidade fosse algo mitológico e imposto sobre o mundo. Ainda que participe de um grupo minoritarizado, relacionado à sexualidade, racialmente ele se identifica branco e pontua as questões ligadas à raça como inerentes à condição humana.

Para Aparecida Bento (2014), discorre sobre posturas como a de Gui,

Eles reconhecem as desigualdades raciais, so que não associam essas desigualdades raciais à discriminação e isto é um dos primeiros sintomas da branquitude. Há desigualdades sociais? Há! Há uma carência negra? Há! Isso tem alguma coisa a ver com o branco? Não! É porque o negro foi escravo, ou seja, é legado inerte de um passado no qual os brancos parecem ter estado ausentes. (BENTO, 2014; p. 27)

Bela é mulher, branca, heteroafetiva e responde que nunca chegou a pensar nisso e encerra a assertiva com apenas uma única sentença, sintomático para uma pessoa que faz parte da normatividade branca-heteroafetiva, há um silêncio em torno da raça, uma falta de reflexão sobre os papéis de branque nas desigualdades sociais. Para Bento (2014),

O silencio, a omissão, a distorção do lugar do branco na situação das desigualdades raciais no Brasil têm um forte componente narcísico, de autopreservação, porque vem acompanhado de um pesado investimento na colocação desse grupo como grupo de referencia da condição humana. (BENTO, 2014; p. 30)

Para Piza (*apud* Bento, 2014), a discriminação não é notada e os brancos se sentem desconfortáveis quando tem de abordar assuntos raciais como podemos notar no silêncio de Bela ou no assunto tratado como inaugural por Gui; enquanto Iaquini, mulher, parda, heteroafetiva assevera que o “amarelinho” é o emoji indiferente, indicando conforto ao não precisar escolher um emoji que indique raça, pois podemos observar as angústias de uma pessoa que sofre com os efeitos do colorismo racial, o não pertencimento, a negação dos grupos, a invisibilização da sua negritude e o quanto a conforta não precisar participar desse embate, assumindo a posição 1 como elemento de neutralidade racial; Zozó, mulher, negra, homoafetiva chama a atenção ao mencionar que ela só acerta nos que não têm cor, Zozó, com essa assertiva, nos faz observar que ela faz parte de sobreposições de opressões como mulher negra homoafetiva experiencia a limitação dos recursos comunicativos dos emojis, pois não tem à sua disposição um aparato minimante equivalente ao disposto para a normatividade; Jó, por sua vez, homem, negro, heteroafetivo diz que nunca pensou sobre isso.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Discutimos, nesta seção, algumas considerações acerca deste trabalho, a retomada das perguntas de pesquisa, alguns esboços das contribuições desta investigação e as limitações do estudo, bem como as sugestões para novas pesquisas.

Minha inquietação quanto à temática desta pesquisa surgiu quando, observando meu cotidiano, não encontrei um emoji que representasse a minha negritude e, a partir daí, algumas leituras das teorias sobre racismo, racialidade, racialização e decolonialidade foram imprescindíveis, conforme detalhado na introdução deste trabalho. O atravessamento desta pesquisa perpassa pela importância dos estudos sobre linguagem e raça-etnia, branquitude, racismo linguístico, epistemicídio, corpo-território e decolonialidade afro-brasileira. Sobretudo, transita pela necessidade de ressignificar a realidade em que estamos inseridos, numa dialética de saber movimentar aquilo que levo do meu universo para a universidade e o que eu devolvo a ele da academia. É esse movimento de circularidade dos saberes, das linguagens, das práticas linguístico-decoloniais que situa essa pesquisa em Linguística Aplicada.

Retornar às perguntas e objetivos da pesquisa deste estudo é fundamental para refletir sobre os dados gerados, a fim de atravessá-los pelas expectativas iniciais do trabalho. A pergunta central **de que modo a linguagem e suas produções de sentidos configuram as representações identitárias da negritude nos emojis do whatsapp?** As categorias apresentadas como a *Autorrepresentação e emojis*, *A realidade invisível*, *Raça e trabalho*, *Raça e Formação familiar*, *Os vazios do colorismo*, *Os vieses do apagamento* e *Ordens e cores* são frutos de um olhar para os instrumentos da pesquisa a partir das discussões dos capítulos anteriores que atravessam debates sobre linguagens, TIC e negritudes que trata de problematizar como a linguagem promove esse jogo performático das tensões de poder numa sociedade estruturada nas violências simbólicas e materiais raciais.

A primeira pergunta de pesquisa debruça nosso olhar sobre *como a negritude está corporeizada nos emojis do whatsapp*, essa questão perpassa todo o texto, especialmente quando tratamos das afetividades representadas nos emojis, os processos de hierarquização da paleta de cores situa a regulação dos corpos nesse universo dinâmico do whatsapp; através da

triangulação dos dados pudemos conhecer um pouco mais os modos de ser e de pensar dos participantes e discutir sobre como os participantes da pesquisa interpretam essas representações dos emojis no whatsapp, seus usos e o que isso implica em nossas vidas, contemplando assim a segunda pergunta de pesquisa: Como os participantes da pesquisa interpretam essas representações?

Por fim, pudemos ver a pluralidade de modos de linguagem, de sentir, de se colocar no mundo através de uma reflexão sobre o *modus operandi* das TIC a partir dos emojis do whatsapp, como foi o lugar de desabafo de Jaquini, o lugar de refletir de Gui quando coloca que a partir desse momento ele passou a observar sobre os emojis, seja na economia linguística de Bela por sua branquitude, proposta pela terceira pergunta de pesquisa: Em que medida os participantes se sentem representados/es/os etnicamente no escalonamento de cores dos emojis do whatsapp.

Observo como contribuições trazidas pelo aprofundamento desse estudo o suleamento e enegrecimento das epistemes utilizadas nas academias para a horizontalização do conhecimento bem como observar como os novos meios de comunicação reproduzem os processos de colonialidade da distribuição dos recursos iconográficos dos emojis do whatsapp no que concerne aos modos de interação da linguagem, o que possibilitou estudos e reflexões que ultrapassam o tempo destinado à realização dessa pesquisa e se tornaram modos de vida. Considero positivos os resultados aqui observados, pois existem questionamentos sobre como a manutenção do racismo linguístico, epistêmico, institucional e político estruturam a sociedade. Como contribuições práticas, ressalto que todas as instituições sociais realizam, de alguma forma, interações no whatsapp, seja no trabalho, na família, nos mais diversos grupos que as pessoas transitam. Desse modo, é imprescindível um olhar mais cuidadoso para esse novo modo de interagir.

A era digital é muito dinâmica e isso significa estudar a língua em trânsito. No percurso da pesquisa sobre os emojis, o advento dos stickers (as famosas figurinhas do whatsapp) ganharam muito espaço nas interações do whatsapp e isso demanda boas investigações futuras, uma vez que os emojis são uma iconografia fixa do leque de opções do whatsapp (com suas periódicas atualizações), as figurinhas têm processo de autoria, as pessoas podem criar suas próprias figurinhas sobre si, sobre os Outros, sobre elementos culturais materiais ou imateriais, escolhem colocá-las na sua galeria particular, tudo isso movimenta os conceitos, as práticas coloniais e decolonias e é por esse caminho que as figurinhas do whatsapp trilham sua presença

nesse universo. Assim, as figurinhas do whatsapp são um celeiro para inúmeras pesquisas sobre linguagem, sobre os corpos (dissidentes ou não) e sobre suas interseccionalidades e o advento do seu uso justifica uma pesquisa engajada socialmente.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.
- AKOTIRENE, Carla. *O que é interseccionalidade?* Belo Horizonte (MG): Letramento: Justificando, 2018.
- BAUMAN, Z. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BAKHTIN, M.(V. N. Volochínov). *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2006.
- BENTO, M. A S. & CARONE, I. *Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branqueamento e branquitude*. Petropolis-RJ: Vozes, 2014.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.
- _____. *A economia das trocas lingüísticas*. São Paulo: Editora da USP, 1996.
- CAMINHA, Pero Vaz de. A carta de Pero Vaz de Caminha. Ministério da Cultura. Fundação da Biblioteca Nacional. Departamento Nacional do Livro. Disponível em <http://objdigital.bn.br/carta> Acesso em 30 de janeiro de 2020.
- CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 2013.
- CANDAU, V. M. F; RUSSO, K. *Interculturalidade e educação na américa latina: uma construção plural, original e complexa*. Diálogo Educ., Curitiba, v.10. Curitiba, 2010.
- CARBONI, F & MAESTRI, M. *A linguagem escravizada: língua, história, poder e luta de classes*. 3 ed. Expressão Popular, 2012.
- CARNEIRO, Sueli. *Negros de pele clara*. CEERT, 2016. Disponível em: <http://www.ceert.org.br/noticias/genero-mulher/13570/sueli-carneiro-negros-de-pele-clara> Acesso: 20 mar. 2019.
- CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas Ciências Sociais*. Bauru, SP: EDUSC, 2002.
- DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. *Introdução: a disciplina e a prática da pesquisa qualitativa*. In _____. (Org.) DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. *Planejamento da pesquisa*

- qualitativa: teorias e abordagens. Porto Alegre: Artmed, 2006, p. 15-42.
- DEVUSKY, A. *Colorismo*. São Paulo: Jandaíra, 2021.
- DUSSEL, E. 1492 – *O enconbrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*. Conferências de Frankfurt. Petrópolis, Rio de Janeiro. 1993.
- EVARISTO, Conceição. *Entrevista à Revista Forum*. 2017. Disponível em <https://revistaforum.com.br/cultura/conceicao-evaristo-tudo-que-eu-escrevo-e-profundamente-marcado-pela-condicao-de-mulher-negra/> Acesso em: 30 de abril de 2021.
- FANON, F. *Pele Negra Mascaras Brancas*. Tradução de Renato da Silveira. EDUFBA, 2008.
- FANON, F. *Em defesa da revolução africana*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1980.
- FERRARA, L. D. *Olhar periférico: informação, linguagem, percepção ambiental*. São Paulo: Edusp, 1993.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- GONZALEZ, Lélia. *A categoria político-cultural da amefricanidade*. *Temp Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93. 1988.
- _____. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. In: *Revista Ciências Sociais Hoje*. Anpocs, 1984.
- GUERREIRO, G. *Terceira diáspora, culturas negras no mundo atlântico*. Salvador: Corrupio, 2010.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A 2002.
- HALL, Stuart. O espetáculo do outro. In: HALL, Stuart. *Cultura e representação*. Rio de Janeiro: Editora Puc-Rio: Apicuri, 2016. Cap. 2 – p. 139- 246.
- hooks, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática de liberdade*. São Paulo: WMF Martis Fontes, 2017.
- _____. *Olhares negros: raça e representação*. São Paulo: Elefante, 2019.
- LORDE, Audre. *Não há hierarquias de opressão*. 2009. In: *Difusão heremética edições feministas & lésbicas independentes. Textos escolhidos de Audre Lorde*. Disponível em http://www.mpba.mp.br/sites/default/files/biblioteca/direitos-humanos/direitos-da-populacao-lgbt/obras_digitalizadas/audre_lorde_-_textos_escolhidos_portu.pdf

MAHER, T. Do casulo ao movimento: a suspensão das certezas na educação bilíngüe e intercultural. In: CAVALCANTI, M. C.; BORTONI-RICARDO, S. M. (Orgs.).

Transculturalidade, linguagem e educação. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2007.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la Colonialidad del Ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. *Dos Meios às Mediações: Comunicação, Cultura e Hegemonia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

MBEMBE, Achille. *A crítica da Razão Negra*. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 3. ed, 2014

MIGNOLO, W. El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial. In: MALDONADOTORRES, Nelson; SCHIWY, Freya. *(Des)colonialidad del ser y del saber: videos indígenas y los limites coloniales de la izquierda en Bolivia*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2006. p.11-22.

MIRANDA, E. O. *O negro do Pomba quando sai da Rua Nova, ele traz na cinta uma cobra coral: os desenhos dos corpos-territórios evidenciados pelo Afoxé Pomba de Male*. 2014. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Desenho Cultura e Interatividade) - Programa de Pós-Graduação em Desenho, Cultura e Interatividade, Departamento de Letras, Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2014. Disponível em: <http://tede2.uefs.br:8080/bitstream/tede/97/2/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20de%20Eduardo%200%20%20Miranda.pdf> Acesso em: 31 de janeiro de 2021.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. *Corpo-território & educação decolonial: proposições afro-brasileiras na invenção da docência*. Salvador/BA. EDUFBA, 2020.

MOITA LOPES. (Org.). *Por uma linguística aplicada indisciplinar*. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

MORAES, M. C. *Tecendo a rede, mas com que paradigma?* In: M. C. Moraes, (org.) Educação a Distância: fundamentos e práticas. Campinas: UNICAMP/NIED, p. 01-25. 2002

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis, RJ:VOZES, 1999, p. 51.

NASCIMENTO, G. *Racismo linguístico: os subterrâneos da linguagem e do racismo*. Belo Horizonte: Letramento, 2019. E-book.

OLIVEIRA, Acauam. A Estrutura Mestiça do Racismo Brasileiro. **Revista Diálogos**, n. 18, p. 5-24, set./out. 2017. Disponível em: http://www.revistadiálogos.com.br/Dialogos_18/Dial_18_Acauam.pdf Acesso em: 1 fevereiro de 2020.

QUIJANO, A. *Colonialidad del poder y clasificacion social*. Journal of World-Systems research, Special Issue: Festschrift for Emmanuel Wallerstein, v.6, n.2, p.342-386, 2000. http://www.manuelugarte.org/modulos/biblioteca/q/quijano/quijano_2.html acesso em: 01 de outubro de 2017.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. *A nova pragmática: fases e feições de um fazer*. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.

_____. *Por uma lingüística crítica: linguagem, identidade e a questão ética*. São Paulo: Parábola Editorial, 2003.

RIBEIRO, Djamilia. *O que é lugar de fala?* São Paulo. Editora: Letramento-Justificando, 2017.

SANTOS, B. S. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideú: Ediciones Trilce, 2010.

SCHWARCZ, L. M. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. São Paulo:Claro Enigma, 2012.

SILVA, Tomaz Tadeu de. *A produção social da identidade e da diferença*. In: Identidade e diferença. SILVA, Tomaz Tadeu de. (org.). Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2014.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Imago Ed. Salvador, BA. Fundação Cultural da Bahia, 2002.

SUANNO, M. V. R. *Novas Tecnologias de Informação e Comunicação: reflexões a partir da Teoria Vygotskyana*, 2003. Disponível em:

<http://www.abed.org.br/seminario2003/texto16.htm> . Acesso em: 16 de dezembro 2020.

TOMASELLO, M. (2003). *Origens culturais da aquisição do conhecimento humano*. São Paulo: Martins Fontes.

TRINDADE, A. L. Da. *Valores Civilizatórios e a Educação Infantil: uma contribuição afro-brasileira*. In: BRANDÃO, P.; TRINDADE, A. L. da. (orgs.). *Modos de brincar: caderno de atividades, saberes e fazeres*. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2010.

WOODWARD, K. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

ZOLIN-VESZ, Fernando. *Linguagens e descolonialidades: práticas languageiras e produção de (des)colonialidades no mundo contemporâneo – volume 2*. Campinas, SP: Pontes editores, 2017.