

A interseccionalidade e o entrecruzamento de violências epistêmicas no videoclipe ‘Mandume’

Intersectionality and the crossroads of epistemic violence in musicvideo *Mandume*

Lucianna Furtado¹
lucianna.furtado@gmail.com

RESUMO

Este artigo discute o videoclipe *Mandume* (2016), dos rappers Emicida, Drik Barbosa, Amiri, Rico Dalasam, Muzzike e Raphão Alaafin, e direção de Gabi Jacob, de maneira fundamentada pelo aporte teórico-metodológico da interseccionalidade. Essa abordagem é evocada pelos próprios rappers em seus versos no videoclipe, ao relatarem suas vivências dos entrecruzamentos de identidades sociais como eixos de opressão, exclusão e violência epistêmica. Para isto, é apresentada uma breve investigação da elaboração da interseccionalidade no contexto dos movimentos sociais e sua posterior incorporação pelo saber acadêmico, relacionando as contribuições de feministas negras estadunidenses às produções brasileiras sobre essa abordagem. A partir dessa fundamentação, são discutidos os relatos testemunhais dos rappers, permitindo que a interseccionalidade evidencie sua potência e as contradições no conjunto do videoclipe.

Palavras-chave: Interseccionalidade. Racismo. Feminismo negro.

ABSTRACT

This paper discusses the music video *Mandume* (Emicida feat. Drik Barbosa, Amiri, Rico Dalasam, Muzzike and Raphão Alaafin, directed by Gabi Jacob, 2016), grounded by the theoretical and methodological basis of intersectionality. This approach is evoked by the rappers themselves on the music video, by narrating their experiences of the crossroads of their social identities as axes of oppression, exclusion and epistemic violence. For this, we present a brief investigation on the elaboration of intersectionality in the context of social movements and its later incorporation into academic knowledge, relating the American Black feminists' contributions to the Brazilian production on this matter. On that basis, we discuss the rappers' witness accounts, allowing intersectionality to show its potentiality and the contradictions on the music video as a whole.

Keywords: Intersectionality. Racism. Black feminism.

¹ Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Av. Pres. Antônio Carlos, 6627 – Pampulha, Belo Horizonte (MG).

Introdução

O objetivo deste artigo é promover uma discussão sobre o videoclipe *Mandume* (2016), dos rappers Emicida, Drik Barbosa, Amiri, Rico Dalasam, Muzzike e Raphão Alaafin, e direção de Gabi Jacob, à luz do conceito de interseccionalidade, uma ferramenta teórico-metodológica criada e aprimorada pelo pensamento feminista negro no contexto dos movimentos sociais e, posteriormente, integrada pelo saber acadêmico. Essa escolha se deve à forma de construção dos próprios relatos dos rappers nesta música, ao apresentar testemunhos de suas vivências da opressão racista de maneira entrecruzada com discussões sobre o feminismo, regimes de visibilidade, movimentos LGBTQ, classe e intolerância religiosa.

Combinada ao modelo praxiológico da Comunicação (FRANÇA, 2018), a interseccionalidade permite analisar o contexto das interações comunicativas entre os sujeitos e revelar os modos como os eixos estruturais de opressão, violência e subalternidade atravessam suas vidas sociais. Centrada na forma como estes eixos emergem na experiência, tal combinação teórico-metodológica convida o olhar para a práxis, para a dimensão prática das interações comunicativas, para pensar a comunicação como *ação* interseccional. Desse modo, este artigo propõe um processo de autorreferencialidade analítica, em respeito ao princípio de autodefinição dos movimentos negros. A abordagem interseccional, ao se apropriar da posicionalidade das identidades sociais e epistemologias como forma de intervenção crítica, desafia os eixos estruturais de poder e subalternidade como sistemas interligados e interdependentes. Para isto, será investigada a trajetória da interseccionalidade junto às feministas negras estadunidenses e as contribuições brasileiras para pensar esses entrecruzamentos em nosso contexto local, com o objetivo de analisar os modos como o videoclipe opera a interseccionalidade como prática comunicativa e epistêmica, evidenciando a potência e as contradições da articulação desse conceito na construção dos relatos em *Mandume*.

A historicidade do conceito de interseccionalidade

A abordagem interseccional é uma ferramenta teórico-metodológica construída de forma gradual e coletiva

ao longo da história por diversas mulheres negras engajadas na luta feminista, antirracista e contra a multiplicidade de outras formas de subordinação. Pode-se considerar como primeiro registro histórico dessa abordagem, pensada inicialmente a partir do entrecruzamento das opressões de raça e gênero, o famoso discurso de Sojourner Truth, “*Ain’t I a woman?*”, na Convenção de Mulheres de 1851, em Ohio, nos Estados Unidos. Ao interrogar aquele grupo de mulheres sobre seu pertencimento à ideia de “mulher”, Truth (2017 [1851]) construiu um questionamento crítico sobre a pretensa universalização da categoria feminina por parte das mulheres brancas de classe média e evidenciou a insuficiência desse movimento para contemplar as demandas das mulheres negras por justiça social.

Assim como muitas feministas negras ainda fazem atualmente, Truth já reivindicava espaço nos movimentos de mulheres brancas e nos de homens negros, demonstrando a especificidade da exclusão composta pela subalternidade dupla. Esse momento histórico marca a articulação entre opressões estruturais entrecruzadas e a potência do lugar social das mulheres negras para elaborar pontos de vista críticos a partir de suas próprias experiências, bem como a criação de perspectivas contra-hegemônicas não dentro do ambiente acadêmico, mas precisamente às margens das formas tradicionalmente legitimadas de intelectualidade.

O pensamento sobre as categorias de opressão como interseções, como vias que se entrecruzam e se sobrepõem, foi desenvolvido e aprimorado pelas mulheres negras em sua atuação nos movimentos sociais ao longo das décadas seguintes. A feminista negra bell hooks² (2015) cita como exemplo a convocação feita em 1892 pela ativista Anna Julia Cooper, para que as mulheres negras articulassem suas experiências de modo a conscientizar a sociedade sobre a forma como o racismo e o sexismo afetam, conjuntamente, seus lugares sociais. Na visão de hooks, enquanto a luta feminista durante o século XIX se centralizava no sufrágio feminino – para mulheres brancas, diga-se de passagem –, ao longo do século XX, as discussões passaram a tratar raça e gênero, cada vez mais, como questões interligadas.

Outro marco importante é o manifesto feminista negro do Combahee River Collective (CIRCUITOUS, 2010 [1977]), que descreve a orientação de seu processo coletivo de autodefinição política e de seu ativismo junto a organizações e movimentos sociais, definida como um

² A autora, chamada Gloria Watkins, adotou o nome da avó como pseudônimo e pede que sua grafia seja feita em letras minúsculas, como forma de destacar não sua figura individual, mas o conteúdo de sua produção.

comprometimento com a luta contra a opressão racista, sexista, heterossexista e de classe. Mais do que isto, as autoras do manifesto estabelecem como meta o desenvolvimento integrado do pensamento e prática ativista baseadas na visão das principais categorias de opressão como sistemas interligados, cuja síntese dá origem às condições estruturais da vida social dos sujeitos.

Diversas outras intelectuais negras tematizaram a problemática da universalização das experiências e da abordagem dessas categorias de forma isolada, enfatizando a importância de investigar as interações e articulações entre elas, como Frances Beal (*Double Jeopardy: To Be Black and Female*, panfleto originalmente publicado em 1969); bell hooks (*Ain't I a Woman*, publicado em 1981); Angela Davis (*Women, Race and Class*, também publicado em 1981); Hazel Carby (*White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood*, publicado em 1982); Patricia Hill Collins (*Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, publicado em 1990); *Race, Class, and Gender: An Anthology*, em parceria com Margaret L. Andersen e publicado em 1992).

Esse relato compreende apenas algumas das muitas mulheres negras que contribuíram para o desenvolvimento dessa perspectiva, cujo pensamento antecede a elaboração do termo “interseccionalidade”, empregado nos dias atuais. O cenário demonstra não apenas o protagonismo das mulheres negras no surgimento e aprimoramento dessa abordagem, como evidencia esse lugar social de subalternidade como uma potência criativa para a resistência crítica, por meio do longo percurso de desenvolvimento do pensamento interseccional desde os primórdios do ativismo de mulheres negras até sua formalização acadêmica sob este nome com o artigo de Kimberlé Crenshaw em 1989. Esse breve e resumido histórico não assume a pretensão de ser exaustivo ou de mapear todas as feministas negras que contribuíram para tal, mas busca demonstrar que a noção de interseccionalidade foi concebida e aperfeiçoada de forma coletiva, no contexto da atuação das mulheres negras nos movimentos sociais, a partir de suas experiências dos modos de opressão de forma simultânea, sobreposta e interligada.

Desse modo, Kimberlé Crenshaw (1989, 1991, 2002) toma o pensamento feminista negro como ponto de partida para a ideia de interseccionalidade, como diagnóstico e solução da tendência à abordagem de raça e gênero como ordens isoladas, mutuamente excludentes, na análise das experiências de desigualdade. A autora vê as categorias de raça, gênero, sexualidade, classe, dentre

outras, como eixos de poder, discriminação e opressão *estruturais*, atuando de forma sobreposta e interligada, formulando uma complexa teia sobre a vida social.

Crenshaw (1989) evidencia como as concepções dominantes condicionam a compreensão e ação sobre as categorias de subalternidade como eixos isolados, propondo centralizar a multidimensionalidade das experiências das mulheres negras como forma de ampliar o quadro analítico sobre as desigualdades. A partir da investigação das inter-relações entre raça e gênero promovidas por diversas ativistas e intelectuais negras, Crenshaw sistematizou a abordagem sob o nome de interseccionalidade, enfatizando a dimensão estrutural das identidades na configuração das dinâmicas de poder e traçando relações entre a identidade individual e coletiva. A autora argumenta que análises ancoradas em eixos operacionais únicos e isolados, ao focarem em grupos vitimados por apenas uma forma de opressão – e, portanto, privilegiados pelas demais categorias de poder – ocasionam resultados distorcidos e insuficientes para apreender a complexidade da interação entre essas esferas.

Analizando processos judiciais por discriminação contra mulheres negras em práticas de seleção ocupacional, Crenshaw (1989) demonstrou que, ao observar os eixos de forma isolada, as interpretações legais sobre discriminação de gênero e raça haviam sido definidas, respectivamente, pelas experiências de mulheres brancas e homens negros. A autora afirma que, nessa configuração, as mulheres negras só são contempladas nas experiências de opressão também vivenciadas por um destes grupos, sendo eclipsadas as demandas específicas ao entrecruzamento dessas duas vias. Em sua visão, a análise de eixos isolados estabelece, como referência da experiência normativa do grupo subalternizado, aqueles oprimidos por um único eixo – perpetuando, dentro dos próprios movimentos sociais e ações de promoção da igualdade, a marginalização dos sujeitos vitimados por duas ou mais categorias. Crenshaw propõe inverter a abordagem sobre as desigualdades, passando a pensá-las da base para o topo, o que permite desafiar as estruturas hierárquicas como um todo.

Como afirma Crenshaw (1989), raça e gênero costumam ser vistos como significativos apenas quando explicitamente prejudicam os sujeitos, desconsiderando as dimensões de *privilegio* da branquitude e masculinidade. A autora argumenta que, assim, quando a teoria feminista centraliza e universaliza o ponto de vista das mulheres brancas de classe média, elas negligenciam como seu pertencimento ao grupo racial dominante mitiga alguns

aspectos do sexismo e as privilegia, inclusive contribuindo para que dominem outras mulheres.

Nesse sentido, as inter-relações entre identidade individual e a dimensão coletiva são fundamentais na politização das experiências dos sujeitos, nas formas como a opressão estrutural incide sobre suas vidas e interações sociais. Segundo Crenshaw (1991), a manifestação e organização das mulheres foram operacionalizadas como meios para fortalecer, coletivamente, seus protestos sobre a dimensão estrutural de suas vivências pessoais. Este movimento demonstrou que a ação coletiva é mais efetiva no combate ao sexismo, transpondo as formas de violência da esfera privada, como ocorrências isoladas ou exceções, para a esfera pública, como parte de uma estrutura de dominação social e sistêmica. A autora destaca que o mesmo ocorreu entre os movimentos negros e LGBTQ, dentre outros: “Para todos esses grupos, a política baseada na identidade tem sido uma fonte de força, laços comunitários e desenvolvimento intelectual” (CRENSHAW, 1991, p. 1242, tradução nossa).

A crítica realizada por Crenshaw (1991) à política de identidades trata precisamente dos pontos cegos dos movimentos, onde o foco em um eixo único negligencia as diferenças intragrupo. Em sua concepção, isto contribui para o surgimento de tensões entre os grupos, na medida em que os eixos são tratados como sistemas isolados e mutuamente excludentes – relegando experiências de sujeitos interseccionalmente vitimados ao silenciamento e à marginalização não apenas nos espaços hegemônicos, mas também nos movimentos sociais. Enfatizando se tratar não da soma de opressões, mas de um entrecruzamento, a autora negrita que cada forma de subalternidade interage com as demais vertentes, criando outras dimensões de desempoderamento. Desse modo, Crenshaw destaca o posicionamento das mulheres negras em, pelo menos, dois grupos subalternizados: além de negligenciar suas experiências, em diversos momentos históricos, estes grupos defendiam agendas políticas conflitantes entre si.

A partir da visão sobre gênero, raça e demais categorias de poder como sistemas que se reforçam mutuamente, Crenshaw (1991) defende que a reação política contra uma seja também uma reação contra todas, inclusive nas políticas de representação e construção de sentidos por meio de imagens, discursos midiáticos e produções culturais. Sua proposta analítica, a “interseccionalidade representacional”, se dedica tanto aos modos como essas imagens são produzidas por meio da confluência de narrativas dominantes de raça e gênero, como ao reconhecimento de como as críticas à representação

racista e sexista, orientadas por eixos isolados, continuam a marginalizar mulheres negras (CRENSHAW, 1991, p. 1282-1283). Em sua visão, a análise interseccional deve reunir os aspectos dessa sensibilidade, então fragmentada em eixos isolados, para, assim, mediar as tensões criadas pela construção social das identidades como categorias estruturais de poder, privilégio e subalternidade. Nesse sentido, Crenshaw problematiza não a mera existência dessas categorias, mas os valores a elas associados e a forma como perpetuam desigualdades, hierarquias e relações de exclusão.

O quadro analítico da interseccionalidade representacional oferece uma ferramenta potente para os estudos comunicacionais, possibilitando interrogar criticamente a construção das interações entre sujeitos nas formas de representação, produção cultural e narrativas midiáticas. Em um cenário de crescente visibilidade de sujeitas(os) negras(os) e culturas negras, o olhar interseccional permite ir além da mera incorporação por parte dos espaços midiáticos *mainstream* para avaliar as condições de representação em termos de opressões entrecruzadas. Como destaca hooks (2019), não apenas a televisão e o cinema tendem a reproduzir e consolidar estereótipos racistas e sexistas, como podem ainda tomar posse desses *outros* em processos de apropriação cultural – perpetuando as hierarquias que determinam quem pode valorizar ou reprovar a cultura do *outro* e instrumentalizando essa presença da alteridade como forma de reiterar a posição dos homens e/ou brancos como sujeitos e dos *outros* como objetos.

Ao identificar o processo de categorização de identidades como um exercício de poder, Crenshaw (1991) afirma não se tratar de um processo unilateral, enfatizando, inclusive, a possibilidade de agência dos sujeitos subalternizados por meio da participação ativa, subversão e ressignificação de suas identidades. A autora cita, como exemplos desses movimentos, a apropriação e transformação dos termos “negro” e “*queer*” por suas comunidades como forma de se afirmarem e tornarem visíveis suas reivindicações. Sem desconsiderar a existência de uma dinâmica de poder assimétrica no processo de nomeação de categorias, Crenshaw afirma que, em alguma medida, os sujeitos subalternizados podem exercer certo grau de agência em sua apropriação dessas identidades, desempenhando-as como lugares sociais de resistência. Para a autora, essa subversão acontece quando esses grupos tomam essas identidades impostas como base para o desenvolvimento de sua própria subjetividade em processos de ressignificação junto a valores positivos e

na construção de laços de solidariedade no combate às desigualdades. Em sua concepção, as práticas de ocupação dessas identidades e de defesa de uma política a partir desses lugares sociais têm sido usadas na contemporaneidade para a composição de uma estratégia de resistência crítica, mais efetiva do que a invisibilização, apagamento ou tentativa de destruição dessas categorias.

Em resposta às críticas que interpretam a interseccionalidade como um risco de divisão interna nos movimentos sociais, Crenshaw (1991) destaca que essas diferenças intragrupo já existem, em função das próprias categorias dominantes de poder, e reconhecê-las por meio dessa abordagem é uma forma de contemplar os sujeitos em suas vivências interseccionais – integrando-os a partir do entendimento dos sistemas de dominação como interligados e construindo laços de solidariedade fundamentados nessa opressão compartilhada. A autora argumenta que a consciência da interseccionalidade torna possível reconhecer e fundamentar as diferenças entre os sujeitos, de modo a negociar novas formas de se construir politicamente como um corpo coletivo. Assim, o que Crenshaw propõe em sua concepção de abordagem interseccional não é a divisão dos movimentos sociais, mas precisamente sua integração, para que as práticas de resistência e as políticas de promoção da igualdade contemplem as sobreposições e entrecruzamentos dessas categorias que já existem na vida social dos sujeitos – de modo a beneficiar ao grupo como um todo, e não apenas aqueles que se encontram vitimados por uma categoria única e privilegiados pelas demais.

A partir do entendimento de que a interação de dois ou mais eixos de subalternização pode reconfigurar as estruturas da violência, exclusão e discriminação, modificando, intensificando ou criando condições particulares e específicas, Crenshaw (2002) aponta duas falhas ocasionadas pelas análises focadas em eixos únicos: a superinclusão e a subinclusão. A superinclusão é definida como a absorção dos problemas interseccionais pela estrutura de gênero, falhando em reconhecer o papel do racismo ou outra forma de subalternidade na composição do fenômeno. Para Crenshaw, na medida em que partem de uma compreensão incompleta e insuficiente do problema, as intervenções para remediá-lo tendem a ser ineficazes. A autora exemplifica com o tráfico de mulheres, questão fortemente impactada por fatores raciais e socioeconômicos, mas que tende a ser tratada como um problema apenas de gênero – negligenciando, assim, categorias fundamentais para compreender as dimensões de vulnerabilidade das vítimas e constituir políticas efetivas para protegê-las.

Já a subinclusão é ilustrada por Crenshaw (2002) como uma situação na qual um subconjunto de mulheres enfrenta um problema interseccional que, por não afetar diretamente as mulheres brancas de classe média, não é tomado como um problema de gênero; ou, por não afetar aos homens negros, não é percebido como uma questão racista. Nesse fenômeno, a dimensão racial do problema o torna invisível como questão de gênero, e vice-versa, embora as vivências específicas dos sujeitos vitimados por apenas uma categoria e privilegiados pelas demais sejam consideradas problemas do grupo social como um todo, mesmo quando não afetam diretamente às mulheres negras. A autora cita como exemplo dessa modalidade a esterilização não consentida de mulheres racialmente marginalizadas em diversos países, em que a incidência seletiva não tem sido tratada como uma forma de discriminação simultaneamente de raça e gênero. Em suas próprias palavras, “nas abordagens subinclusivas da discriminação, a *diferença torna invisível* um conjunto de problemas; enquanto que, em abordagens superinclusivas, a *própria diferença é invisível*” (CRENSHAW, 2002, p. 176).

Esse processo de invisibilização das diferenças que compõem a interseccionalidade é elucidado por Crenshaw (2002) como produto de um pano de fundo de forças econômicas, culturais e sociais, que constituem outros sistemas de subordinação silenciados nas análises sobre a vulnerabilidade das mulheres. Tais sistemas, culturalmente solidificados de modo a parecerem fatos naturais e imutáveis, tornam esse pano de fundo estrutural invisível, eclipsando as demais categorias que complexificam as experiências da opressão. A autora salienta que a interseccionalidade deve iluminar esses aspectos, trazendo das margens para o centro os dinâmicos entrecruzamentos da interação de dois ou mais eixos de subalternidade.

A ativista e socióloga feminista negra Patricia Hill Collins (2017), em sua revisão do percurso de elaboração da interseccionalidade – desde seu surgimento nos movimentos negros nas décadas de 1960 e 1970 ao abordar raça, gênero e classe como sistemas de poder entrecruzados até sua inserção acadêmica, onde foi nomeado e legitimado por essa esfera do conhecimento – identifica que essa transposição como forma de investigação crítica reflete uma tradução imperfeita. Para a autora, é precisamente em sua criação na interseção de múltiplos movimentos sociais, externos às instituições de poder, onde reside a potência desse conceito, o que explica, inclusive, sua apropriação para transformar o pensamento dessas instituições. Segundo Hill Collins, a interseccionalidade conecta estes dois polos de produção

de conhecimento, graças às mulheres negras engajadas em movimentos sociais que, ao ingressarem no ambiente acadêmico, trouxeram as sensibilidades de seu ativismo.

Uma crítica fundamental feita por Hill Collins (2017) é a tendência de que as narrativas sobre a formulação da interseccionalidade se limitem a demarcar sua nomeação e integração à esfera acadêmica, negligenciando o histórico anterior de sua criação e aperfeiçoamento nos movimentos na década de 1980. A autora destaca que a própria Kimberlé Crenshaw (1989, 1991), ao cunhar o termo, identifica a prática da abordagem interseccional em outros projetos:

O artigo de Crenshaw oferece menos um ponto de origem da interseccionalidade, do que um marcador que mostra como os limites estruturais e simbólicos da interseccionalidade se deslocaram ao longo dos anos de 1990, quando este projeto de conhecimento foi afastado do movimento social e incorporado pela academia (HILL COLLINS, 2017, p. 10-11).

Um dos principais pontos fortes do trabalho de Crenshaw (1989), segundo a leitura de Hill Collins (2017), é o emprego dos princípios epistemológicos do ponto de vista (*standpoint*): a incorporação da forma como as identidades configuram as experiências individuais, relacionando-as com sua dimensão coletiva na criação de lugares sociais distintos a partir dos quais os sujeitos pensam, veem, interpretam e, principalmente, constroem saberes. Além do reconhecimento das mulheres negras como produtoras de conhecimento, esse movimento também enfatiza que todos os discursos partem de pontos de vista particulares, ainda que estes sejam naturalizados e revestidos sob a máscara da universalidade ou neutralidade atribuídas às categorias normativas de poder.

Outro aspecto fundamental salientado por Hill Collins (2017) é que as contribuições de Crenshaw uniram a sensibilidade dos movimentos pela igualdade social a perspectivas teóricas sofisticadas, como as análises pós-modernas e pós-estruturalistas, atraindo a atenção de acadêmicos-ativistas que compartilham do *ethos* da justiça social da interseccionalidade. Em sua visão, o trabalho de Crenshaw ofereceu ferramentas para desafiar a pretensa objetividade científica – sem compromisso com o ativismo progressista – que regia, e alguns casos ainda rege, as normas acadêmicas. Hill Collins (2017) destaca que, para que a interseccionalidade não se perca na tradução em sua incorporação pelos discursos

acadêmicos, é preciso, portanto, reafirmar seus vínculos com o comprometimento junto à justiça social.

Esse pensamento se encontra em consonância com a visão da ativista e teórica feminista negra bell hooks (1994), que afirma a necessidade de combinar teoria e prática, crítica e ação, epistemologias e ativismos, apontando esse diálogo constante como caminho para a ruptura definitiva com o projeto colonial e suas reverberações contemporâneas na continuidade de suas hierarquias sociais e das categorias de poder e subalternidade. A autora enfatiza a potência da abordagem interseccional – então nomeada como abordagem holística das formas de dominação – manifestando sua oposição às lutas que combatem apenas uma forma de opressão enquanto praticam, perpetuam e ativamente se beneficiam de outras.

Na concepção de hooks (1994), a revolução cultural rumo à ressignificação das identidades e superação das assimetrias de poder só pode ser realizada por meio da recusa a todas as esferas de dominação que constituem privilégios individuais e coletivos. Desse modo, a autora enfatiza o caráter interligado e interdependente desses sistemas, que, portanto, devem ser combatidos e transformados de forma conjunta. Para a autora, essa abordagem holística fornece ferramentas para evitar “pontos cegos”, que consistem na invisibilização das formas como outros eixos de subalternidade atuam sobre a vulnerabilidade dos sujeitos. Na perspectiva de hooks, sujeitos e instituições que se comprometem com o combate a apenas uma das categorias de opressão não apenas permanecem ligados à estrutura hegemônica, como se posicionam como cúmplices, alimentando esse sistema por outras vertentes.

Conexões diaspóricas: a interseccionalidade no Brasil

No processo de reconhecimento das ativistas e intelectuais negras que contribuíram para a formulação da interseccionalidade, é fundamental considerar que essa perspectiva não foi desenvolvida exclusivamente nos Estados Unidos – precisamente por ser concebida a partir das próprias experiências das mulheres negras em sua subjetivação, que ocorre de forma interseccionalizada pelas diversas categorias estruturais que compõem suas identidades. Considerando que a busca pela descolonização do saber por meio de epistemologias contra-hegemônicas, criadas a partir de seus próprios lugares sociais, é um fenômeno que perpassa toda a diáspora negra, é preciso enfatizar as contribuições das mulheres negras brasileiras na articulação dos diversos eixos de subalternidade como

sistemas interligados.

Esse aspecto foi discutido pela ativista e filósofa negra Angela Davis, em sua palestra na Universidade Federal da Bahia em 25 de julho de 2017, Dia da Mulher Afro-Latina e Caribenha. Na ocasião, a autora apontou uma tendência a centralizar a produção intelectual das feministas negras estadunidenses, devido à sua maior visibilidade e poder de circulação nas discussões internacionais quando comparadas às do Sul Global. Nesse sentido, Davis enfatiza a importância das mulheres negras na produção de epistemologias decoloniais e no ativismo pela igualdade, homenageando Rosa Parks, Lilian Ngoyi, Carolina Maria de Jesus e incluindo Lélia Gonzalez dentre as pioneiras na articulação entre eixos de subordinação:

E muito tempo antes do conceito de interseccionalidade ter sido utilizado, Lélia Gonzalez não apenas insistia que deveríamos compreender que a completa inter-relação de raça, classe e gênero; mas insistia também que deveríamos ter em mente as nossas conexões, os nossos elos com a comunidade indígena; as conexões com os povos indígenas e os povos negros (2017, transcrição da palestra).

No levantamento bibliográfico realizado pelo cientista político negro Cristiano Rodrigues (2013) sobre os estudos de gênero e raça nas décadas de 1980 e 1990 no Brasil, o autor aponta a recorrência dos nomes de Luiza Bairros, Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Edna Roland, Jurema Werneck, Nilza Iraci e Matilde Ribeiro. Segundo Rodrigues, a atuação dessas mulheres negras foi fundamental na reconfiguração dos movimentos negros e feministas, bem como na construção de um campo teórico que articula esses e outros eixos como sistemas interligados, que devem ser abordados conjuntamente.

O pensamento da ativista e socióloga feminista negra Luiza Bairros (1995) enfatiza o papel das mulheres negras na produção de conhecimento contra-hegemônico, não apenas nas universidades, mas em suas práticas cotidianas. A autora parte dos modelos consolidados de definição do que constitui a mulher, baseados em uma ideia de natureza feminina e na experiência da maternidade e sexualidade, levando à afirmação “o pessoal é político” como forma de abordar a dimensão estrutural das vivências de opressão sexista. Interrogando o que poderia existir de comum entre mulheres de grupos raciais e classes sociais distintas, a autora complexifica a noção

de mulher a partir do ponto de vista feminista – de modo que uma mulher negra trabalhadora não é triplamente oprimida ou mais oprimida do que uma mulher branca, mas experimenta a subalternidade a partir de lugares e pontos de vista diferentes em relação ao que significa ser mulher em uma sociedade tão marcada por essas desigualdades.

Em sua visão, os eixos de opressão estrutural se reconfiguram mutuamente em um mosaico a ser compreendido necessariamente em sua multidimensionalidade: “De acordo com o ponto de vista feminista, portanto, não existe uma identidade única, pois a experiência de ser mulher se dá de forma social e historicamente determinadas” (BAIROS, 1995, p. 461). Essa perspectiva permite contemplar a pluralidade dos movimentos e a atuação das feministas negras no Brasil, evidenciando a impossibilidade de pensar nessas opressões separadamente, já que são vivenciadas conjuntamente. A partir da teoria do ponto de vista (*standpoint theory*), Bairos (1995) destaca que o pensamento feminista negro prescinde de uma identidade comum para todas as mulheres. A autora retoma as contribuições de bell hooks para argumentar que a dimensão compartilhada não é a mesma opressão, mas a luta para acabar com o sexismo e com as relações de poder baseadas em diferenças de gênero socialmente construídas – contemplando a multiplicidade de formas em que podem se manifestar, complexificadas nos entrecruzamentos com outras categorias de poder e subalternidade.

Segundo a filósofa, educadora e ativista antirracista Sueli Carneiro (2003), os movimentos sociais progressistas brasileiros apresentam uma forte tradição eurocêntrica, de modo que tendem a universalizar as experiências sem considerar, devidamente, fatores raciais. Esse modelo de feminismo não era capaz de reconhecer as diferenças e desigualdades entre mulheres: “Dessa forma, as vozes silenciadas e os corpos estigmatizados de mulheres vítimas de outras formas de opressão além do sexismo, continuaram no silêncio e na invisibilidade” (CARNEIRO, 2003, p. 118). Assim, foi necessária a reelaboração do discurso e das práticas políticas feministas, que a autora nomeia como “enegrecer o feminismo”, por meio da crítica à formulação clássica feminista branca e ocidental e construindo alternativas à insuficiência prática e teórica dessa perspectiva para contemplar as mulheres de sociedades multirraciais.

As contribuições da antropóloga e ativista feminista negra Lélia Gonzalez impactaram fortemente os movimentos feministas e negros, bem como as pesquisas acadêmicas de raça e gênero no Brasil. A autora é

lembrada por intelectuais ativistas por seu pensamento sofisticado, inovador e bem fundamentado em um vasto repertório teórico que, combinado à escolha política por uma linguagem popular e acessível, a posiciona entre as mais importantes intelectuais brasileiras. Seu famoso artigo “Racismo e sexismo na cultura brasileira” é um dos principais marcos para se pensar na articulação entre raça e gênero. Publicado apenas em 1984, o trabalho havia sido apresentado em outubro de 1980 na Reunião do Grupo de Trabalho “Temas e problemas da população negra no Brasil” do IV Encontro Anual da Associação Brasileira de Pós-Graduação e Pesquisa nas Ciências Sociais.

Gonzalez (1984) participou de uma série de simpósios internacionais no final da década de 1970 que, embora centralizados nas questões apenas de gênero, abriam algum espaço para as discussões raciais, considerando essas experiências muito enriquecedoras para sua formação. A autora aponta a militância política no Movimento Negro Unificado (MNU) como fundamental para sua compreensão das relações raciais brasileiras, junto à participação no Grêmio recreativo de arte Negra e na Escola de Samba Quilombo. Diante das contradições dos modelos construídos pelas ciências sociais e de sua insuficiência para dar conta da complexidade e multidimensionalidade da vivência social das mulheres negras, a autora instrumentalizou as figuras da “mulata”, “doméstica” e “mãe preta” entranhadas no imaginário cultural brasileiro para elucidar questões mais profundas desse lugar social.

Segundo Gonzalez, o mito da democracia racial oculta aspectos para além dos que mostra, enfatizando que essa violência simbólica atinge desproporcionalmente às mulheres negras. A autora prossegue em um processo de historicização da figura da mucama e seu lugar social, demonstrando como as relações hierárquicas se perpetuam no imaginário cultural de modo a destacar os efeitos da sobreposição das opressões de raça e gênero na vivência das mulheres negras, em termos das formas de violência e dos significados normativos designados nas relações profissionais, familiares e afetivo-sexuais. Na visão de Gonzalez (1984), a negra anônima da periferia é a principal vítima da culpabilidade branca – a partir da sobreposição com o recorte de classe, a autora demonstra a necessidade de uma análise entrecruzada para evidenciar a complexidade da vulnerabilidade social dos sujeitos de uma maneira que a análise apenas de gênero (ou apenas de raça, ou apenas de classe) não é capaz de informar.

Comentando a análise do sociólogo Caio Prado Jr. sobre as relações sexuais entre senhores e mulheres

negras escravizadas, Gonzalez (1984) destaca que o autor pouco tem a dizer sobre essas mulheres e seus familiares, já que lhes nega a condição de humanidade. Em sua visão, essa abordagem reificadora se estende à construção do conhecimento, que posiciona as pessoas negras sempre como objeto – e não como produtores – do saber: “É por aí que a gente compreende a resistência de certas análises que, ao insistirem na prioridade da luta de classes, se negam a incorporar as categorias de raça e sexo. Ou seja, insistem em esquecer-las” (GONZALEZ, 1984, p. 232). Nesse ponto, a autora expõe uma discussão recorrente e que se perpetua até a atualidade entre a esquerda brasileira e os movimentos negros, que não se vêem devidamente contemplados na transposição do marxismo ortodoxo para a realidade brasileira – na medida em que esse pensamento, para além de seus méritos, não é suficiente para apreender a complexidade das relações de seleção ocupacional e mobilidade social em sociedades multirraciais (HASENBALG, 1982). A partir desse cenário, Gonzalez expõe precisamente a necessidade da abordagem interseccional para compreender e combater as desigualdades estruturais, propondo “articular divisão racial e sexual de trabalho” (1984, p. 233) para explicar o efeito das práticas discriminatórias no confinamento das mulheres negras em posições de subalternidade.

Partindo do racismo como sintoma da neurose cultural brasileira, Gonzalez (1984) considera que sua articulação com o sexismo constitui formas de violência específicas e mais intensas sobre as mulheres negras. Para a autora, esse posicionamento no entrecruzamento de, pelo menos, dois eixos de opressão afetam nossas visões de mundo e nossas interpretações sobre as situações sociais de desigualdade, na medida em que partimos de lugares sociais diferenciados para construir nossas perspectivas. Gonzalez expõe as noções de *consciência*, como o terreno do desconhecimento, encobrimento, alienação, saber e esquecimento por meio dos quais o discurso ideológico hegemônico se materializa; e *memória*, que a autora define como “o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade” (1984, p. 226). A autora identifica entre esses elementos uma dinâmica na qual a consciência exclui aquilo que a memória volta a incluir, em uma relação marcada pela manifestação da consciência como o discurso cultural dominante, que oculta e silencia a memória na imposição daquilo que afirma como verdade. No entanto, Gonzalez destaca que a memória desenvolve suas próprias astúcias e estratégias, em um jogo de cintura diante das adversidades do poder, que permite sua sobrevivência em meio à hegemonia da consciência.

Nesse sentido, é possível interpretar o pensamento de Gonzalez (1984) como a formulação do lugar social das mulheres negras em uma perspectiva que, a partir de sua vivência da dominação de gênero e raça, dentre outras, de forma simultânea, interligada, sobreposta, entrecruzada, permite emergir formas de conhecimento, visões de mundo e referências interpretativas dissidentes das tradições hegemônicas. Para a autora, apesar de historicamente silenciadas por essas categorias de opressão, os olhares e conhecimentos das mulheres negras encontram meios de sobrevivência e continuam a desafiar as estruturas de poder e subalternidade.

Desse modo, a interseccionalidade é fruto da riqueza do pensamento das mulheres da diáspora negra, constituindo fonte potente de intelectualidade contra-hegemônica precisamente por seu desenvolvimento na militância política a partir de lugares sociais de subalternidade. Como ferramenta teórico-metodológica, é uma forma de expor a complexidade das formas de opressão simbólico-discursivas e estruturais que permeiam a vivência dos sujeitos, a fim de compreender as condições históricas de violências entremeadas à sua fala por meio da materialidade de seus lugares sociais. Essa interseccionalidade representa, então, um movimento de ruptura com as práticas correntes de silenciamento – evidenciando, na própria fala demarcada por essas identidades subalternizadas, modos de resistência e posicionamentos contra-hegemônicos ao reivindicar o direito de nomear, narrar, definir, ou seja, a legitimidade da construção da realidade social a partir de suas próprias experiências às margens das estruturas de poder.

Para a pesquisadora e ativista negra Carla Akotirene (2018), mais do que a mera abordagem de identidades múltiplas, a interseccionalidade pode ser operacionalizada como uma lente analítica sobre a interação desses eixos estruturais, evidenciando seus efeitos políticos e legais. Enfatizando sua potência criativa, a autora afirma que a ausência dos letramentos interseccionais nos trabalhos de ordem feminista e antirracista comprometem sua eficácia na garantia dos direitos humanos, na medida em que ambos estarão sujeitos a pontos cegos e reforçarão a opressão enfrentada pelo outro. Em sua visão, a interseccionalidade oferece instrumentalidade teórico-metodológica para lidar com a complexidade da inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado, referindo-se às categorias de gênero, raça e classe como modernos aparatos coloniais.

Ao enfatizar a necessidade de descolonizar as perspectivas hegemônicas de base iluminista eurocêntri-

ca, Akotirene (2018) recorre a Exu, divindade africana que rege a comunicação, destacando-o como senhor da encruzilhada e, portanto, senhor da interseccionalidade. Segundo Akotirene, a sabedoria de Exu demonstra como os processos coloniais amordaçaram as pessoas negras politicamente, impedindo-nos de beber da nossa própria fonte epistêmica. A autora vê a interseccionalidade como “a autoridade intelectual de todas as mulheres que um dia foram interrompidas. A interseccionalidade é sofisticada fonte de água, metodológica, proposta por uma intelectual negra, por isto é tão difícil engolir os seus fluxos feitos mundo afora” (AKOTIRENE, 2018, p. 109). Sua pesquisa demonstra que o próprio conceito está em disputa, sendo apropriado e desvinculado do território intelectual feminista negro, o que a autora nomeia como epistemicídio e racismo epistêmico. Para Akotirene, omitir o crédito do feminismo negro e da diáspora sobre a interseccionalidade é equivalente a explorar a riqueza intelectual africana sob a máscara da modernidade.

Das margens para o centro: desestabilizando o sujeito universal

Nesta seção, será discutido o videoclipe *Mandume* (2016), dos rappers Emicida, Drik Barbosa, Amiri, Rico Dalasam, Muzzike e Raphão Alaafin, e direção de Gabi Jacob. O título da música faz referência ao rei Mandume ya Ndemufayo, líder da resistência contra as missões evangelizadoras e as invasões coloniais portuguesas e alemãs em Angola, resgatando a memória cultural da matriz africana para construir, junto às pessoas negras, uma visão heroica, de poder e resistência da própria ancestralidade e cultura. O videoclipe não aborda, diretamente, a história de Mandume em si, mas seu valor simbólico como referência e inspiração, fazendo uso do seu apagamento na historiografia tradicional como forma de articular as dimensões dessa violência epistêmica racista na vida social das pessoas negras hoje – evidenciando, assim, o que há de Mandume em nós e o que deve haver da história de Mandume em nossa própria história.

Segundo Vera França (2018), o modelo praxiológico da Comunicação, de base pragmatista, toma as práticas comunicacionais como constitutivas das relações sociais e, portanto, ligadas às questões políticas macroestruturais da sociedade. Nesse âmbito, para a autora, deve-se buscar iluminar as relações entre o caráter concreto e particular das interações comunicativas e sua inscrição em dinâmi-

cas de poder mais amplas, observando os entrelugares que conectam essas dimensões em processos de afetação e reconfiguração mútuas. Combinada ao aporte interseccional, essa perspectiva orienta o foco para a experiência dos sujeitos em suas interações sociais – evidenciando não apenas os modos como as categorias de poder permeiam as relações sociais, mas permitindo também interrogar a construção da normatividade por meio da naturalização e silenciamento dos polos de privilégio como pontos de vista objetivos, neutros ou universais.

Retomando o discurso de Sojourner Truth (2017 [1851]), as pesquisadoras Avtar Brah e Ann Phoenix (2004) evidenciam sua potência para questionar o significado de ser mulher em diferentes circunstâncias históricas, bem como a definição da branquitude como sujeito normativo do imaginário ocidental, interrogando o que acontece quando os sujeitos subalternos repudiam as práticas de silenciamento às quais são submetidos. Segundo as autoras, a identidade política na fala de Truth não é tomada como pressuposto, mas performada por meio da retórica e da narração. Desse modo, Brah e Phoenix consideram que suas afirmações sobre a identidade são relacionais, construídas em relação às mulheres brancas e a todos os homens – evidenciando a emergência das identidades não como objetos, mas como processos constituídos por meio de relações de poder.

Na perspectiva de Brah e Phoenix (2004), um aspecto chave das contribuições feministas para a ideia de interseccionalidade é seu foco na descentralização do sujeito normativo do feminismo, em ações coletivas que se desenvolveram junto à ascensão das reivindicações pelos direitos civis da população negra, dos movimentos trabalhistas e LGBTQ. Desse modo, nas discussões de enfrentamento a eixos hegemônicos de poder, constituiu-se uma tendência a interrogar a ideia moderna de um sujeito único auto-referente, por meio das políticas de posicionalidade a partir de lugares sociais interseccionais: “O conceito de ‘opressões simultaneamente interligadas’, que eram locais ao mesmo tempo em que eram globais, foi uma das primeiras e mais produtivas formulações da subsequente teorização de um ‘sujeito descentralizado’” (2004, p. 78, tradução nossa). Nesse sentido, é possível afirmar que o protagonismo das experiências interseccionais na subjetivação dos sujeitos a partir de seus lugares sociais de subalternidade é um movimento que oferece a potência de descentralizar a normatividade de sujeitos de grupos dominantes.

Na visão de Angela Davis (2018), essas categorias supostamente universais apresentam atribuições clandestinas de gênero e raça, centralizadas nos polos privilegiados por esses eixos. Nas palavras da autora, “Ao longo de grande parte da história, a própria categoria de ‘ser humano’ não abarcou as pessoas negras e de minorias étnicas. Seu caráter abstrato era formado pela cor branca e pelo gênero masculino” (2018, p. 85). Nesse sentido, Davis considera que qualquer tentativa de ação crítica contra a estrutura racista exige a devida compreensão histórica da tirania entremeadada a essa ideia de universal, empreendida por meio dos esforços de ressignificação dos movimentos sociais.

Esse gesto de descentralização de categorias normativas de poder é realizado em *Mandume* ao trazer as pessoas negras das margens dos regimes de visibilidade para o centro da narrativa. Praticamente todos os sujeitos que compõem o videoclipe são negros, em contraponto direto à imagem dominante da branquitude como centro de todas as narrativas – tanto nas representações tradicionais de poder e da historiografia oficial como dentro dos próprios movimentos feministas, LGBTQ, trabalhistas, partidos de esquerda, bem como na produção do conhecimento acadêmico, às vezes de forma crítica, sobre as mesmas estruturas de poder que por muito tempo garantiram sua exclusividade e protagonismo nesses espaços.

Como visto anteriormente, a centralidade dos discursos e ações dos movimentos sociais nos sujeitos que, dentre cada grupo subalternizado, são os mais privilegiados pelos outros eixos, reproduz práticas de silenciamento sobre as vivências e demandas dos grupos interseccionalmente oprimidos. Desse modo, iluminar as vozes de sujeitos negros como centrais nas discussões sobre feminismo, regimes de visibilidade e epistemológicos, movimentos LGBTQ, classe e intolerância religiosa é um gesto contundente e transformador realizado na construção narrativa de *Mandume*, que contribui para desestabilizar a hegemonia da branquitude como norma da produção de conhecimento legitimada pela tradição ocidental.

Por meio dos relatos testemunhais dos sujeitos negros sobre suas próprias experiências de opressão, desigualdade e exclusão, *Mandume* abre brechas nas estruturas do saber e busca romper com as práticas de silenciamento do projeto colonial. Essa ruptura é abordada no refrão – “Eles querem que alguém / Que vem de onde nóiz vem / Seja mais humilde, baixe a cabeça / Nunca revide, finja que esqueceu a coisa toda / Eu quero é que eles se ----!”³ – por meio da referência à historicidade das

³ Refrão da música *Mandume*. Fonte: Genius. Disponível em: <http://bit.ly/2DZORf1>. Acesso em: 27 nov. 2018.

identidades na configuração da dominação, evidenciando as relações entre identidade individual e coletiva na sua construção como categorias estruturais de poder e subalternidade, privilégio e exclusão, declarando a resistência à imposição desse silenciamento.

A entrada de Drik Barbosa como autora do primeiro solo da música diz da potência e importância da atuação das mulheres negras no enfrentamento a essas categorias de poder em suas práticas cotidianas, aprimorando os movimentos feministas e negros, dentre outros, e transformando os espaços que ocupam. Essa relação foi demonstrada na contextualização histórica do surgimento da perspectiva interseccional e sua inserção no ambiente acadêmico como forma de instrumentalizar os lugares sociais de subalternidade para a construção de formas de conhecimento revolucionárias, evidenciando como essa posicionalidade dos sujeitos, suas experiências e visões de mundo atuam na elaboração política de suas epistemologias. Com o olhar firme, uma expressão forte e confiante, Drik Barbosa destaca: “Tanta ofensa, luta intensa nega a minha presença / Chega! Sou voz das nega que integra resistência (...) Feminismo das preta bate forte, mó treta / Tanto que hoje cês vão sair com medo de bu----!”. A figura da rapper dialoga com a narrativa visual, das lutadoras de boxe reagindo ao assédio masculino, construindo uma imagem de força e resistência das mulheres negras em sua organização coletiva contra a violência racista e sexista de forma entrecruzada.

Ao abordar as formas de representação em seu solo, Amiri evidencia o apagamento dos heróis negros na construção da historiografia tradicional e os efeitos dessa violência simbólica sobre as mentes das pessoas negras, enfatizando: “Mas, mano, sem identidade somos objeto da história / Que endeusa ‘herói’ e forja, esconde os retos na história”. A narrativa visual que acompanha seu solo mostra o protesto de um casal negro contra as capas de revistas que trazem exclusivamente pessoas brancas, cobrindo-as com fotos de pessoas negras famosas por seu ativismo e atuação na arte, música e intelectualidade negras, posicionando-as como heróis negros contemporâneos. A interação entre essas imagens e a fala do rapper enfatiza a estreita relação entre as perspectivas históricas hegemônicas e o epistemicídio dos povos africanos no projeto colonial; entre os regimes de visibilidade e as tradições de conhecimento; entre os modos de representação e a definição de quais sujeitos são dotados de humanidade. Desse modo, é evidenciado o entrecruzamento do racismo com a violência epistêmica, demonstrando como essa imposição colonial ainda reverbera na atualidade e

como emerge nas experiências individuais e coletivas das pessoas negras.

O solo de Rico Dalasam, por sua vez, realiza essa descentralização por meio do entrecruzamento do genocídio negro com a violência contra pessoas LGBTQ. A fala do rapper dialoga com formas de linguagem informais, como ditados populares e memes, para demonstrar a assimetria entre manifestações de animosidade feitas pela branquitude contra pessoas negras e vice-versa: enquanto a primeira é a expressão simbólica que fundamenta e legitima violências concretas, estruturais; a segunda é uma forma de resistência, que ainda assim, não é capaz de se equiparar e apagar a anterior, não traz de volta as vítimas da violência racista. Após a pausa de suspense, Rico Dalasam canta: “Domado eu não vivo, eu não quero ser o crivo / Ver minha mãe jogar rosas / Sou cravo vivido dentre os espinhos treinados / Com as pragas da horta”, enfatizando a formação coletiva de uma cultura de força e resistência em meio à encruzilhada de opressões sobrepostas e combinadas. A narrativa visual, que mostra uma travesti negra enfrentando os conflitos com sua imagem impostos pela norma cisheteropatriarcal enquanto se arruma e hesitando em descer para a festa, dá uma pista sobre a inclusão LGBTQ: o gesto de convite para se juntar a todos e o sorriso de receptividade são realizados por uma mulher negra.

Muzzike dedica seu solo ao entrecruzamento entre raça e classe, destacando a perpetuação da escravização da população negra por meio do confinamento às classes mais pobres da sociedade, às margens do acesso a oportunidades de ascensão social, expostas ao abandono das políticas públicas, à violência policial sancionada pelo Estado e ao encarceramento em massa. O rapper destaca a periferia como um lugar de contestação e potência criativa, criticando abertamente a apropriação dessa riqueza cultural por parte de quem não vivencia suas adversidades, e provoca: “Tá pra nascer playboy pra entender o que foi ter as corrente no pé”. A interação de sua fala com a narrativa visual, que passa de imagens de violência policial nos rolezinhos em shoppings de classe média à performance de dançarinos periféricos, enfatiza a experiência da exclusão interseccional como um lugar social de produção cultural, de consciência e resistência.

O solo de Raphão Alaafin, tematizando a violência contra as matrizes afrorreligiosas, destaca a atuação do cristianismo para legitimar discursivamente a dominação escravocrata e, assim, colonizar também as mentes e espíritos dos povos africanos e americanos. Desse modo, a catequização não se limita à imposição das práticas

religiosas, mas se estende também às normas da vida social e à epistemologia eurocêntrica na formulação das visões de mundo que regem os lugares sociais no projeto colonial. O rapper evidencia, assim, que os ataques contra a umbanda e o candomblé não se configuram meramente como intolerância religiosa, mas como *racismo religioso*, na medida em que a historicidade desse preconceito específico decorre das práticas racistas coloniais que hierarquizam as culturas, ciências e religiões. Na fala de Alaafin, “Não temos papa, nem na língua ou em escrita sagrada”, bem como na narrativa visual paralela, a umbanda e o candomblé prevalecem como prática cultural de resistência e fonte de conhecimento ancestral, sobrevivendo às violências e perseguições da sociedade normativa cristã.

No solo final, Emicida destaca os caminhos trilhados por si mesmo e por outras figuras negras ao fazer uso do espaço midiático como celebridade para levantar discussões sobre a exclusão racista, demonstrando como sua ascensão artística no rap proporciona uma plataforma de grande alcance e visibilidade para seu ativismo antirracista. Mais do que um espaço de denúncia e pensamento crítico, o rapper tem construído sua trajetória de modo a criar e fazer florescer referências positivas para as identidades negras – evidenciando a reconstrução e ressignificação da negritude em relações de amor, orgulho e afeto como uma forma potente de resistência. Ao falar das vitórias do gueto, Emicida canta: “Vitórias do gueto, luz pra quem serve / Na trama, conhece os louro da fama / Ok, agora olha os preto, chama!”. Seu verso final, de convocação aos seus pares negros, faz referência a princípios fundamentais dos movimentos negros: a importância da dimensão coletiva, a consciência de que a ascensão individual pregada pela lógica neoliberal não é suficiente para o combate ao racismo, a necessidade de que as pessoas negras se comprometam com a inserção da coletividade negra nos espaços que ocupam.

Nesse sentido, a narrativa de *Mandume* apresenta sua potência em contestar a universalização das demais formas de opressão em experiências brancas, posicionando os sujeitos negros como centrais para a apreensão da vulnerabilidade e violência como uma teia social multifacetada, passo necessário para propor novos pactos de sociedade. Ao contar não a história individual de Mandume, mas a complexidade das experiências negras interseccionadas e intensificadas por outras categorias de poder e subalternidade, o videoclipe enfatiza a dimensão da coletividade, partindo das vivências pessoais como meio para analisar questões estruturais e sistêmicas, despertando o Mandume dentro de cada um de nós. Desse

modo, a narrativa delineada enfatiza os entrecruzamentos dos outros eixos com a raça na composição do quadro de referências que revestem de significado, naturalizam e legitimam o genocídio negro em curso na sociedade.

A centralização de vozes negras como dotadas do poder de nomear, definir e produzir conhecimento sobre as violências e opressões entrecruzadas que incidem sobre elas é, por si só, um gesto de avanço nos movimentos progressistas – no entanto, é inegável que a narrativa de *Mandume* traz resquícios de uma centralidade normativa masculina em sua composição. Embora as narrativas visuais do videoclipe tragam mulheres negras em posições de igualdade e parceria com os homens negros, e as presenças de Drik Barbosa e Rico Dalasam constituam brechas de resistência na configuração do cisheteropatriarcado, cinco dos seis rappers com o poder de verbalizar suas experiências são homens, deixando escapar que ainda persiste um regime de centralidade masculina nos movimentos negros.

Desse modo, a abordagem interseccional, que é uma das principais contribuições do pensamento feminista negro para o estudo das desigualdades sociais como opressões de natureza interligada, acaba sendo utilizada no videoclipe de modo a priorizar as vozes de *homens negros* sobre suas vivências de violência epistêmica, discriminação contra pessoas LGBTQ, classe e intolerância religiosa – trazendo uma mulher apenas no momento de falar de sua experiência feminina. As perspectivas das mulheres negras são dotadas de potencial contra-hegemônico não apenas para questões especificamente feministas dentro dos movimentos negros (ou de questões negras dentro dos movimentos feministas), mas tratar das questões negras (e feministas) de modo geral. As mulheres negras também são subalternizadas pelos outros eixos de opressão tematizados, inclusive representando papel central na umbanda e candomblé, e seus pontos de vista têm muito a enriquecer as narrativas sobre esses entrecruzamentos.

A articulação da interseccionalidade para construir uma narrativa complexa do genocídio negro em *Mandume* é sua grande potência e, ao mesmo tempo, expõe sua fraqueza: a persistência do protagonismo das vozes masculinas como norma em diversos espaços dos movimentos negros. A historicidade da criação e desenvolvimento da interseccionalidade por meio do trabalho das mulheres negras – precisamente a partir de seu silenciamento nos movimentos negros, feministas, trabalhistas e LGBTQ dos quais participam – torna a ausência de mais mulheres negras dotadas do poder de falar e nomear ainda mais visível no videoclipe, por evidenciar que sua riqueza in-

telectual foi acolhida nos movimentos negros, mas ainda há resquícios da normatividade patriarcal que motivou a elaboração dessa perspectiva. Ao analisar o videoclipe *Mandume* sob a luz da interseccionalidade que a própria narrativa evoca, essa chave conceitual representou, simultaneamente, sua fecundidade intelectual e seu deslize, expondo contradições internas que ainda persistem em diversos espaços de militância política.

O foco orientado para as práticas comunicativas como *ação* e como *relação* nos permite identificar, assim, duas dimensões dos relatos do videoclipe a partir das experiências desses sujeitos interseccionalmente subalternizados: a primeira, na qual a perspectiva negra de cada um dos rappers é centralizada como denominador comum entre os entrecruzamentos com os demais eixos de suas experiências; e outra, ligada ao conjunto formado por esses rappers em relação um ao outro, que evidencia a normatividade masculina de sua composição. Fica evidente, assim, a potência da interseccionalidade para iluminar o pano de fundo da normatividade do poder, construído pelas dinâmicas econômicas, culturais e sociais, conforme descrito por Crenshaw (2002).

Para além da compatibilidade que os relatos de cada rapper, isoladamente, apresentam com a abordagem interseccional dos movimentos sociais, essa análise auto-referencial permitiu interrogar os modos como o videoclipe contesta a normatividade branca ao mesmo tempo em que perpetua a normatividade masculina. Nessa emergência ambivalente e paradoxal da interseccionalidade, o videoclipe reitera a importância do olhar interseccional por meio dessas duas vias: demonstrando os benefícios dessa abordagem na construção de conhecimento e de manifestações políticas, e ao mesmo tempo, reiterando a necessidade de atenção a esses pontos cegos, por meio da própria contradição em reforçar a normatividade masculina.

Longe de afirmar que a sombra dessa normatividade anula as contribuições da narrativa construída pelo videoclipe, a proposta é apenas demonstrar que algumas das contradições que tornaram necessária a criação e desenvolvimento da abordagem interseccional ainda estão em prática na atualidade, o que atualiza e reitera sua importância como forma de aprimorar os movimentos sociais. Emicida, à frente da composição e produção do videoclipe, tem um histórico de manifestações machistas que receberam diversas críticas de grupos feministas, que passam da música “Trepadeira” ao uso de ofensas sexistas no duelo de MC’s contra Negra Rê (RIBEIRO, 2015). Alguns anos depois, os debates e diálogos críticos parecem

estar surtindo efeito: o Lab Fantasma, propriedade do músico, tem trabalhado em parceria com as artistas Drik Barbosa, Juçara Marçal, Akua Naru e o grupo Slam das Minas, coletivo feminista que promove batalhas de poesia.

A lente analítica da interseccionalidade demonstra, assim, que mesmo os sujeitos subalternizados por um eixo de opressão e comprometidos com movimentos sociais podem incorrer na reprodução de outras opressões, conforme a articulação com outras categorias que os situam em posição de vantagem sobre outros sujeitos. Mais do que isso, a abordagem interseccional evidencia seu potencial como caminho de resistência crítica, tanto nos diálogos dentro dos próprios movimentos sociais e espaços culturais de grupos subalternizados como frente aos grupos dominantes e às instituições de poder.

Considerações finais

Esse artigo analisou o videoclipe *Mandume* (2016), dos rappers Emicida, Drik Barbosa, Amiri, Rico Dalasam, Muzzike e Raphão Alaafin, e direção de Gabi Jacob, investigando o que os relatos de suas vivências interseccionais da opressão revelam sobre as relações raciais. O trabalho evidenciou o caráter estrutural do racismo, impactando os sujeitos negros em múltiplas esferas de sociabilidade e interagindo com outros eixos de dominação de modo a produzir formas de exclusão, opressão e violência complexificadas e específicas a cada entrecruzamento. Nesse sentido, a interseccionalidade tem se mostrado como um conjunto de lentes analíticas fundamental para desconstruir a noção de sujeitos e epistemologias pretensamente universais, evidenciando as identidades como categorias estruturais de poder e subalternidade e, assim, instrumentalizando a posicionalidade de nossos lugares sociais como sujeitos e dos lugares de fala de nossas epistemologias de modo a tensionar as hierarquias dos saberes, do fazer político e dos modos de comunicar.

No videoclipe, a abordagem interseccional evidenciou sua própria potência como ferramenta de transformação social, mas também demonstrou que mesmo os movimentos negros ainda não se veem totalmente livres de suas próprias contradições internas – embora considero que estes se encontram, em geral, mais avançados nesse esforço decolonial do que os demais movimentos sociais, que, em sua imensa maioria, desconhecem, ainda não compreenderam a importância ou mesmo abertamente rejeitam a interseccionalidade como estratégia para evitar a reprodução de outras hierarquias e categorias

de opressão. Paralelamente, o videoclipe traz também a potência da cabeça erguida e dos olhares de orgulho, no que diz respeito à subjetivação individual e coletiva, bem como da valorização e legitimidade de nossa riqueza epistemológica negra, nossos modos de articular pensamentos decoloniais e confrontar a hegemonia discursiva da branquitude.

Referências

- AKOTIRENE, C. 2018. *O que é interseccionalidade?* Belo Horizonte, Letramento.
- BAIROS, Luiza. 1995. Nossos feminismos revisitados. *Estudos Feministas*, 3(2): 458-463.
- BRAH, A.; PHOENIX, A. 2004. Ain't I a Woman? Revisiting intersectionality. *Journal of International Women's Studies*, 5(3): 75-86.
- CARNEIRO, Sueli. 2003. Mulheres em movimento. *Estudos Avançados*, 17(49): 117-132.
- CIRCUITOUS. 2010 [1977]. The Combahee River Collective Statement. Disponível em: <http://bit.ly/2OTlayh>. Acesso em: 25/09/2018.
- CRENSHAW, K. 1989. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1(8).
- CRENSHAW, K. 2002. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*, 10(1):171-188.
- CRENSHAW, K. 1991. Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6):1241-1299.
- DAVIS, Angela. 2018. *A liberdade é uma luta constante*. São Paulo, Boitempo.
- DAVIS, Angela. 2017. Transcrição da palestra "Atravessando o tempo e construindo o futuro da luta contra o racismo" (25/07/17). Transcrição realizada por Carol Correia. *Revista Subjetiva*, 2017. Disponível em: <http://bit.ly/2whHysT>. Acesso em: 21/08/ 2018.
- EMICIDA ft. Drik Barbosa, Amiri, Rico Dalasam, Muzzike, Raphão Alaafin. 2016. Mandume. Direção: Gabi Jacob. Disponível em: https://youtu.be/mC_vrzqYfQc. Acesso em: 30/09/2018.
- FRANÇA, Vera. 2018. Discutindo o modelo praxiológico da comunicação: controvérsias e desafios da análise comunicacional. In: FRANÇA, V.; SIMÕES, P. (ed.), *O modelo praxiológico e os desafios da pesquisa em Comunicação*. Porto Alegre, Sulina, p. 89-117.
- GONZALEZ, L. 1984. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 223-244.
- HASENBALG, C. 1982. Raça, classe e mobilidade. In: GONZALEZ, L.; HASENBALG, C. (ed.), *Lugar de Negro*. Rio de Janeiro, Marco Zero, p. 67-102.
- HILL COLLINS, P. 2017. Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. *Parágrafo*, 5(1): 6-17.
- HOOKS, bell. 2015. *Ain't I a Woman? Black women and feminism*. New York, Routledge.
- HOOKS, bell. 2019. Comendo o Outro: desejo e resistência. In: HOOKS, bell. *Olhares negros: raça e representação*. São Paulo, Editora Elefante, p. 64-95.
- HOOKS, bell. 1994. *Outlaw culture: resisting representations*. New York, Routledge.
- RIBEIRO, Stephanie. 2015. Só vai ter Ubuntu, Emicida, quando você deixar de ser machista. *Portal Geledés*. Disponível em: <http://bit.ly/2NeMx44>. Acesso em: 02/10/2018.
- RODRIGUES, C. 2013. Atualidade do conceito de interseccionalidade para a pesquisa e prática feminista no Brasil. In: Seminário Internacional Fazendo Gênero, 10, Florianópolis, 2013. *Anais...* Disponível em: <http://bit.ly/2OTXwAZ>. Acesso em: 21/08/2018.
- TRUTH, Sojourner. 2017 [1851]. Ain't I a woman? Women's Convention, Akron, Ohio. Disponível em: <https://www.nps.gov/articles/sojourner-truth.htm>. Acesso em: 3/10/2018.