



t Atua GEM  
como FLS SURa

na elaboração de novos campos  
sensíveis da vida cotidiana

Alessandro Pates

UF B

 PPGCOM

---

Universidade Federal  
do Recôncavo da Bahia

Programa de Pós-Graduação  
em Comunicação - Mestrado

t Atua Gem  
c Omo fIs SURa

na elaboração de novos campos  
sensíveis da vida cotidiana

Alessandro Prates

Cachoeira - BA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO

ALESSANDRO PRATES

**TATUAGEM COMO FISSURA NA ELABORAÇÃO DE NOVOS  
CAMPOS SENSÍVEIS DA VIDA COTIDIANA**

Cachoeira - BA  
2024

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO

ALESSANDRO PRATES

**TATUAGEM COMO FISSURA NA ELABORAÇÃO DE NOVOS  
CAMPOS SENSÍVEIS DA VIDA COTIDIANA**

Dissertação apresentada no **Programa de Pós-graduação em Comunicação** do Centro de Artes, Humanidades e Letras, sediado na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFBR), em Cachoeira, para obtenção do título de **Mestre em Comunicação**.

Linha de Pesquisa: Mídia e Sensibilidade.

Orientadora:

Dr<sup>a</sup>. Regiane Miranda de Oliveira Nakagawa

Cachoeira – BA  
2024

A Dissertação de Mestrado *Tatuagem como fissura na elaboração de novos campos sensíveis da vida cotidiana*, realizada pelo aluno Alessandro Santos Prates sob orientação da Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>o</sup>. Regiane Miranda de Oliveira Nakagawa, foi **aprovada** no dia **18.12.2024**, pela banca composta pelas/os professoras/es doutoras/es:

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Regiane Miranda de Oliveira Nakagawa | Orientadora - UFRB

Julgamento: **Aprovado**

Assinatura:



Prof. Dr. Jorge Cardoso Filho | Membro interno - UFRB

Julgamento: **Aprovado**

Assinatura:



Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Helen Campos Barbosa | Membro externo - UNEB

Julgamento: **Aprovado**

Assinatura:



| Agradecimentos

## **DIÁLOGOS AFETIVOS**

Gostaria de iniciar estes agradecimentos expressando toda minha gratidão à minha orientadora, Regiane Miranda de Oliveira Nakagawa. Obrigado por tudo “Regi”, pelas partilhas, pelos ensinamentos, pela paciência, pelo cuidado, atenção, pela escuta real, pelo olhar crítico mas cheio de sensibilidade, pela responsabilidade e, principalmente, por sempre me apoiar mesmo quando eu surgia com as ideias mais “mirabolantes”, com sua frase célebre: “É isso que você quer? Então vamos!”.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pois sem o auxílio da bolsa, esta jornada teria sido muito mais difícil.

Ao professor Jorge Cardoso e à professora Helen Campos, pelos importantes apontamentos e observações partilhados no exame de qualificação, que auxiliaram para que esta dissertação chegasse ao formato que tem hoje.

À professora Daniela Abreu Matos, por todo seu apoio e cuidado à frente da Coordenação do PPGCOM-UFRB. Seu profissionalismo e compromisso inspiradores muito contribuíram para manter sempre vivo o desejo de desenvolver uma dissertação com o máximo de primor possível.

À professora Itania Maria Matos Gomes, cujas provocações me ajudaram a desenhar um novo caminho lindo para minha pesquisa. Obrigado por me apresentar o mangue de possibilidades, por adubar as fabulações, por me fazer transformar as perspectivas do olhar/sentir. Obrigado por tanta inspiração.

Às turmas de 2022 e 2023 do PPGCOM, pelas risadas, pelas trocas, por dividirmos angústias e dúvidas, mas também vitórias. Em especial, Ivana Moreira, pela sua presença afetuosa e cuidado; Daiane Santiago, por seu olhar ponderado e cauteloso; Débora Melo, por sua poesia, fluidez e inspiração; Carla Alexandra Souza, por sua energia, companheirismo e atenção; Eliana de Jesus, por sua lealdade e solidariedade.

Ao grande amigo e meu ídolo, Saulo Moreira. Sem você nada disso teria sido possível. Obrigado por ter segurado na minha mão desde o momento em que resolvi tentar fazer o projeto para a seleção, por ter me feito acreditar que era possível e encarar mais este desafio juntos.

À Renan Bozelli, uma “pessoa especial” que, desde que o universo colocou na minha vida, do seu jeito, me mostrou que a gente sempre pode mais. Obrigado pelo apoio, pelos “salves”, por sempre falar “bora”.

Às mulheres mais incríveis que conheço: minha mãe, Sônia, e minha vó, Nair, que enfrentaram muitos desafios para que eu estivesse onde estou hoje. Obrigado por terem aberto vários caminhos. Obrigado por todo amor, cuidado e guloseimas.

Às maravilhosas Cookie Simony e Chloe Roxane, minhas companhias felinas do dia a dia, com quem dividi tantos momentos difíceis durante este processo de pesquisa. Obrigado pelo envolvimento, sensibilidade e cuidado.

## MARCAS DE UM DISSENSO COTIDIANO

O hiperinvestimento do corpo na contemporaneidade produz mudanças na forma pela qual o sujeito lida e se relaciona com o próprio corpo. Nesse contexto, a tatuagem tem sido um dos fenômenos mais disseminados, mostrando-se uma codificação cultural que funciona como um indicador de poder e prestígio social. Nesse viés, ao partir de uma concepção que toma o corpo como o nosso primeiro meio de comunicação, como também um espaço vivido onde se cruzam partes individuais e coletivas, esta pesquisa se propôs a investigar de que maneira a tatuagem, no corpo negro e gay, constrói ou potencializa cenas de dissenso no Recôncavo Baiano. Para essa articulação foi acionada, numa ótica interseccional, a relação da tatuagem com sistemas de dominação, raça e sexualidade que agem diretamente nas elaborações das percepções e sentidos. Tais imposições normativas igualmente atuam na relação com as espacialidades e territorialidades que esses corpos elaboram por meio da performance e da performatividade. Sendo assim, o objetivo geral da dissertação é discutir como as relações entre tatuagem, performance e território podem elaborar e/ou potencializar cenas de dissenso e indicar devires, além de examinar como se elabora a ação policial e política no território estudado. Também intenta-se demonstrar a complexidade dos diferentes atravessamentos na produção, circulação e difusão das formas sígnicas dos corpos e discutir os processos de produção de sentidos em relação às territorialidades contemporâneas segundo aspectos multidimensionais (raça, classe, gênero, orientação sexual e marcações corporais). Para os diálogos conceituais foram acionados pensadores como Jacques Rancière, Maurizio Lazzarato, Leda Maria Martins, Judith Butler e Rogerio Haesbaert. A abordagem metodológica tomou como base a interseccionalidade, a deriva e a pesquisa-ação. No decorrer do percurso de investigação, a busca pelos corpos-sujeitos para o diálogo também aconteceu de forma digital, via instagram. Ao fim, foi possível observar que as cenas de dissensos são constituídas em matizes de diversas intensidades e acontecem nas nuances do dia a dia, nas sutilezas do cotidiano, numa espécie de micro fissuras constantemente elaboradas que são sempre contextuais e localizadas, cuja elaboração nasce inicialmente de processos individualizados que reverberam para a coletividade.

**Palavras – chave:** tatuagem; corporeidade; dissenso; política; performance; territorialidade.

## CAMINHOS MARCADOS

Introdução	
<b>Entrada marcada</b> .....	12
Capítulo 01	
<b>Puxar o fio da meada</b>   tatuagem e política.....	41
Um murmúrio grafado na pele.....	53
Visível e invisível na política do corpo.....	56
Capítulo 02	
<b>Alinhar com f[r]icções</b>   tatuagem e corpo negro.....	77
Tatuadores como espaço de contenção.....	89
Que sensível negro é esse?.....	95
F[r]icções na pele.....	110
Capítulo 03	
<b>Costurar com r-existências</b>   tatuagem, a performance e a performatividade de gênero.....	134
O chão que gestamos em performance.....	144
Que gay é esse que pisa nesse chão?.....	152
O abjeto e a violência de mãos dadas.....	159
Fissuras, fronteiras porosas e ficções.....	168
Capítulo 04	
<b>Bordar a dança entre o visível e o invisível</b>   <i>tatuagem, memória e o corpo-território</i> .....	183
No tempo o corpo bailarina.....	193
No limite da imaginação sem limite.....	202
Considerações Finais	
<b>Colcha de retalhos</b> .....	215
Referências bibliográficas	
<b>Aviamentos</b> .....	222

Quero ser a cicatriz  
Risonha e corrosiva  
Marcada a frio  
Ferro e fogo  
Em carne viva

Chico Buarque, "Tatuagem"

## **ENTRADA MARCADA**

Era uma tarde quente, apesar de ser final do verão, em março de 2017. Estava em mais uma atividade da TETO,<sup>1</sup> em uma comunidade do subúrbio de Salvador, Bahia. Estávamos construindo uma moradia de emergência para uma família composta por 5 membros em uma das comunidades onde desenvolvíamos trabalho contínuo, a Vila Vitória, no bairro Fazenda Grande do Retiro. Eu estava com o corpo todo coberto para protegê-lo do sol, uma vez que a moradia que estávamos levantando ficava num descampado sem abrigo ou qualquer vegetação que pudesse projetar algum tipo de sombra. Trajado de calça jeans, bota, camiseta da instituição, mangas UV, luvas e protetor de cabeça, somente o rosto ficava exposto.

Entretanto, em um momento de descontração ocorrido na hora do almoço, onde juntamos todas as pessoas para fazer a refeição e confraternizar, improvisamos um abrigo com sombra e, nesse momento, foi possível me despir de algumas peças, como mangas, luvas e protetor de cabeça, deixando assim partes do corpo à mostra. Nessa época eu já tinha algumas tatuagens pelo corpo, inclusive nos braços. Em um determinado momento, enquanto conversava com um dos moradores da comunidade que nos ajudava na construção, começamos a trocar algumas ideias sobre tatuagem. Ele disse que também gostava muito da prática, entretanto, não tinha muitas por dois motivos básicos: primeiro, as pessoas “olhavam torto” por ele ser negro e, ao contrário da minha, sua pele era retinta; segundo, porque era caro. Foi nesse momento que ele pontuou: “você deve ser ‘bem de vida’ né? Tem um monte de tatuagens e todas lindas. E tatuagens custam caro”. Eu lhe disse que, realmente, tatuagem não era muito barata, mas que algumas tinham sido feitas por amigos e outras por tatuadores que não eram famosos, logo, conseguia

---

<sup>1</sup> A TETO é uma organização internacional, TECHO, presente em 18 países da América Latina que, por meio da mobilização de voluntários e voluntárias, atua ao lado de moradores e moradoras residentes em comunidades precárias de diferentes Estados. Dentre outros, objetiva construir, em comunidade, soluções concretas e emergenciais que proporcionem melhorias nas condições de moradia e habitat nos territórios onde atua. No Brasil, sua ação tem cerca de 17 anos e, na Bahia, sua sede foi inaugurada em 2014.

fazê-las com valores mais acessíveis. Ele riu e seguimos conversando sobre o assunto. Entretanto, aquela visão, para aquela pessoa, de que tatuagem era um privilégio, ficou registrada na minha mente.

Numa outra tarde de verão, agora em 2019, eu havia ido à praia do Porto da Barra em Salvador e, ao sair de lá, resolvi passar num shopping que fica ali perto para comer algo. Estava trajado com roupas simples, como camiseta, shorts e havaianas. Ao entrar no estabelecimento, antes de me dirigir à praça de alimentação, resolvi caminhar para observar as lojas e, após alguns minutos percebi que, para todos os lugares onde me direcionava, era seguido por um segurança que, apesar de estabelecer certa distância, me mantinha sempre no seu campo de visão. Embora estivesse me sentindo incomodado e coagido, na época, não falei nada, mas aquela atitude me deixou desconfortável de tal forma que antecipei minha saída do shopping o máximo que consegui. Esse outro registro sobre meu corpo também ficou gravado na minha mente, fazendo-me questionar: o que, naquele momento, ocorreu para o segurança considerar que minha presença representava um incômodo e/ou ameaça naquele ambiente? Minha cor? Minhas roupas? Minhas tatuagens?

Esses dois fatos distintos – que nunca saíram da minha memória – foram, em certa medida, gatilhos que me motivaram a entender melhor os mecanismos que criam sentidos sobre nossos corpos e definem como as corporeidades ocupam ou criam lugares na sociedade contemporânea.

\*\*\*

O dia 13 de março de 2022 parecia um domingo “normal” em Salvador. Céu com poucas nuvens, temperatura em torno de 30°, sem chuva, um quadro perfeito para curtir uma praia. Entretanto, para uma pessoa, eu, aquele era um dia especialmente diferente.

Por volta das 9h30, estava tudo arrumado. Todos os itens devidamente embalados e organizados no caminhão baú que partiria dali para uma cidadezinha localizada a 114 km da capital Salvador. Depois de residir em uma metrópole por 26 anos, decidi retornar para o interior, embora não fosse a mesma localidade onde nasci, Itapetinga. O destino escolhido foi uma cidade

com uma história que remonta a 1559, quando exploradores e jesuítas da Companhia de Jesus chegaram à região. Ao adentrarem a serra localizada às margens do Rio Paraguaçu, fundaram um templo e um convento, dando origem ao povoado de Muritiba<sup>2</sup>.

A mudança de território já era um desejo latente há algum tempo. Nos últimos anos eu já sentia “um chamado” para morar num local mais calmo, menos barulhento e que me permitisse ter maior contato com a natureza. Durante a pandemia da COVID-19 esse desejo ganhou ainda mais robustez e a decisão de retornar à academia, após 21 anos de graduado, me mobilizou a participar da seleção do Mestrado em Comunicação da UFRB, situado em Cachoeira, a aproximadamente uns 10 minutos de Muritiba.

A minha aprovação no PPGCOM/UFRB foi o impulso que precisava para, finalmente, me movimentar e sair de Salvador. Ao decidir cursar o mestrado, escolhi conscientemente buscar uma experiência nova e viver em outro território. Minha entrada no programa, dessa maneira, foi uma justificativa pessoal para embarcar nessa jornada de descobertas, conflitos e novos afetos.

Muritiba é uma cidade pequena e, à primeira vista, acolhedora. Suas ruas largas e tranquilas, com pouco movimento de carros e pessoas contrasta com a agitação constante da capital. Quando aqui cheguei, senti uma mistura de empolgação e apreensão. Apreensão porque, geralmente, cidades menores são também mais fortemente regidas pelos enquadramentos e contenções da opressão colonialista, alimentada pelas engrenagens do racismo, da normatividade cisheteropatriarcal e das religiões.

As religiões, na perspectiva da tradição ocidental – institucionalizada, opressora e genocida –, exercem uma influência significativa na conformação social coletiva e desempenham um papel central na vida cotidiana e na organização comunitária, sendo dessa maneira mais um “instrumento” para o reforço de construções homogeneizantes e universalistas.

---

<sup>2</sup> Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), no ano de 2020, Muritiba possuía uma população estimada em 29.410 habitantes e uma área de 86,311 km<sup>2</sup>. Sendo uma das cidades que fazem parte do Recôncavo Baiano, possui proximidade com o Rio Paraguaçu e a Usina Hidrelétrica Pedra do Cavalo, e faz divisa com os municípios de São Félix, Cachoeira, Governador Mangabeira e Cruz das Almas.

Ainda que, no Recôncavo, haja uma quantidade considerável de práticas religiosas de matriz africana, como o candomblé e a umbanda, as vertentes cristãs – evangélica, católica e neopentecostal –, possuem uma presença muito forte. E, como sabemos, as práticas religiosas influenciam e, muitas vezes, determinam princípios de conduta, valores morais, afetos e engajamentos que fortalecem as opressões e estabelecem normas e padrões de comportamento que configuram a existência de UM único mundo, suprimindo a existência de outras formas de vida. Isso configura o território como palco de disputas e tensões, uma vez que essas conformações promovem a estigmatização, a marginalização, a exclusão e, até, a eliminação de corpos dissidentes.

O controle da sociedade sobre os indivíduos não é feito apenas por meio da consciência ou da ideologia, mas também no corpo e com o corpo. Para a sociedade capitalista, a biopolítica é o que mais importa, o biológico, o somático, o físico (Foucault, 1994, p. 210 *apud* Haesbaert, 2021, p. 167).

Esse controle – ou a tentativa de contenção – pode ser percebido, por exemplo, quando, ao caminhar pelas ruas, muitas vezes fui, e ainda sou, abordado por pessoas que me convidavam a visitar suas igrejas e a “conhecer a palavra do Senhor” ou, ao passarem por mim, pronunciavam frases como “Deus te abençoe” ou “Jesus é a salvação” ou, ainda, quando transmitem algum tipo de desaprovação ou julgamento pelo gesto de “encarar” e “mapear” meu corpo de cima a baixo.

O moderno, com suas diversas estratégias para criar a ideia de um sujeito universal e individualista, resulta na construção de uma visão da humanidade fundamentada na igualdade. Contudo, essa “igualdade”, na sua ausência de afetos plurissignificativos, só reforça o cárcere dos corpos, mantendo as relações de poder calcadas na exclusão e na morte, criando assim fronteiras que isolam, separam e delimitam.

Na esfera desse contexto, o controle e a vigilância concretizam a lógica política de nós versus os outros. Dentro dessas oposições, os “outros” são percebidos como desumanos, imorais, animais e intolerantes, de modo a assegurar que o sujeito-norma seja reconhecido como humano, moral, normal e superior.

Com isso, a estruturação da norma caminha junto com a política de produção da eliminação, solidificando o alvo das bases coloniais e flertando com sua máxima estrutural, o genocídio. Uma morte na perspectiva afetiva, simbólica e objetiva, uma morte da possibilidade de existência.

Esse embargo “diz” que, para pertencer a um dado território, dentro da fronteira fechada da norma, meu corpo precisa estabelecer outra forma de vida, diferente daquela em que ele se apresenta, uma forma encapsulada em UM único mundo possível. UM mundo eurocêntrico, cristão, cisgênero e heteronormativo.

Assim como a fala, o tato tem sido outro sentido presente no estabelecimento de relações que tenho vivenciado em Muritiba. Diversas vezes, sou abordado por pessoas que admiram a visualidade de algumas das minhas tatuagens mas que, para além do elogio, sentem a necessidade de tocá-las. Ainda que essa interação seja mais amigável que a relatada anteriormente e que, a priori, não implique um desejo de enquadramento, a necessidade do toque me faz refletir sobre algumas questões que colocam o gesto num lugar mais complexo e subjetivo que o ato da fala.

Ao mesmo tempo que ser tocado pelo outro possa significar uma abertura de espaço para uma experiência compartilhada, uma troca sensorial que nos leva além das nossas próprias fronteiras individuais, dentro da atual estrutura social, esse gesto me faz refletir: que corpos são estes que podem ser tocados sem antes haver concordância das partes? Uma vez que a cultura ocidental constrói o corpo numa perspectiva individualista, do “não me toque”, permeado por tabus, os toques sem permissão significam também um exercício de poder, de controle da situação por parte de quem toca o corpo.

A distância entre os corpos é incorporada de várias maneiras, seja por meio das roupas que usamos, da arquitetura que construímos, dos relacionamentos sociais e religiosos que estabelecemos. Na cultura ocidental, os rituais de distanciamento baseiam-se na ideia de que o tato é fundamental para o nosso bem-estar social e só pode ser vivenciado quando há consentimento mútuo.

A despeito da complexidade da relação estabelecida pelo toque, uma vez que tal gesto pode reproduzir violências como assédio, no contexto em questão, entretanto, minha perspectiva entende o toque como um gesto poderoso, com incrível potencial de transcender as diferenças e conectar corpos e mundos, mesmo que sejam estranhos entre si. Somos “destinados” à conexão, à busca por vínculos, atraídos uns pelos os outros. O toque, nesse sentido, em UM mundo marcado pelo individualismo, nos desafia a romper as barreiras que nos separam, a refletir sobre nossas perspectivas e a mergulhar na riqueza que é experienciar a presença do outro, despertando a consciência da interdependência e da necessidade de cuidado mútuo, um corpo coletivo.

Na contramão das interações relatadas anteriormente, houve outros momentos em que esses vínculos se manifestaram mais como expansão do que fechamento de fronteiras. Um deles aconteceu em um evento de competição de tatuagens realizado na cidade. Eu estava participando somente como visitante e, em um dado momento um rapaz – aqui vou chamá-lo de Bruno –, também negro, que aparentava ter atingido a maioridade recentemente, chegou até mim e falou que havia achado minhas tatuagens lindas. A partir desse contato, eu e Bruno começamos a conversar sobre o assunto e, ao perceber que ele não possuía nenhuma marcação no corpo, lhe perguntei se estava no evento para ser tatuado. Prontamente ele disse que gostaria muito, que tinha muita vontade de tatuar seu corpo, entretanto, de acordo com sua perspectiva, havia alguns entraves que sempre o faziam recuar da decisão.

Segundo ele, não acreditava que tatuagem no seu tom de pele ficaria bonito, isso porque já havia escutado de algumas pessoas, tatuadoras e não tatuadoras, que pessoas negras não possuem a pele ideal para a prática. Outra questão era que, ao fazer a tatuagem, aumentariam suas chances de “ser visto como bandido”. Então lhe questionei se ele achava que minhas tatuagens ficavam menos bonitas porque minha pele não era branca, ou se ele me “achava com cara de bandido”, e ele afirmou “não” para as duas questões. Seguimos conversando sobre o assunto e eu lhe mostrei o trabalho de alguns tatuadores que vêm desconstruindo essa ideia racista e marginalizada a

respeito da prática em peles não negras e, no avançar da conversa, seus olhos ganharam um novo brilho.

Não foi nesse evento, infelizmente, que Bruno conseguiu fazer sua primeira tatuagem; até procuramos alguns tatuadores mas, àquela altura do evento, todos já estavam com os agendamentos fechados. Entretanto, ao final do nosso encontro, Bruno me agradeceu por tê-lo ajudado a começar a pensar em uma perspectiva outra a respeito do seu próprio corpo, pois estava se sentindo muito mais “seguro, confortável e confiante”.

É possível nos desprendermos de conceitos/subjetividades dualistas para que, a partir de um prisma de possibilidades múltiplas, consigamos elaborar caminhos que desarticulem as construções coloniais-cristãs-eurocêntricas, e que, para além disso, possibilitem a rearticulação de possíveis concomitâncias de experiências de vida, existência, r-existência e relações em escalas expandidas, considerando as redes e fluxos que conectam a múltiplos modos/mundos de vidas, um pluriverso.

Nesse sentido, esta pesquisa parte do seguinte questionamento: como a tatuagem constrói cenas de dissenso em corpos negros de homens gays no Recôncavo da Bahia? Segundo nossa hipótese, as cenas de dissenso se constroem na relação da performance do corpo tatuado com a territorialidade, corpos estes contextualizados, mais especificamente, nas cidades de Cachoeira, São Félix e Muritiba.

Para tal, busquei forjar possíveis aproximações entre comunicação, estética, partilha do sensível (Rancière, 2020), dissenso, resistência, performatividade, territorialidades, escritas e políticas de si e da comunidade, além de examinar como se elabora a ação policial e política no território.

Trata-se, assim, de uma investigação da sensibilidade de corpos tatuados, dos processos de produção de sentidos a partir e por meio deles e as transformações socioculturais nas formas de sentir e perceber esses corpos. Assim, objetiva-se discutir como as relações entre tatuagem, performance e território podem elaborar e/ou potencializar cenas de dissenso e indicar devires; demonstrar a complexidade dos diferentes atravessamentos que

intervêm na produção, circulação e difusão das formas sgnicas dos corpos e, por fim, delinear os processos de produo de sentidos em relao s territorialidades contemporâneas segundo aspectos multidimensionais (raça, gênero, orientao sexual e marcaes corporais).

Ao direcionar meu olhar para o corpo coloca-se, em primeiro plano, um entendimento outro no qual se insere a escrita, mas a escrita no e pelo corpo, a carne que capta e, ao mesmo tempo, resiste  sujeio imposta pelo poder. Como elabora Jacques Rancere (2021) em *Políticas da escrita*, o ato de escrever  uma maneira de ocupar o sensível e dar sentido a essa ocupao, ainda que, como pontuado anteriormente, não estejamos falando de uma escrita expressa pela palavra, mas, sim, uma escrita performática física, na qual o corpo se impõe no processo de produo de sentidos por meio do sensório e dos atravessamentos de forças que o dobra e o retorce, mas que o faz resistir e, com isso, superar sua morte subjetiva.

Quando o corpo visível enfrenta, como um lutador, as potências do invisível, ele apenas lhes d sua visibilidade.  nessa visibilidade que o corpo luta ativamente, afirma uma possibilidade de triunfar que não possuía enquanto essas forças permaneciam invisíveis no interior de um espetáculo que nos privava de nossas forças e nos desviava.  como se agora um combate se tornasse possível. A luta com a sombra  a única luta real. Quando a sensao visual confronta a força invisível que a condiciona, libera uma força que pode vencer esta força, ou então pode fazer dela uma amiga. A vida grita para a morte, mas a morte não  mais esse demasiado-visível que nos faz desfalecer, ela  essa força invisível que a vida detecta, desentoca e faz ver, ao gritar.  do ponto de vista da vida que a morte  julgada, e não o inverso. (Deleuze, 2007, p. 67)

Em seu livro *A partilha do sensível*, Jacques Rancere (2020) mostra as fissuras existentes no comum de uma comunidade que diluem a ideia do grande corpo social protegido por certezas partilhadas e amplamente unido por princípios previamente acordados e quase nunca colocados  prova. Ele identifica que as interseces entre a comunicao, a esttica e a política emergem no contato situado com o outro. Nessa visada, o gesto da tatuagem poderia estar relacionado  criao de possibilidades outras de vida?

A relação entre política e estética discutida por Rancière (2020) destaca o desentendimento, e não o entendimento, como característica essencial de uma base estética da política de um si rasurado na ideia do comum, a qual implica as lutas para transpor a barreira entre linguagens e mundos e a reivindicação de acesso à linguagem comum e ao discurso na comunidade, provocando uma ruptura das leis naturais de gravitação dos corpos sociais. O autor aponta para uma dimensão estética da política quando trata não só da ordem do dito, mas sobretudo daquilo que é pressuposto, dos elementos extradiscursivos que indicam diferentes níveis de divisões entre aqueles que podem fazer parte da ordem do discurso e aqueles que permanecem fora de um espaço previamente definido como “comum”. Ele acentua que uma estética da política abrange a criação de dissensos ao tornar visível o que não é, transformando os ‘sem parte’ [aqueles que não contam em uma comunidade] em sujeitos capazes de se pronunciar a respeito de questões comuns.

O dissenso, segundo Rancière, é menos um atrito entre diferentes argumentos ou gêneros de discurso e mais um conflito entre uma dada distribuição do sensível e o que permanece fora dela. Os dissensos buscam encontrar maneiras de transformar o que é percebido como fixo e imutável.

Na base do pensamento político de Rancière, há a crença de que o dissenso promove uma forma de resistência expressa em um processo de subjetivação política que começa com o questionamento do que significa “falar” e ser interlocutor em um mundo comum, tendo o poder de definir e redefinir aquilo que é considerado o comum em uma comunidade. A formação de um mundo comum deve promover menos formas de “ser em comum” (que tendem a apagar ou a incorporar diferenças, suprimindo singularidades) e mais formas de “aparecer em comum”.

Como assinala Arendt (2007, p. 62-67), o surgimento de um mundo comum é um acontecimento que registra os traços de visibilidade dos indivíduos no espaço público, conectando-os e separando-os, assegurando-lhes o pertencimento a um mesmo espaço social e multiplicando seus intervalos. Para ela, o mundo comum não oferece nenhuma medida ou denominador

comum para formas de vida diferenciadas, pois “embora o mundo comum seja o terreno comum a todos, os que estão presentes ocupam nele diferentes lugares” (2007, p. 62-67). No diálogo com as ideias da autora, cumpre questionar: por que meu corpo despertava sentidos diferentes de outros corpos que também ocupavam o mesmo espaço? E porque, em determinados espaços, sua presença não era bem-vinda?

É justamente esse entendimento do mundo comum como cenário e espaço de “partilha” e resistência – ao mesmo tempo fratura e união dos sujeitos –, que pode nos ajudar a perceber como os aspectos estéticos das interações comunicativas e das experiências dos sujeitos configuram o cerne de uma atividade política calcada em uma constante tensão entre o dissenso e o consenso, bem como a racionalidade normativa e a racionalidade estético-expressiva.

Rancière nos apresenta a ideia de polícia como um “conjunto de processos pelos quais se operam a agregação e consentimento de coletividades, a organização dos poderes, a distribuição dos lugares e funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição” (Rancière, 2022, p. 42). Dessa forma, a lei e a polícia definem a parcela ou não parcela das partes e o aparecer dos corpos por meio de regras, configurando as ocupações e as propriedades dos espaços e a relação entre polícia/política, logo:

uma lei de polícia que faz tradicionalmente do lugar de trabalho um espaço privado não regido pelos modos de ver e dizer próprios do que se chama espaço público, onde o ter parcela do trabalhador é estritamente definido pela remuneração de seu trabalho. (Rancière, 2022, p. 43).

O político, por sua vez, é divergente da polícia, pois refere-se à atividade de ruptura com a “configuração do sensível em que as “partes” ou a sua ausência são definidas com base em um pressuposto que, por definição, não tem lugar: a de uma parte dos que não têm parte” (Rancière, 2022, p. 43). Ou seja, poderíamos considerar a política como um modo de ser e estar de “uma parcela dos sem parcela”, que expõe e constrói a igualdade de todos os seres falantes.

Rancière ainda pontua que lógica policial “conhece apenas dispositivos e manifestações singulares pelas quais às vezes há uma cidadania que nunca pertence aos indivíduos como tais” (Rancière, 2022, p. 45). Para que a política emerja, é necessário o encontro, nunca pré-constituído, entre a lógica policial e a lógica igualitária. Assim, ela existe por um princípio que não lhe é próprio, a igualdade; trata-se de um pressuposto da igualdade entre seres falantes, contrária à distribuição policial do lugar dos corpos e do estabelecimento de suas funções.

A lógica policial proposta por Rancière se apresenta dentro dessa pesquisa, primeiramente, nas articulações de contenção dos corpos/sujeitos, os corpos negros. Isso porque, neles, para entender a tatuagem, é fundamental considerar a ação policial que tenta impor uma lógica de organização que estrutura o espaço, regulando o que pode ser visto e ouvido e determinando quem tem direito à visibilidade e ao discurso. Assim, a tatuagem em corpos negros adquire uma dimensão específica, uma vez que esses corpos historicamente marginalizados têm suas estéticas frequentemente vistas como marcadores desviantes, reforçando fronteiras simbólicas que limitam a autonomia e essas identidades.

Outro acionamento importante na discussão das relações aqui propostas foi Judith Butler, que desponta na gira epistemológica da pesquisa como uma teórica de importante relevância:

Em outras palavras, atos, gestos e desejo produzem o efeito de um núcleo ou substância interna, mas o produzem na superfície do corpo, por meio do jogo de ausências significantes, que sugerem, mas nunca revelam, o princípio organizador da identidade como causa. Esses atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são performativos, no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são fabricações manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos. O fato de o corpo gênero ser marcado pelo performativo sugere que ele não tem status ontológico separado (Butler, 2003, p. 194).

As discussões acerca da performatividade desenvolvidas por Butler se localizam nos estudos de gênero e sexualidades. O conceito de

performatividade da autora dialoga com a teoria dos atos performativos desenvolvida por Austin (1990). Para ele, os atos performativos estabelecem a possibilidade de outra concepção de linguagem que, estando atrelada à performatividade, se vincula aos usos em contextos reais da língua, e não a uma linguagem ideal.

Austin realiza a distinção entre os atos de fala constativos (atos que descrevem) e performativos (atos que fazem, praticam algo). Nesse sentido, nos atos performativos a própria fala realiza a ação por meio de um enunciado, alimentando e criando, ao mesmo tempo, a realidade social.

Essa relação entre o ato performativo e a criação de realidades é posteriormente desenvolvida por Butler. Ela pensa um sujeito de linguagem que não apenas enuncia e cria realidades, mas que também é criado e materializa-se enquanto sujeito a partir do performativo, forjando, reiterando e subvertendo a produção da linguagem e dos próprios corpos por meio dela, possibilitados enquanto espaços de enunciação. Ancorado por Butler, o corpo tatuado estudado neste projeto funcionaria como um espaço de enunciação que, ao mesmo tempo, materializa e subverte a linguagem.

A performatividade em Butler procura estabelecer a relação entre “uma teoria linguística do ato discursivo com os gestos corporais” (Butler, 2003, p. 31). Essa é uma das artérias deste projeto, porque tem como ponto de partida o pressuposto de que o discurso é um ato com desdobramentos linguísticos e fenomênicos. Ciente dessa visada teórica, a performatividade do corpo tatuado não pode ser interpretada como “nem um livre jogo nem a autorrepresentação teatral; nem pode ser simplesmente equiparada com a noção de performance no sentido de realização” (Butler, 2003, p. 145).

A noção de performatividade colabora para pensar o corpo tatuado como um processo de construção e reconstrução sem perder de vista que, junto aos elementos de subjugação, estão os de transformação. A iterabilidade e a citacionalidade são características da performatividade relacionadas tanto à repetição – mas não o repetível daquilo que aparece francamente como o

mesmo e reafirmação das normatividades –, quanto às oportunidades de alteração dessas mesmas normas.

A performatividade vai além da discussão sobre a prevalência das normatividades de gênero e se desdobra para os marcos que “determinam o que será inteligivelmente humano e o que não, o que se considerará real e o que não, estabelecem o campo ontológico no qual se pode atribuir aos corpos expressão legítima” (Butler, 2003, p. 29). Nas palavras da autora: “não somos simples díades independentes, uma vez que nossa troca é condicionada e mediada pelas convenções, pela sedimentação das normas que são de caráter social e que excedem a perspectiva daqueles envolvidos na troca” (Butler, 2015, p. 42).

Parto dessa perspectiva, da mesma forma que também compreendo que não há essencialismo. Não temos uma essência, não temos "algo pré-moldado". Somos um produto constantemente construído, a depender da linguagem que age socialmente sobre nós e a depender, também, das nossas relações sociais. Como bem pontua o antropólogo Michel Alcoforado em seu podcast *É tudo culpa da Cultura* (2023):

Aqui você vai descobrir que seus hábitos, formas de pensar, preferências e até mesmo suas angústias são, de algum modo, culpa da cultura. A cultura nada mais é que uma massaroca de sentidos construída coletivamente com força de te dar um lugar no mundo, é o que te permite viver juntos dos outros. A gente inventa a cultura ao mesmo tempo que ela nos inventa. (Alcoforado, 2023).

Butler entende que somos "incompletos" e sujeitos sociais que performatizam práticas morais, definindo uma posição em relação ao que fomos construídos a respeitar e estabelecendo para nós um certo modo de ser que vale como uma realização moral de nós mesmos. Essa realização, a saber, só encontra sentido por intermédio do reconhecimento.

A filósofa explica que os sujeitos buscam ser reconhecidos e esse processo só se realiza pelo olhar de um outro, externo ao sujeito. Esse olhar, por sua vez, reconhece e despossui, e despossui na medida em que causa

vulnerabilidade e insegurança social e civil frente ao (não) reconhecimento do sistema individual do sujeito. Para além disso, o próprio sujeito, considerando o fato de que é formado por um conjunto de convenções sociais e por formas de racionalidade que o tornam inteligível, se despossui por não conseguir distinguir o que é seu, o que é do outro e do meio em que se insere.

É ainda indispensável dizer que o corpo/sujeito tatuado visto como um gesto performativo e de uma partilha de um sensível está na fresta da produção subjetiva e social de uma *Ética Bixa*, escrita por Paco Vidarte:

Uma ética bixa deve nascer justamente da singularidade de pertencimento a uma coletividade, neste caso, partindo de mim como bixa, um indivíduo *particularmente* bixa, que pretende comunicar um modo de vida, de ação, de comportamento, de sociabilidade, de inscrever-se no contexto concreto de um país com o intuito de que suas propostas possam ser compartilhadas e entrar em sintonia com as de outros membros da comunidade gay, sem a qual ele sequer pode se pensar como indivíduo. Basta que sejam alguns (Vidarte, 2019, p. 21).

Não podemos perder de vista, aqui, a importância de outro fator que se mostra fundamental na elaboração das subjetividades e, conseqüentemente, nas relações de afetos: a presencialidade nos territórios. Meu corpo na comunidade despertou uma leitura diferente do meu corpo no shopping, acionando, assim, onde é permitido que ele esteja e onde não é. Dessa maneira, acredito que a relação entre o corpo negro gay tatuado e o território convoca um conjunto complexo, assimétrico e instável de conflitos, capaz de gerar mudança cultural e transformação social.

Nessa perspectiva, lembro de uma fala de Ailton Krenak, em *Guerras do Brasil.doc* (2018), em que pontua: “Nós estamos em guerra. O seu mundo e o meu mundo estão em guerra. Os nossos mundos estão todos em guerra. A falsificação ideológica que sugere que nós temos paz é para a gente continuar mantendo a coisa funcionando”. Aqui não posso deixar de imaginar essa “falsificação” como uma ação policial proposta por Rancière. Nesse sentido, proponho uma perspectiva analítica que considera as temporalidades em conexão com os engajamentos afetivos sobre os territórios enquanto

territorialidades. Isso porque entendo territorialidades como estratégicas na compreensão das articulações entre identidade, afetos, cultura, comunicação e política.

Martín-Barbero (2009) enfatiza a existência de dinâmicas e conexões entre territórios e suas possíveis rearticulações na relação com identidades. Com isso, torna-se possível compreender as interligações entre territórios e identidades em processos discursivos, suas regularidades e discontinuidades e as ressignificações que expressam territorialidades. Paralelo a isso, sinaliza a possibilidade de explorar as expressões e reconfigurações materiais e simbólicas dos territórios a partir de formas culturais e convenções territoriais.

Dessa maneira, as territorialidades enfatizam as possibilidades analíticas de agência e engajamento afetivo por meio de alianças e ecologias de pertencimento, articulando e rearticulando distintas temporalidades, promovendo o tensionamento da identidade em suas ligações temporais modernas e coloniais em articulação com as lógicas territoriais fechadas e reforçadoras de estruturas de poder hegemônicas.

O território seria, portanto, uma questão de vida. A partir do entendimento das relações entre território e vida como territorialidades, é possível vislumbrar horizontes de reconfiguração tanto das lógicas dominantes sobre o território como das identidades a partir de alianças e temporalidades múltiplas.

No documentário *Falas da Terra* (2021), de Graciela de Souza, Olinda Wanderley, Ziel Karatap e Alberto Guarani, o líder indígena Beto Marubo enfatiza: “a nossa relação com nossos territórios não é comercial, a nossa relação com nosso território é de vida, é da nossa mãe terra”. Dessa forma, podemos conjecturar que, segundo essa ótica, o território como relação “de vida” diz respeito aos movimentos, ao espaço e aos tempos. Ainda no mesmo documentário, Dayana Molina, estilista indígena, pontua que a privação da relação com o território produz um apagamento de histórias e coloca o corpo em um não-lugar, criando uma subjetividade de não pertencimento.

Ao associarmos o corpo a um navio que nos conduz pela travessia da vida, podemos entender que nossas interações com o mundo material, social e sensível não são alheias ao que ocorre fora de nós. Cada experiência, cada encontro, revela-se permeado pela influência e regulação de valores religiosos, morais, culturais e sociais que, por sua vez, intervêm diretamente na produção de sentidos. Essas ações externas moldam, limitam e potencializam o modo como interpretamos e nos relacionamos conosco mesmos e com o entorno, e tornam-se parte intrínseca da construção de nossa subjetividade e percepção de si. Assim,

Essas técnicas que permitem o controle detalhado das operações do corpo, que realizam a sujeição permanente de suas forças e lhes impõe uma relação de docilidade-utilidade, são o que Foucault chama de ‘disciplinas’. Estas visam à formação de uma relação que torna o corpo humano tanto obediente quanto útil, constituindo uma política de coerções que trabalham sobre o corpo, ‘uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos’. Essa política passa a ter domínio sobre o corpo dos outros, para que operem como se quer, através das técnicas. A disciplina, arte das técnicas para a transformação, tem por alvo os indivíduos em sua singularidade. E o poder de individualização tem como instrumento a vigilância permanente, classificatória, permitindo distribuir os indivíduos, julgá-los, medi-los, localizá-los e, por conseguinte, utilizá-los ao máximo. Desta forma, ‘a disciplina fabrica corpos submissos e exercitados, corpos ‘dóceis’. (Niemeyer; Kruse, 2008, p. 464)

Levando em consideração o pensamento foucaultiano, podemos entender como o poder de sistemas opressores, os saberes criados a partir deles e as esferas subjetivas de significação são armas para enquadrar os corpos nos modelos propostos pela atualidade ocidental. Entretanto, nem os saberes, os poderes e as subjetividades possuem contornos definitivos, pois são um emaranhado de variáveis relacionadas entre si e que sustentam a cultura de uma sociedade.

Para dar conta dos objetivos propostos pela pesquisa, o procedimento metodológico tomou por base a deriva, a pesquisa-ação e a interseccionalidade

e, sobretudo, as estratégias metodologias decorrentes dessas perspectivas teórico-conceituais.

A deriva, teoria de autoria do pensador situacionista Guy Debord, ganha destaque por possibilitar um procedimento de estudo como forma de vivência e método para romper com a racionalidade das representações do espaço dominantes. A deriva pode ser definida como um “comportamento ‘lúdico-construtivo’; ligada a uma percepção-concepção do espaço urbano enquanto labirinto: espaço a ‘decifrar’ (como decifrando um texto com características secretas) e a descobrir pela experiência direta.” (Internationale Situationniste, 1997, p. 51 e 55 *apud* Damiani, 2004, p.88). Uma vez que se apresenta como uma técnica da passagem ativa por variados ambientes, ela está indissoluvelmente ligada aos efeitos de natureza psicogeográfica (interações entre humanos e contextos ambientais) e à afirmação de um comportamento lúdico-construtivo. Tal abordagem permite experimentações com o espaço e o tempo presente, por meio da crítica vivente fundada na vida experimental que avalia as inter-relações dos habitantes com o local (território) e seus resultantes modos de conduta (territorialidades).

Considerada uma prática para perder-se no território que, neste estudo, objetivou apreender e decifrar a presença dos corpos no território do Recôncavo, a deriva contraria as fórmulas do reconhecimento cotidiano, induzido e superficial, ajudando a desenvolver uma percepção e uma análise crítica do espaço e do tempo, onde e como vivemos.

A deriva como estratégia metodológica para encontrar os sujeitos de pesquisa, no decorrer do campo, precisou ser alterada. Isso porque, nas cidades de São Félix e Muritiba, percebi que os rapazes desempenhavam uma performatividade da sexualidade de forma mais discreta, por isso, o campo estava se estendendo muito, comprometendo o cronograma e o andamento da pesquisa. Assim, comecei a procurar esses sujeitos na plataforma do instagram e por indicações de outras pessoas.

No total, foram encontrados sete sujeitos: dois tatuadores e cinco tatuados. Os tatuadores são de Cachoeira e Muritiba; quanto aos tatuados, três

são de Cachoeira, um de São Félix e um de Muritiba. Abaixo, segue um pouco do perfil de cada um deles.

Leandro Pessoa, tatuador em Cachoeira. Desde muito cedo, teve contato com expressões artísticas, desenho e escultura. Em 2005 ingressou na Escola de Belas Artes da UFBA, mas não concluiu a graduação. Entretanto, durante esse período, ampliou seu fazer artístico com pintura, arte de rua, gravura, serigrafia e esculturas. Após um tempo, resolveu voltar a estudar e ingressou no curso de Artes Visuais, na UFRB. Também não o concluiu, mas segue trabalhando com diversos fazeres artísticos na região. Sua relação com a tatuagem teve início ao perceber que a prática poderia ser uma forma de subsistência.

Jalmere Monteiro, tatuador em Muritiba. Natural de Muritiba, com 35 anos, Jalmere morou durante um tempo em Salvador, onde teve contato com o fazer da tatuagem de forma mais profissional. Entretanto, seu contato com o desenho foi anterior ao período que viveu em Salvador. Segundo Jalmere, desde muito cedo gostou de desenhar, mas foi em contato com estúdios na capital que se apaixonou pela prática da tatuagem.

Udinaldo Junior é um homem negro, baiano, não heterossexual, nascido em Itaberaba, Chapada Diamantina. Morou por 10 anos em Cachoeira, onde veio fazer graduação e “acabou ficando”. Mudou-se para Rio de Contas em março de 2023. Filho de “um Udinaldo”, de um povoado de Andaraí, mas passou a vida toda em Itaberaba. A mãe chama Maria Consuelo, também de Itaberaba. Ela é agente comunitária de saúde, e o pai foi carpinteiro durante muito tempo. Hoje em dia ele é comerciante. Bacharel em Comunicação Social - Jornalismo e mestre em Ciências Sociais - Cultura, Desenvolvimento e Desigualdades pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Atualmente, é doutorando no Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

André Fonseca é “um homem negro interiorano”, como ele mesmo se define. Não heterossexual. Nascido em Lençóis, Chapada Diamantina, mudou-se, em 2018, para Cachoeira, para fazer graduação em Ciências Sociais.

Está na fase final da graduação. Pesquisa masculinidades negras dentro da universidade e fora dela. Artista independente, cantor e compositor, vocalista da Banda Trietu.

Elison Alves, um homem negro de 33 anos, gay assumido, que nasceu e mora em Cachoeira. Entretanto, residiu durante sete anos em Salvador, voltando para o interior no ano de 2021, por conta da pandemia. Elison vive um relacionamento fixo com Lucas; ambos moram juntos há mais de cinco anos. Trabalha numa loja de eletrodomésticos na cidade e pontua que é do signo de câncer e muito ligado à família.

Adrian Silva, 22 anos, homem negro, não heterossexual, nascido em Cachoeira, mas desde então reside em São Félix. Segundo Adrian, só nasceu em Cachoeira porque sua mãe queria que ao menos um filho nascesse na mesma cidade dela, pois todas as demais filhas haviam nascido em São Félix. Estudante do curso de Artes Visuais, na UFRB, desde 2022, Adrian se define como uma pessoa alegre, que gosta de dar “risada o tempo todo”; se considera mais criativo que produtivo e um apaixonado pela fotografia e pela capoeira.

Renei Silva, homem negro, não heterossexual. Nascido em São Félix mas, desde muito cedo, reside em Muritiba. Morou durante um tempo em São Félix, mas voltou para Muritiba por questões familiares. Renei se considera uma pessoa “não tão sofredora”, apesar das dificuldades que já viveu. Apesar das formações como maquiador e trancista, sua verdadeira paixão é a dança. Seu sonho ainda é fazer uma formação em ballet e jazz contemporâneo. Atualmente, Renei leciona aulas de dança em alguns colégios da região.

A pesquisa-ação, aqui articulada na dimensão de prática colaborativa, na ênfase do engajamento de processos mútuos de aprender-ensinar e de estranhar-compreender, permite que os sujeitos da prática sejam, ao mesmo tempo, participantes e protagonistas. Nesse contexto, é importante pontuar que meu corpo/sujeito de pesquisador também se posicionou, tornando-se parte integrante do estudo.

Por esse motivo, inclusive, em diversos momentos escrevo em primeira pessoa, para situar que esta pesquisa parte de uma subjetividade que, apesar

de influenciada e agenciada, é também singular. Não tenho pretensão de usurpar a voz de nenhum sujeito em nome de uma ética universalista, tampouco desenhar um manual ou roteiro a ser seguido. Proponho, aqui, elaborar uma discussão que sirva para nos mobilizar, nos fazer, de alguma forma, mover. Comprometo-me assim a não responder tudo, mas, sim, desenhar percepções que não corroborem uma narrativa única.

Uma vez que se trata de uma pesquisa social com base empírica, a pesquisa-ação é concebida e realizada em associação com uma ação ou a resolução de um problema coletivo, em que os agentes participantes, incluindo o pesquisador, representativos da situação ou do problema, estão envolvidos de modo cooperativo ou participativo (Thiollent, 1997). Nesse sentido, ela é uma estratégia de condução de pesquisa aplicada, orientada para a elaboração de diagnósticos, identificação de problemas e busca de soluções. Entretanto, é importante salientar que esta pesquisa não objetiva elaborar soluções definitivas para as questões abordadas.

Eden e Huxham (2001) pontuam que a pesquisa ação aplica-se aos casos em que se faz necessário coletar dados mais sutis e significativos. Isso porque, em virtude da ampla inserção dos participantes no contexto da pesquisa e do envolvimento dos mesmos em torno de um interesse comum, os dados tornam-se mais facilmente acessíveis em uma pesquisa-ação.

Os diálogos estabelecidos com os sujeitos aconteceram de forma presencial, com exceção de André, que na época não se encontrava na região, com gravações feitas pelo celular e, quando possível, com a realização de alguns registros fotográficos.

A ideia foi estabelecer uma conversa mais fluida, por essa razão optei por não elaborar um questionário com perguntas fixas. Entretanto, alguns pilares norteadores foram comuns a todos os diálogos, tais como:

- . *Quem é você?*
- . *Como você se sente no território em que está inserido?*
- . *Como se dá a relação desse corpo negro e gay com o território?*

*. Como começou sua relação com a tatuagem? Quantas possui?*

*. Como é a relação desse corpo tatuado com o território?*

Para Stringer (1996), a pesquisa-ação compreende uma rotina que abrange três ações principais: observar, para reunir informações e construir um cenário; pensar, para explorar, analisar e interpretar os fatos; e agir, implementando e avaliando as ações. Dentro dessa mesma ideia, Thiollent (1997) sistematizou o processo de pesquisa-ação em quatro etapas: fase exploratória, fase principal, fase de ação e fase de avaliação. Contudo, aqui as nomearei como: fase exploratória, fase dialógica, fase de ação e fase de entendimento.

É relevante destacar que as fases aqui propostas não seguem uma sequência linear, em que uma etapa depende da conclusão da anterior para ocorrer. Pelo contrário, elas se desenvolveram de forma concomitante, muitas vezes interferindo entre si. Essa divisão funcionou mais como uma bússola orientadora do processo do que como um mapa rígido.

Assim, foram estabelecidas as seguintes estratégias metodológicas:

1. **Fase exploratória** - compreendeu a realização de derivas em bairros centrais de Cachoeira, São Félix e Muritiba, para encontrar e estabelecer um primeiro contato com os corpos/sujeitos da pesquisa. Tais percursos foram realizados em diferentes dias e horários da semana. Como já pontuado, essa fase exploratória também aconteceu por meio de buscas com base em geolocalização na plataforma do instagram, assim como indicações de outras pessoas;
2. **Fase dialógica** - composta por um conjunto de diálogos e troca de experiências/vivências com os corpos/sujeitos de estudo. O objetivo da conversa foi entender como se deu o processo de marcação corporal e seus atravessamentos. Essa foi a fase mais sensível da pesquisa que, em virtude de questões-chave que direcionaram o diálogo, solicitou de mim um olhar cuidadoso, respeitoso e perspicaz para analisar e realizar possíveis adaptações para estabelecer o

“modo de *corresponder* com as pessoas” (Inglod, 2017, p. 225). Esse foi o momento de apreender e registrar no diário de campo todas as questões elaboradas a partir da interação dos corpos entre si e dos corpos com o meio. Quando possível, nessa fase foram feitos os registros fotográficos de algumas tatuagens;

3. **Fase da ação** - tal etapa comportou a transcrição dos diálogos, assim como, o fichamento preliminar dos trechos que me chamaram mais atenção;
4. **Fase do entendimento** - a partir do material colhido, foram realizadas as aproximações com o referencial teórico e a exploração da hipótese proposta. Essa etapa representou a ação reflexiva na produção do conhecimento pelo confronto entre os dados coletados no campo e o referencial teórico, desvelando possíveis contradições existentes. É importante pontuar que, no decorrer da dissertação, alguns relatos dos rapazes se repetem, isso porque, determinados trechos acionam vários atravessamentos, o que os impede de serem abordados segundo uma única perspectiva.

Em todas as etapas, meu corpo se apresentou também como sujeito constitutivo da própria pesquisa, uma vez que, no trânsito do território, ele também interferiu no encontro com os sujeitos de pesquisa, ou, ainda, tal como ocorreu na fase dialógica, acionei meus próprios atravessamentos para criar uma conexão com os sujeitos assim como determinar os pontos condução da conversa.

Para Serrano, refletir sobre estruturas de pesquisas dinâmicas não implica considerar o processo como algo acabado e completo, pois a investigação é, por natureza, cíclica e está em constante transformação. Nessa perspectiva, ela tende a se tornar uma proposta que apresenta outras variáveis de construção do saber, que envolvem “conhecimento das corporeidades, suas possibilidades, estéticas e poéticas” (Serrano, 2013, p. 30).

Investigar uma realidade social não se esgota com a aplicação de instrumentos de pesquisa, mas requer também a observação

sistemática de tudo quanto se refere às atividades dos homens concretos em relação com a natureza e em mútua relação. (Pinto *apud* Baldissera, 2001, p. 13)

O que se circunscreveu na metodologia proposta foi, sobretudo, a necessidade de experimentar, vivenciar, colocar o corpo à prova e produzir conhecimento a partir dele e com ele, numa investigação que aciona a complexidade dos atravessamentos na produção de sentidos.

Ao considerarmos os atravessamentos que os corpos/sujeitos estão submetidos, como raça e sexualidade, tornou-se fundamental acionar a perspectiva da interseccionalidade, mas propondo aqui um novo atravessamento nesse emaranhado: a tatuagem.

Nesse sentido, a pesquisa oferece uma contribuição importante ao trazer um novo elemento a esse conjunto de correlações, com o objetivo de encorpar a reflexão e o debate sobre a produção de sentidos dos corpos. A discussão também possibilitou revisões e questionamentos sobre aquilo que geralmente é considerado universal, desafiando certezas inquestionáveis. Isso, por sua vez, contribui para a reintrodução de epistemologias outras.

Por se tratar de uma ferramenta teórica e metodológica, a interseccionalidade está preocupada com as interações e marcadores sociais presentes nas vidas das pessoas minorizadas. Assim,

A interseccionalidade investiga como as relações interseccionais de poder influenciam as relações sociais em sociedades marcadas pela diversidade, bem como as experiências individuais na vida cotidiana. Como ferramenta analítica, a interseccionalidade considera que as categorias de raça, classe, gênero, orientação sexual, nacionalidade, capacidade, etnia e faixa etária – entre outras – são inter-relacionadas e moldam-se mutuamente. A interseccionalidade é uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas. (Collins, 2020, p. 17).

Como os corpos abordados estavam dentro do espectro de negros, gays, tatuados e, muitas vezes, periféricos, tal abordagem possibilitou pensar a inseparabilidade estrutural desses atravessamentos e enxergar, com sensibilidade, a relação com os vários sistemas de opressão, assim como esses

mesmos sistemas se articulam e se sobrepõem, potencializando discriminações e invisibilidades.

Apesar do conceito ter surgido a partir das lutas e teorizações dos movimentos feministas negros nos Estados Unidos e no Reino Unido entre os anos 1970 e 1980, ele vem sendo fortemente utilizado no estudo de outros grupos minorizados.

O Feminismo Negro dialoga concomitantemente entre/com as encruzilhadas, digo, avenidas identitárias do racismo, cisheteropatriarcado e capitalismo. O letramento produzido neste campo discursivo precisa ser aprendido por Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Queer e Intersexos (LGBTQI), pessoas deficientes, indígenas, religiosos do candomblé e trabalhadores (Akotirene, 2018, p. 19).

Assim, essa abordagem faz-se importante na medida em que possibilitou uma análise voltada aos atravessamentos relacionados à raça, à sexualidade e às dinâmicas territoriais, e como todos eles se correlacionam e agem na produção de sentidos.

As maneiras como as condições sociais e históricas de produção, circulação e difusão das formas simbólicas se relacionam podem variar de acordo com a situação, mas há alguns níveis de análise indicados: a estrutura social (as classes sociais, as relações entre gêneros e outros fatores sociais permanentes); as situações espaço-temporais, em que as subjetivações simbólicas são produzidas; e os campos de interação e os meios técnicos de produção, agenciamento e transmissão de mensagens (a fixação material e a reprodução técnica dos sinais).

O levantamento bibliográfico realizado com a ferramenta de pesquisa Google Acadêmico para subsidiar a atual pesquisa não identificou trabalhos que abordem a articulação aqui sugerida entre tatuagem, performance e território. É possível, no entanto, afirmar que existem investigações que tangenciam a análise proposta e que oferecem contribuições ao que pretendemos analisar. São elas:

1. “A tatuagem corporal: consenso e dissensão sobre esta prática social na PSP”, Dissertação de Mestrado Integrado em Ciências Políticas de Pedro Miguel Martins Correia (2021). A abordagem visa investigar a tatuagem enquanto adorno corporal que implica uma afetação direta na percepção do cidadão sobre a imagem institucional da Polícia de Segurança Pública.

2. “Comunicação, estética e política: a partilha do sensível promovida pelo dissenso, pela resistência e pela comunidade”, artigo de Ângela Cristina Salgueiro Marques. Estudo de 2011 que traz as abordagens de Parret, Habermas e Rancière para mostrar as intersecções entre a comunicação, a estética e a política, como elas emergem no contato situado com o outro e de que maneira se relacionam na constituição do dissenso relacionado à tentativa de estabelecer ligações entre universos fraturados.

3. “Entre imagem e escrita: a tatuagem como artefato à subjetividade”, artigo de Indianara Maria Fernandes Ferreira (2016) que apresenta uma investigação a qual retrata a tatuagem para além de um adorno estético, trazendo três dimensões engendradas no ato de tatuar: corpo, escrita e linguagem.

4. “Olhares sobre o corpo na atualidade: tatuagem, visibilidade e experiência tátil”, artigo de Luciana da Silva Rodriguez e Teresa Cristina Othenio Cordeiro Carreteiro (2014), que problematiza processos de subjetivação sobre o corpo na atualidade, tomando a tatuagem como base de análise.

5. “Representações sociais da tatuagem para pessoas tatuadas”, artigo de Adriano Schlösser, Andréia Isabel Giacomozzi, Brigido Vizeu Camargo, João Fernando Rech Wachelke (2020), que propõe identificar as representações sociais da tatuagem para pessoas tatuadas de ambos os sexos. A tatuagem, aqui, é entendida como forma de externalizar no corpo algum significado importante, com motivos variados. Ainda pontua que as representações sociais adquirem papel central na elaboração de maneiras coletivas de ver e viver o corpo, difundindo modelos de pensamento e comportamento, considerando

que a história individual, motivações e relações interpessoais são permeadas por saberes, crenças e valores socialmente adquiridos.

6. “Tatuagem, Comunicação e Criação: Fatores que levam a expressão da individualidade na pele”, artigo de Stephany dos Santos Ramos, Geovana Mara da Silva Rosa, Roberta Christina da Silva Souza, Carolina Freire Neves, Miguel A. de Oliveira Júnior (2015), estabelece o estreitamento entre tatuagem e comunicação, identificando pontos em comum dentro da arte de marcar o corpo com signos e a identificação por meio dessa ação. Além da comunicação por meio das tatuagens, a pesquisa apontou a relação com o estímulo criativo que cursos da área de humanas proporcionam ao estudante, além de maior liberdade de expressão.

7. “Tatuagem e laço social”, trabalho de conclusão de curso de Pós-graduação Lato Sensu em Teoria Psicanalítica de Eduardo Portela Nuves Braga (2012), que aciona Lacan para considerar o enlaçamento entre o corpo, a pele e o olhar como tripé de sustentação das três dimensões: o real, o simbólico e o imaginário.

Em relação à construção estrutural da dissertação, objetivou-se tecer o arcabouço teórico a partir das experiências/vivências dos sujeitos acionados para, então, vislumbrar como se constituíam as cenas de dissensos.

Produzir conhecimento a partir de abordagens dissidentes representou um desafio significativo, sobretudo em ambientes científicos que seguem, em sua maioria, parâmetros eurocentrados e coloniais para definir o que é considerado saber.

Pensando nisso, para a estruturação deste trabalho, tentei manter sempre em foco a perspectiva de que é “importante viver a experiência da nossa própria circulação pelo mundo, não como metáfora, mas como fricção, poder contar uns com os outros” (Krenak, 2019, p. 27).

Ainda que eu entenda o tempo/história como algo não linear, aqui se fez necessário elaborar uma linha condutora para tornar a jornada mais acessível e compreensível. Nesse sentido, a trajetória se delineia a partir da minha chegada em Muritiba, no Recôncavo da Bahia, partindo das relações acionadas

pelo meu corpo, um homem negro, gay e tatuado em contato com esse novo território.

No primeiro capítulo, intitulado “Puxar o fio da meada | tatuagem e política”, trago uma breve discussão a respeito da tatuagem para entender como, apesar da prática ser uma forma ancestral de expressão corporal, presente em diversas culturas ao longo da história e, desde tempos remotos, ter sido utilizada para fins ritualísticos, simbólicos e estéticos, ou seja, apesar de sua rica e diversificada prática, ela ainda enfrenta estigmas e preconceitos, especialmente quando realizada em corpos não brancos.

Nesse mesmo capítulo, exponho as ideias de Rancière a respeito da polícia, política e dissenso. O emaranhado aqui começa pela abordagem da “partilha do sensível”, para entendermos os processos de produção de sentidos a partir e por meio dos corpos tatuados, passando pelos acionamentos que esses corpos convocam e como se relacionam com o conjunto de processos pelos quais se operam a agregação e o consentimento de coletividades, a organização dos poderes, a distribuição dos lugares e funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição. Em seguida, parto para a discussão entre polícia e política segundo Jacques Rancière (2020).

Os capítulos seguintes foram estruturados e divididos a partir dos próprios resultados da pesquisa, os quais correspondem a três eixos – raça, sexualidade e memória – que, na relação com a tatuagem, tornam-se fundamentais na constituição de cenas de dissensos. A partir desse movimento, busquei entender em que medida “meu sujeito de pesquisa” constrói as fissuras e fragmenta a ideia do grande corpo social “protegido” por consensos, criando um conflito entre uma dada distribuição do sensível e o que permanece fora dele.

Assim, os três próximos capítulos se constituem pela aproximação entre aquilo que foi coletado nos diálogos com as pessoas entrevistadas, as visualidades das tatuagens e as articulações conceituais, com o objetivo de averiguar possíveis entrelaçamentos ou contradições com a hipótese proposta.

Ao observar como se manifestam as especificidades da lógica policial da região em cada um dos eixos propostos e como se dá a relação do sujeito de

estudo com ela, foi possível apreender o que nos “dizem” as experiências e vivências desses corpos a respeito da possibilidade de construção de cenas de dissenso.

Nesse sentido, o segundo capítulo, denominado “Alinhavar com f[r]icções| tatuagem e corpo negro”, articula a aproximação da vivência dos sujeitos na relação da tatuagem com o primeiro eixo, a raça. Sem desconsiderar estudos já realizados a respeito de raça, o que se propôs aqui foi um novo atravessamento nesse emaranhado: a tatuagem. Nesse sentido, abordo como a normatividade construiu uma subjetividade de inferiorização do corpo negro, e como tal perspectiva interfere na identidade desse sujeito racializado no que diz respeito tanto à percepção individual quanto coletiva. Entretanto, aqui também aponto como, na relação com a tatuagem, o corpo negro encontra uma possível linha de fuga para elaborar novas ficções de si.

Na condução do fio, no terceiro capítulo, “Costurar com r-existências| tatuagem, a performance e a performatividade”, articulo a aproximação da experiência dos sujeitos na relação da sexualidade com a tatuagem. Nesse contexto, fez-se necessário convocar, ao diálogo relacional, a perspectiva da performatividade. Nesse sentido, busquei entender em que medida o gesto performativo da sexualidade na relação com a tatuagem elabora oportunidades de subversão de padrões que fazem emergir corpos possíveis e viáveis.

O quarto e último capítulo, intitulado “Bordar a dança entre o visível e o invisível| tatuagem, memória e o corpo-território”, discute a relação da tatuagem com a memória na constituição das cenas de dissenso. Nele, também discuto como a tatuagem pode rearticular imagéticos impostos pela branquitude na construção de memórias individuais e coletivas, como forma de elaborar novas possibilidades de pertencimento.

Ainda no mesmo capítulo, aciono uma reflexão sobre o corpo numa perspectiva que o entende não somente como um suporte para a prática da tatuagem, mas como um espaço vivido, onde se cruzam partes individuais e coletivas. O corpo como um território de sensações, afetos e vida. Dessa forma, ele é concebido como uma extensão do espaço geográfico, carregando em si as

marcas e as vivências do território em que se insere, assim como é, igualmente, agente criador de territorialidades outras.

Ao considerar o corpo como território, é possível acionar a importância das relações sociais e culturais na formação das identidades e coletividades. O corpo é construído por normas, valores e práticas culturais específicas que divergem de acordo com o contexto geográfico e histórico. Paralelamente, essa perspectiva reconhece que o corpo é igualmente atravessado por processos de territorialização, ou seja, pela forma como as pessoas se apropriam, constroem e dão significado ao espaço.

Assim, faço deste capítulo também um convite a sermos “povos vaga-lumes” que “buscam como podem sua liberdade de movimento, fogem dos projetores do reino, fazem o impossível para afirmar seus desejos, emitir seus próprios lampejos e dirigi-los a outros” (Didi-Huberman, 2011). Um convite a imaginarmos devires. Embora seja o capítulo final, não existe aqui o desejo de esgotar as discussões que perpassam a diversidade das corporeidades negras, ao contrário: são reflexões e um chamamento ao questionamento e à contestação, a nos olharmos e nos vermos de maneiras diferentes, descolonizando nossas mentes e nossas imaginações.

Ao final de cada capítulo, apresento cinco poemas visuais, elaborados a partir das revisões e reflexões que a própria pesquisa fez emergir em mim. Esses poemas funcionam como uma extensão da análise, traduzindo em linguagem visual e poética os sentidos e emoções suscitados pelo processo investigativo, oferecendo uma dimensão sensível e simbólica dos achados.



puxar  
o fio da  
Meada

tatuagem  
e a política

Eu vivo no mundo com medo, do mundo me atropelar  
Toda vez que eu dou um passo o mundo sai do lugar  
E o mundo por ser redondo, tem por destino embolar  
Toda vez que eu dou um passo o mundo sai do lugar  
Desde quando o mundo é mundo, nunca pensou de parar  
Toda vez que eu dou um passo o mundo sai do lugar  
E tem hora que até me canso de ver o mundo rodar  
Toda vez que eu dou um passo o mundo sai do lugar  
Quando eu vou dormir eu rezo pro mundo me acalantar  
Toda vez que eu dou um passo o mundo sai do lugar  
De manhã escuto o mundo gritando pra me acordar  
Toda vez que eu dou um passo o mundo sai do lugar  
Ouço o mundo me dizendo: corra pra me acompanhar!  
Toda vez que eu dou um passo o mundo sai do lugar  
Se eu correr e ir atrás do mundo vou gastar meu calcanhar  
Toda vez que eu dou um passo o mundo sai do lugar

As tatuagens são biografemas, e o que se infere a partir de seus registros são lembranças, amores, ficções, verdade, cacos das vidas para compor esse grande mosaico de corpo humano feito de carne, pele, picadas, cortes, pigmentos e muitos sentimentos. (Jeha, 2023, p. 19)

Embora os registros mais antigos de humanos tatuados remontem há cerca de cinco mil anos, a origem exata dessa prática ainda é incerta. No entanto, a tatuagem se destaca pela diversidade de significados e particularidades culturais constituídas por diferentes povos ao longo da história. Pela análise dos processos históricos, a tatuagem pode ser entendida, também, como um “ato” comunicacional, pois funciona como uma forma de representação que promove o reconhecimento, a preservação de memórias e intervém na construção das subjetividades. Assim, ela contribui para a formação de identidades e expressões políticas, refletindo aspectos individuais e coletivos de pertença e resistência.

Por meio de perspectivas e implicações culturais, a formação das identidades engloba diversos processos. Pelo corpo, a codificação cultural funciona como um indicador de poder e prestígio social. Nesse sentido, Pierre Bourdieu (1988, p. 190) situa a linguagem corporal como signo de diferença social, colocando o consumo alimentar, cultural e a forma de apresentação (vestuário, higiene, cuidados com a beleza) como modos de diferenciação entre os indivíduos.

O corpo sempre exerceu papel basilar na definição das identidades e na pertença a determinados grupos sociais nas sociedades ocidentais e não ocidentais. Escarificações, tatuagens, pinturas e decorações corporais são regularmente identificadas pelos estudiosos como recursos para indicar status sociais. Com efeito, a tatuagem revela-se também um fenômeno atávico e difuso, que suscita abordagens por diversos saberes. Conseqüentemente, a cultura e o tempo em que a arte da tatuagem estão inseridos são capazes de nos sinalizar como se dão as produções de sentidos a respeito das posições sociais associadas a uma determinada cultura.

Uma vez que o corpo humano é lido como o ser humano “concreto” (Corbin; Courtine; Vigarello, 2010, p. 7), é por meio dele que partilhamos experiências sensíveis e a partir dele que determinamos nosso estar no mundo físico, material e sensível. É por intervenções do e no corpo que as pessoas se conhecem e se reconhecem, criam seus mais diversos habitats, definem seus lugares de presença e ocupação, elaboram trocas de experiências e sentidos e constroem seus próprios modos de conhecer e conceber o mundo. O corpo foi, e ainda é, peça indispensável para o ser humano se estabelecer e, ao mesmo tempo, criar ambientes, habitá-los e elaborar suas espacialidades.

Nas sociedades tribais, a prática da marcação corporal articulava aspectos relacionados à estética, à religião, à magia e aos rituais, mas também se destacavam dois outros: o político e o existencial. Justamente por essa função estética/existencial, Lévi-Strauss (1957) situou a tatuagem como um tipo de intervenção plástica/pictórica que atua como um enxerto artístico no corpo humano, semelhante aos hieróglifos, que expressam uma profundidade simbólica inacessível. Esses mistérios, celebrados pelos nativos, revelam ao mesmo tempo uma “desnudação” do próprio corpo, em que o ornamento assume o papel de traduzir aspectos ocultos da identidade e da cultura.

Silvana Jeha (2023), em seu livro “Uma história da tatuagem no Brasil”, nos explica um pouco o surgimento do termo, tatuagem, e sua diferenciação com outra intervenção corporal, a escarificação.

Os sinais, ou marcas de nação, são geralmente escarificações feitas segundo as tradições dos diversos povos africanos que vieram escravizados para o Brasil. O que diferencia a escarificação da tatuagem é em geral o uso de pigmento nesta última, alguns autores, no entanto, utilizam a palavra “tatuagem” para escarificações africanas, Olatunji Ojo afirma que entre os iorubás havia tanto tatuagens como escarificações, e que a diferenciação entre uma e outra não é absoluta. Ele usa alternadamente os termos “marcas tribais”, “tatuagens” e “escarificações”. Como vimos, a palavra *tattoo* (corruptela de uma palavra de origem taitiana) foi introduzida no Ocidente nos relatos do Capitão inglês James Cook publicados no fim do século XVIII. Depois dele, muitos viajantes europeus que rodam o mundo, inclusive a África, adotaram a palavra “tatuagem” para

se referir a “marca na pele”. Ao longo do século XX, escarificações e tatuagens foram diferenciadas. (Jeha, 2023, p. 92).

A prática de marcação sobre a pele caracteriza-se por uma história repleta de nuances e, como outras formas de arte, possui seu próprio conjunto de tradições culturais e efemeridades, incluindo ferramentas e técnicas, pinturas históricas, fotografias etnográficas e, mais recentemente, ilustrações de designers – chamadas de “flash sheets” – realizadas por artistas vivos, muitas vezes, famosos. E, assim como as “artes tradicionais”, a tatuagem ocidental também possui seu próprio mercado, bem como seus “próprios museus”.

Os primeiros sinais de tatuagens são da era Paleolítica Superior, há cerca de 40.000 a 10.000 anos a.C, em práticas inicialmente realizadas por indígenas e negros. Foram encontradas evidências nas grutas de Lascaux, na França, e na Síria. Além de ferramentas utilizadas para a escarificação, descobriu-se que as pessoas adornavam os corpos com pó de ocre e corante mineral. Acredita-se que sua função era, a princípio, a comunicação com o sobrenatural e a comprovação da virilidade. Originalmente, seriam manifestações de rituais religiosos, uma busca da magia pelo sacrifício (rituais que envolviam sangue), proteção, iniciação da puberdade ou preparo psicológico para a guerra. Alguns negros desenvolviam tatuagens em formas geométricas que objetivavam transmitir a ideia de “dignificar o senhor, a posição da mulher casada, a elegância das jovens, o prestígio do rico, o êxito do caçador e do guerreiro” (Pereira, 2007, p. 47). Lins e Jeha nos apontam que,

A marca corporal primitiva afirma tanto a heterogeneidade das comunidades, no seu próprio interior como também a heterogeneidade das individualidades. Poderíamos mesmo dizer que a tatuagem ou a marca corporal tem como função prevenir o nivelamento ou a massificação que são a ameaça interna de todo agrupamento constituído. Ora, a tatuagem não é uma expressão puramente individualista. Digamos que ela marca a imposição diferencial da lei e da ordem simbólica nos corpos dos indivíduos. Mas essa assunção ou epifania corporal indica muito bem a encarnação da ordem comunitária. O símbolo é de certa maneira coextensivo ao organismo social. Não existe

funcionamento nem suporte separados; seus elementos de articulação são os próprios indivíduos que se diferenciam uns dos outros como as letras dessa inscrição feito carne, feito memória tatuada, que constitui o grupo. (Lins, 2001, p. 154)

“Marcar” era a principal palavra para as cicatrizes deixadas pelos ferros em brasa. “Marcar” e “marca” continuaram a ser usados fora do contexto da escradidão antes de “tatuar” e “tatuagem” se tornarem termos correntes no Brasil. Os tatuadores da primeira metade do século XX eram muitas vezes conhecidos como “marca-braços”. (Jeha, 2023, p. 130)

Os registros conhecidos mostram que as práticas de pinturas corporais e tatuagens tribais transcendiam o caráter meramente decorativo. Repletas de simbolismos e (re) significações, elas se diversificaram dentro de um mesmo grupo e entre diferentes coletividades.

Ao longo do tempo, seu conteúdo e intencionalidade mudaram, acompanhando as transformações da sociedade. Na Idade Média, por exemplo, a tatuagem ganhou significados que perpassavam a função de certidão de nascimento e alistamento militar, carteira de identidade, medalha de honra, amuleto, superstição, sinal de luto, biografia, dentre outros.

Ao nos voltarmos para a civilização ocidental, observamos que, na Europa medieval, a tatuagem foi proibida por ser considerada prática demoníaca. Seus adeptos foram perseguidos, aprisionados e até condenados à morte pela Inquisição. A Igreja Católica condenou e excluiu a tatuagem, que somente voltou a ser introduzida no século XVIII, com o contato dos navegadores europeus com as culturas do Pacífico e do Extremo Oriente.

Posteriormente, no final do século XIX, impulsionada pelos marinheiros, a prática se introduziu de forma expressiva na Inglaterra, popularizando-se entre diferentes grupos sociais. Reintroduzida, principalmente, a partir dos portos, o ato de tatuar foi ocasionalmente associado a uma predisposição à marginalidade. Contudo, essa associação entre tatuagem e marginalidade não se restringiu ao Ocidente moderno. No Japão, durante a Era Meiji (1868-1912), uma política governamental de modernização levou à proibição da prática ancestral da tatuagem, repressão que se estendeu até meados do século XX.

Esse banimento temporário deslocou a tatuagem para o campo das práticas undergrounds, consolidando uma relação estreita com o crime organizado, uma articulação que persiste até os dias atuais.

No final do século XVI, o explorador John Smith relatou que algumas populações das regiões da Flórida e da Virgínia exibiam na pele figuras de serpentes e animais mitológicos, marcadas artificialmente. Outras representações encontradas nas tatuagens de povos norte-americanos da época consistiam em padrões geométricos, como triângulos, setas e ziguezagues.

Durante a colonização do “Novo Mundo”, exploradores e missionários franceses observaram costumes dos nativos norte-americanos, porém, dedicaram pouca atenção ao registro das práticas de tatuagem. Consequentemente, os registros sobre tatuagens entre povos da América do Norte são limitados e fragmentados. Contudo, em alguns relatos da época, há menções que indicam uma ampla difusão dessa prática.

Nessas culturas, a tatuagem desempenhava um papel fundamental para definir a posição social de cada indivíduo, conectando memórias pessoais à memória coletiva. A tatuagem funcionava como prova de coragem. Todos que a portavam eram marcados pela honra de suportar a dor. Escolher não se tatuar era contrário às tradições culturais, e isso poderia resultar em exclusão social.

No século XVIII, exploradores da América do Norte descreveram as tatuagens entre povos como os Monsey, Chikasas e Iroquois. Essas tatuagens eram frequentemente imagens autônomas, cada uma representando um inimigo abatido pelo portador. Assim, as tatuagens não apenas simbolizavam a história de vida do indivíduo, mas também ofereciam uma narrativa visual de suas conquistas e experiências, sendo uma expressão importante da memória e identidade desses povos.

Na América do Norte, a tatuagem tornou-se popular entre as classes mais baixas ao longo do século XIX e transformou-se num fenômeno de massa

durante a Guerra Civil Americana. A atenção pela prática foi propiciada sobretudo pelos marinheiros europeus que, ao voltarem de suas expedições, mostravam suas tatuagens – ou traziam nativos polinésios tatuados – e, com suas histórias, influenciavam tanto outros marinheiros quanto soldados a se tatuarem. Seu uso entre os marinheiros era tão grande que, em 1909, os estadunidenses criaram uma lei para regulamentar sua prática. O documento proibiu o alistamento no exército de qualquer pessoa com tatuagens “grosseiras e indecentes”. Na década de 1920, as tatuagens foram proibidas para menores de idade na maior parte da América do Norte e, mais tarde, também para adultos. Isso foi feito por razões de saúde pública, para evitar a propagação de hepatite e sífilis. Com isso, a tatuagem tornou-se um ato ilegal e foi frequentemente associada a pessoas marginalizadas.

No período da Segunda Guerra Mundial a visão pejorativa foi reforçada pois, nos campos de concentração, a tatuagem era um grilhão e, na maioria das vezes, signo de uma sentença de morte.

No Brasil, a arte da tatuagem já era praticada por alguns povos que habitavam a região durante o período pré-colonial, como os Waujás, os Zorós e os Kadiwéus. Além disso, as designadas "marcas de nação" foram aplicadas pelos negros transportados de diversas partes do continente africano. Posteriormente, essas marcas também foram utilizadas para identificar os escravizados no Brasil durante o período colonial, persistindo até o final do Império, no século XIX.

A tatuagem não chegou ao Brasil depois de 1500. Uma parte dos povos que aqui habitava já a praticava. Nos últimos 500 anos, a tatuagem indígena foi diminuindo, mas nunca acabou. Na página “Povos indígenas no Brasil”, do Instituto Socioambiental, há registros de cerca de uma dezena de povos que se tatuam hoje em dia. Na região Norte: os Karipuna, Assurini, Matis, Ingarikó, Puyanáwa, Uru-eu-wau-wau. No Centro Oeste, os Enawenê-Nawê, Kayabi, Ikpeng. E deve haver mais. (Jeha, 2023, p. 13.)

No século XX, grupos com interesses e ideias semelhantes começaram a ganhar visibilidade, e a tatuagem emergiu como um importante marcador

visual para distinguir as diversas "tribos urbanas" entre si. A linguagem da tatuagem foi adaptada por esses grupos, que incorporaram elementos estruturais do sistema semiótico próprio de cada tribo — como forma, memória (ou ideais e aspirações), tecnologia e outras especificidades — criando, assim, novos gêneros estéticos. Atualmente, o gênero constitui uma das principais categorias de classificação para descrever as tatuagens, pois abrange diversas formas de modelagem, tradução e grafia. Exemplos comuns incluem o estilo tribal, o grotesco, o realista, o paisagístico e o abstrato, cada um refletindo um conjunto próprio de valores e estética.

Entre os anos 1960 e 1970, movimentos da contracultura<sup>3</sup> intervieram diretamente na difusão da prática em diversos locais do mundo, principalmente entre os jovens, tornando-se uma forma de expressão para desafiar as normas sociais. A contracultura produziu transformações para além dos aspectos sexual e sensual, colocando o corpo num papel de destaque, como arte em si, por meio de marcas corporais, pinturas, piercings e tatuagens propriamente ditas.

O período do uso da tatuagem restrito a camadas populares e marginalizadas durou até as décadas de 1960, 1970 e 1980, a depender da localidade no Brasil e no mundo. Nessa época, grupos de contracultura, como roqueiros, punks e hippies, e outros específicos, como os surfistas, também a adotaram, justamente por tratar-se de símbolo de marginalidade ou rebeldia até virar moda e ingressar definitivamente na cultura pop ocidental. A partir de então, esse “renascimento da tatuagem”, como os estadunidenses denominam o fenômeno, explodiu em todas as classes sociais e em quase todos os cantos do mundo. Talvez um dos motivos da explosão da tatuagem foi o desejo de transgredir que atravessa a maioria das pessoas. Tatuarse passou a ser uma solução coletiva, uma fresta para aderir à transgressão sem ser punido. Marginalizar-se, tornar-se sexy, viril, guardando o privilégio de não ser criminalizado. (Jeha, 2023, p. 18).

---

<sup>3</sup> Contracultura foi um movimento de questionamento e negação da cultura vigente que visou quebrar tabus e contrariar normas e padrões culturais que dominam uma determinada sociedade. Em geral, as ações de contracultura surgiram de jovens descontentes com a vida e os padrões estabelecidos por seus pais. O auge desse movimento deu-se nos Estados Unidos, com o movimento hippie, na década de 1960, em convergência ao ápice da Guerra Fria, e estendeu-se pela década de 1970, na Inglaterra, com o movimento punk.

Embora a tatuagem seja uma forma ancestral de expressão corporal, presente em diversas culturas ao longo da história e utilizada para fins ritualísticos, simbólicos e estéticos, essa prática rica em diversidade e multifacetada ainda enfrenta estigmas e preconceitos, especialmente quando realizada em corpos não brancos. Isso nos convoca a observar a prática com lentes que associam sua realização com as articulações de poder.

O poder na sociedade contemporânea habitualmente se disfarça como a personificação do normal em oposição ao superior. Isso é comum a todas as formas de poder, mas funciona de maneira especialmente sedutora com a branquitude, devido à maneira como ela parece enraizada, no pensamento do senso comum, em outras coisas que não a diferença étnica. (Dyer, 1997 *apud* hooks, 2019, p. 278).

Entre pelo menos a segunda metade do século XVIII e meados do século XX, a tatuagem era uma cultura das camadas mais pobres. Os criminalistas, com Cesare Lombroso como o mais influente no Brasil, incluíram a tatuagem como apanágio dos permanentemente suspeitos. [...] O tatuado e a tatuada, até pouco tempo atrás, eram estigmatizados, discriminados como marginais, considerados suspeitos, pessoas potencialmente criminosas. [...] No Brasil, não encontrei registros de membros da elite tatuados de antes da década de 1970. (Jeha, 2023, p. 15.)

Nesse contexto, no Brasil, durante muito tempo a tatuagem foi considerada patrimônio dos pobres. Assim como o samba, a capoeira e outras expressões transgressoras das classes pobres, a tatuagem também foi uma cultura marginalizada e criminalizada que, posteriormente, acabou transformada em uma prática desejada e realizada por diversas classes sociais. Ou seja, a tatuagem foi, nesse sentido, mais uma das tantas estratégias de sobrevivência simbólica das “gentes do povo”.

um circuito de contato sociais, trocas culturais e práticas ritualizadas em redes clandestinas, cercadas por códigos de silêncio e jargões indecifráveis, acessíveis apenas aos iniciados, como meio de garantir-se contra as invasões da autoridade arbitrária e intolerante. Essas práticas encontram seu equivalente nos muitos meios pelos quais as gentes do povo desenvolveram rezas, amuletos, mandingas e rituais de bênção ou fechamento do corpo, como defesa de sua última fonte de

autonomia. Um recurso curioso nesse sentido eram as tatuagens, difundidas em profusão nos meios populares do Rio de Janeiro, um de seus usos sendo o de marcar toda a extensão das costas com imagem de Cristo crucificado, com o calculado intuito de intimidar os agentes policiais nas eventuais sessões de espancamento. (Sevcenko *apud* Jeha, 2023, p. 263).

Como aponta Silvana Jeha, em *Uma história da tatuagem no Brasil* (2023), para conhecermos a história da prática no nosso país é preciso, principalmente, vasculhar arquivos médicos e policiais e páginas de jornais que relatam crimes, pois

Desde o final do século XIX, nas páginas policiais de qualquer jornal, as palavras “tatuado”/“tatuagem” indicavam uma relação com o crime, com a morte. Jornais reproduziam *ipsis litteris* relatórios de policiais e de médicos-legistas e estampam - ainda estampam - fotos de cadáveres. [...] muitas vezes traziam no corpo do texto e nas manchetes suspeitos, assassinos, ladrões ou cadáveres referidos simplesmente como “tatuados”. (Jeha, 2023, p. 197.)

Esse breve trânsito histórico serve para observarmos como a tatuagem, essa arte corporal milenar, é uma atividade presente em diversas etnias, inclusive as africanas. Entretanto, em um processo que podemos dizer que se inicia com a exploração, ou genocídio em certa medida, do “Novo Mundo”, passando pela revolução industrial e pelo capitalismo, a prática adquire outros contornos e significados.

Na prática da tatuagem como conhecemos hoje na modernidade ocidental, é possível perceber como, a partir de distintas significações, a branquitude atua como estrutura que coloniza os fazeres e saberes, impedindo que as pessoas racializadas possam reivindicar espaço nas culturas as quais fazem parte. Seja pela proibição, pela morte física, pela destruição ou esvaziamento da cultura ou pela separação do fazer da forma de existir, distorcendo as cosmovisões do outro, ela configura etnocídio.

Pensar a tatuagem na modernidade ocidental como uma prática decolonial seria, assim, promover a volta de saberes e práticas ancestrais, quebrar o monopólio da branquitude que decide quem pode ou não se tatuar,

desassociá-la da ideia de ostentação e consumo e incitar o protagonismo dos povos originários na realização das mesmas. Com isso, pode-se pensar e elaborar estratégias de subjetivação – singulares e coletivas – que criam caminhos a novos signos, interações simbólicas, designações de identificação e da própria ideia de coletividade.

Numa perspectiva decolonial, essas marcações no (meu) corpo acionam outras formas de pertencimento e de relação com o espaço e o tempo. Sobre marcações corpóreas, Clastres (1978) afirma que as cicatrizes resistem ao tempo, constituindo “um obstáculo ao esquecimento, o próprio corpo traz impressos em si os sulcos da lembrança”, “o corpo é uma memória”. (Clastres, 1978 *apud* Haesbaert, 2021, p. 172). Portanto, enquanto marca indelével que inscreve memórias no corpo, a tatuagem mantém viva a relação entre passado e presente. Não se trata de uma reconstituição fiel do passado, mas, sim, uma reconstrução de forma contínua e atualizada, “é um chassis mais que um conteúdo, é uma habilidade sempre disponível, um conjunto de estratégias em que o estar lá significa menos o que é, do que como nós o fazemos”. (Nora *apud* Ramos, 2006, p. 05) – esse tema será retomado adiante. Assim,

Tatuar-se é lembrar, é ter saudade, é amar, é ter fé, é sexual, é sinal de valentia, é pertencer ao grupo ou querer pertencer ao grupo, é um castigo, é um ódio, é um lamento. É enfeite, beleza, sedução. É ritualístico. É humano. Aquilo que vive em certo período, principalmente na juventude, e se quer para sempre, mas “o para sempre acaba” e essa recordação indelével torna um determinado capítulo da vida não necessariamente importante, mas recordável de forma permanente. Mesmo quem tenta apagar a tatuagem ganha no lugar uma cicatriz. (Jeha, 2023, p. 18).

A popularização da tatuagem deve-se a uma série de fatores, como os avanços tecnológicos, o aumento do número de profissionais tatuadores, a elevação do poder aquisitivo da população ou influência da moda no cotidiano. Contudo, a tatuagem transcende seu aspecto estético, uma arte grafada na pele. Ela representa também memória, dor, é linguagem visual que nos apresenta aos outros, é comunicação.

Dessa maneira, ao observarmos a tatuagem como uma prática artística e comunicacional que mobiliza sentidos de pertencimento, conexão com a ancestralidade e com o território – físico e simbólico –, é possível compreender como os sistemas de poder atuam sobre sua feitura como agentes de (tentativas) imposição do esquecimento, tradições, corporeidades e espacialidades dos grupos historicamente responsáveis pela sua prática.

### **Um murmúrio grafado na pele**

Segundo Harry Pross (1972 *apud* Baitello Junior, 1998, p. 12), desde os primórdios, o ser humano utiliza o corpo como meio de comunicação. Pross, ao considerar o corpo como a mídia mais primitiva e essencial entre os humanos, classificou-o como “mídia primária”. Os sons, a fala, os gestos das mãos, da cabeça e dos ombros, os movimentos corporais, a forma de caminhar, sentar, dançar, os odores e sua emoção, as expressões de rubor ou palidez, a dinâmica acelerada ou contida, as rugas ou cicatrizes, o sorriso, o riso, as gargalhadas e o choro são formas de linguagem presentes nos meios primários. De acordo com o pensador, é pelo e com o corpo que conquistamos as dimensões do espaço, que configuram as codificações de poder e das relações.

Menezes (2016) afirma que, desde o útero materno, estabelecemos os primeiros vínculos comunicativos, que são confirmados na infância por meio do contato diário com a mãe e o pai. Por conseguinte, é por meio dessa interação com os corpos dos pais que a criança se conhece, compreende seu próprio corpo, o corpo do outro e, conseqüentemente, o corpo da sociedade em que vive, de modo que, "dessa forma, pensar corpo e imagem é pensar uma linguagem que se mescla em elementos similares: o movimento, a relação com o tempo e o espaço, a cena, a narrativa e a ideia de comunicar algo" (Bozelli, 2018, p. 29).

O corpo, assim, funciona como um meio comunicacional que extrapola a fala ou a escrita. Tal conceito é também defendido por Kreps (1995), que considera a tatuagem um processo de comunicação interpessoal, que

exterioriza pensamentos, conceitos e significados capazes de estabelecer relações entre as pessoas.

Renan Bozelli em *Contato Visual: experimentos em corpo e imagem digital sobre relações contemporâneas* (2018), ao articular as ideias de Weil & Tompakow, aponta que os movimentos corporais, posteriormente refinados como gestos, podem codificar processos cognitivos e transformá-los em mensagens sintéticas; o indivíduo começa, nesse sentido, a explorar o meio expressivo, ainda que de forma inconsciente. Gradualmente, esse processo resulta na criação de um sistema simbólico em torno dos gestos, o que facilita a comunicação entre os indivíduos. Assim, o ser humano transmite informações e constrói sentidos, conscientes ou inconscientes, por meio de uma série de gestos que, assim como as palavras, se transformam em signos que comunicam. Logo,

Compreendendo, então, que através de movimentos corporais (futuramente lapidados enquanto gestos) é possível codificar processos cognitivos e transformá-los em mensagens sintéticas, o sujeito passa a explorar esse meio expressivo (mesmo sem ainda se dar conta disso), e aos poucos vai gerando um sistema simbólico em torno dos gestos, o que viria a facilitar a sua comunicação com os outros a sua volta (cf. WEIL & TOMPAKOW, 2011, p. 25). Ou seja, o ser humano comunica todas as informações que se passam em sua mente, consciente ou inconscientemente, através de uma série de gestos. Empregamos a identificação de elementos aos gestos, da mesma forma que empregamos as palavras, transformando-os em símbolos, com o propósito de facilitar a comunicação. (Bozelli, 2018, p. 14).

Como aponta Paul Ricoeur (2005), ao mesmo tempo que o enigma da comunicação é fazer acontecer os encontros, é também uma perspectiva intrigante, que se baseia no discurso como lugar em que sempre se produzem lacunas. Dessa maneira, trata-se de um fenômeno potencialmente dialógico e coletivo, consistentemente intertextual e cultural, pelo qual a alteridade, os sentidos e os engajamentos de pessoas são constituídos.

No contexto desta pesquisa acredito que existam, ao menos, duas percepções que nascem da relação do corpo negro tatuado e a comunicação. O primeiro aspecto refere-se a uma comunicação que emerge a partir “do que” o

corpo marcado “deseja dizer”. O segundo aspecto desponta a partir do que “se diz” ou do que “se permite dizer” daquele corpo. Acredito que é possível observar uma comunicação que sobressai com base nas expressões individuais e outra que se constitui diante a relação desse corpo com o social, com as relações de poder que regulam os corpos.

A tatuagem, como sistema comunicativo, relaciona-se tanto à linguagem verbal quanto a outros sistemas modelizantes. Sendo uma das mais antigas formas de comunicação não verbal, uma das possibilidades de análise situa o corpo como uma "mídia" que carrega essa inscrição expressiva – a tatuagem –, que estabelece a comunicação entre o sujeito e o mundo, utilizando códigos e uma linguagem própria.

Entretanto, se nossos corpos são regulados por relações de poder que constituem a modernidade, os signos nele grafados não escapam dessa regulação. Nesse sentido esse corpo, na relação com o entorno, passa a lidar com aspectos da linguagem regulados por uma normatividade que não o compreende como “normal”.

Em *O espetáculo do outro*, Stuart Hall nos apresenta o estereótipo como “uma conexão entre representação, diferença e poder” (Hall, 2016, p. 193). Segundo o autor, os estereótipos são, em primeiro lugar, imagens, uma vez que se referem ao que é imaginado em fantasia que, por sua vez, estimulam o olhar. Na concepção de Bhabha,

Essas articulações contraditórias da realidade e do desejo - vistas em estereótipos, declarações, piadas e mitos racistas - não estão presas no círculo duvidoso do retorno do reprimido. Eles são os resultados de uma recusa que nega as diferenças do outro, mas que produz em seu lugar formas de autoridade e crenças múltiplas que alienam as pressuposições do discurso "civil". (Bhabha, 2016, p. 137).

A partir da observação de que a tatuagem, em muitos contextos históricos, era uma prática comum e amplamente difundida entre corpos não brancos, é possível traçar um paralelo entre essa antiga naturalização e a realidade atual, na qual esses mesmos corpos, frequentemente, são vistos como “suportes” menos legítimos para essa forma de expressão.

Tal mudança de percepção aponta para um processo de uma espécie de desterritorialização simbólica, em que corpos não brancos agora são relegados a uma espécie de “espaço não habitado”, onde a tatuagem perde sua ancestralidade e é frequentemente estigmatizada.

Essa transformação resulta numa exclusão que, no contexto social destinando aos corpos não brancos, implica uma posição de deslegitimação na relação com a prática da tatuagem. Com isso, uma tatuagem em corpos não brancos é esvaziada de sua historicidade e ressignificada por olhares externos como algo inferior, uma especificidade que reitera posições culturais e limita o espaço simbólico que esses corpos podem ocupar.

### **Visível e invisível na política do corpo**

Para refletir sobre as possíveis representações que associamos à prática da tatuagem em relação ao corpo, inicio esta discussão a partir do conceito de “partilha do sensível”, formulado por Jacques Rancière (2020). Esse conceito, fundamental na filosofia política do autor, refere-se à maneira pela qual as sociedades configuram aquilo que é percebido e reconhecido como sensível, estabelecendo as bases para a política e a obediência social.

Rancière (2020) desenvolve o conceito de "partilha do sensível" para analisar como a política e a desigualdade são construídas. Segundo o autor, a partilha é o processo pelo qual uma ordem social determina o que é visível, audível, pensável e dizível em um determinado contexto. Trata-se, portanto, de um ato de distribuição das sensibilidades e das obediências, que são competências e limites para a participação política e social. Por meio dela, criam-se divisões entre diferentes grupos de pessoas, atribuindo a alguns o direito de serem considerados sujeitos políticos, enquanto marginaliza outros, relegando-os ao status de "sem parte", excluídos da participação na vida política. Assim,

Denomino partilha do sensível o sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um comum e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas. Uma partilha do

sensível fixa portanto, ao mesmo tempo, um comum compartilhado e partes excluídas. Essa repartição das partes e dos lugares se funda numa partilha de espaços, tempos e tipos de atividade que determina propriamente a maneira como um comum se presta à participação e como uns outros tomam parte nessa partilha. (Rancière, 2020, p. 16).

Em outras palavras, essa divisão estabelece aqueles que tomam parte no comum, bem como o momento e o lugar em que desempenham funções pré-determinadas, contribuindo assim para definir as habilidades e as responsabilidades no âmbito coletivo. Dessa maneira, a partilha do sensível delimita o tempo e o espaço, o visível e o invisível, a linguagem e o ruído, com o propósito de construir a arena e o contexto político pela configuração da experiência.

Tal concepção possui papel fundamental nesta pesquisa, porque conecta as discussões sobre política e estética, considerando que a compreensão dessa última envolve formas de apreensão sensorial, e que a percepção das coisas relaciona-se diretamente com o tempo e o espaço. Podemos afirmar que ambos têm dimensões políticas, pois se vinculam às estruturas da subjetividade e da participação política.

Uma vez que os acionamentos possíveis criados pelo corpo negro tatuado já “dizem respeito a performances e modos de comunicação não argumentativos” (Parret, 1997, p. 180), a experiência estética auxilia as pessoas a acessarem uma compreensão construída sobre si mesmas, sobre os outros e sobre o mundo em que vivem. Essa experiência, como pontua Cruz (1990), pode ser chamada de estética porque proporciona ao indivíduo uma maneira de explorar a consciência de si e os limites de sua própria interação com o mundo. A experiência estética contrapõe-se a pressuposições compartilhadas e a formas de compreensão preexistentes, pois introduz, de maneira provocadora, um ponto de vista divergente.

As inquietações que motivaram esta pesquisa, como já relatado na introdução, nasceram da necessidade de compreender a maneira pela qual meu corpo tatuado – continuamente questionado a respeito dos lugares que ocupa, de ser um corpo que não faz parte do “comum”, da norma –, aciona

possibilidades outras de ser/estar/viver no mundo pelas fissuras que gera. Entretanto, para apreendermos as possíveis cenas de dissenso é preciso, antes, entender o seu contraponto, o consenso.

Chantal Mouffe aponta que “nenhum consenso pode ser estabelecido como resultado de um puro exercício da razão”, uma vez que “modos de vida e valores são, por definição, incompatíveis com outros. E é justamente essa mútua exclusão que os constitui” (Mouffe, 1994, p. 1).

Ainda segundo Rancière (2022), o consenso é definido com base no que é considerado pertencente a um domínio específico e na distribuição das partes que são apropriadas ou inadequadas a um determinado contexto. Essa diferenciação entre o que é e o que não é apropriado tem o propósito de separar e estabelecer hierarquias, de modo que a fala de cada um é determinada com base no lugar específico que ocupa e na função que desempenha.

Nesse sentido, o consenso está ligado a uma lógica de conformidade com normas estabelecidas, seguindo regras pré-determinadas em uma comunidade. Isso implica que o consenso, muitas vezes, silencia as vozes dissidentes e marginalizadas, relegando-as a um status de invisibilidade e à falta de participação.

O consenso não é portanto simplesmente a opinião razoável de que é melhor discutir do que brigar, e a busca de um equilíbrio que distribua os papéis da melhor maneira – ou da menos má -, de acordo com interesses de cada parte. O consenso é a pressuposição de uma objetivação total dos dados presentes e dos papéis a distribuir. É um sistema perceptivo que identifica o povo político à população real e os atores políticos às partes do corpo social. É essa identificação que operam exemplarmente as sondagens de opinião. Estas efetuam uma redução permanente que nos apresenta uma igualdade irreduzível entre a soma total das opiniões enunciáveis e a soma total das partes da população. E também, ao decompor esse total, ao nos dizer quais partes da população privilegiam esta ou aquela “opinião”, definem uma população estritamente idêntica à redução dos grupos de interesses e das classes etárias. Em suma, o consenso suprime todo cômputo dos não-contados, toda parte dos sem-parte. Ao mesmo tempo, pretende transformar todo litígio político num simples

problema colocado à comunidade e aos que a conduzem. Pretende objetivar os problemas, determinar a margem de escolha que comportam, os saberes requeridos e os parceiros que devem ser reunidos para sua solução. Disso supõe-se decorrer a composição dos interesses e das opiniões no sentido da solução mais razoável. (Rancière, 2006, p. 379)

No entanto, Rancière (2022) também propõe uma dimensão disruptiva do consenso, em que o desentendimento/dissenso desempenha um papel crucial. O dissenso é a perturbação das divisões e limites estabelecidos, uma ruptura na ordem consensual que desafia as hierarquias existentes. Dessa maneira, nota-se que o consenso não é uma condição estática, mas, sim, um campo de luta em que as tensões entre conformidade e dissidência, visibilidade e invisibilidade, são constantemente negociadas.

Hannah Arendt observa (1987) o surgimento de um espaço comum como um evento que registra as características de visibilidade dos indivíduos na esfera pública, conectando-os e separando-os, garantindo sua pertença a um contexto social e ampliando suas diferenças. Para ela, o espaço comum não estabelece uma medida comum ou um denominador compartilhado para diferentes modos de vida porque, embora o espaço comum seja compartilhado por todos, aqueles nele presentes ocupam lugares distintos. É precisamente essa compreensão do espaço comum como palco e local de “partilha” e resistência – simultaneamente divisão e unidade entre os sujeitos – que nos ajuda a perceber como os elementos estéticos das interações comunicativas e das experiências dos indivíduos (a criação, a capacidade de ser afetado, a criatividade, as estratégias de questionamento e resistência à opressão, a narrativa de si, etc.) formam o núcleo de uma atividade política marcada por uma constante tensão entre conflito e consenso, racionalidade normativa e expressão estética.

Uma vez que a partilha do sensível faz ver, em concomitância, a existência de um plano sensível e espaço-temporal dos corpos, das práticas, dos discursos e dos processos de subjetivação, suas relações de inclusão e exclusão, de interioridade e exterioridade, além dos regimes que organizam modos de ver e de dizer pelos quais a negociação de sentidos é possível; então, é nessa

partilha que, segundo Rancière, a relação entre a polícia e a política se estabelece.

A partilha do sensível faz ver quem pode tomar parte no comum em função daquilo que faz, do tempo e do espaço em que essa atividade se exerce. Assim, ter essa ou aquela “ocupação” define competências ou incompetências para o comum, dotado de uma palavra comum. (Rancière, 2020, p. 16).

Por meio do político, os indivíduos buscam redesenhar a partilha do sensível, questionando as normas e as autoridades preexistentes, em que se exige uma redistribuição do que é sensível, reivindicando uma participação mais igualitária na esfera pública. Por sua vez, o político reporta-se a uma condição relativa ao embate entre duas forças absolutamente antagônicas e heterogêneas: a polícia e a política.

A polícia é ressignificada por Rancière (2022), deixando de ser um mero aparato estatal responsável pela aplicação das leis e pelo controle social. Para o autor, ela representa o conjunto de práticas, normas e dispositivos que visam estabelecer uma determinada ordem, um consenso sobre o que é visível e inteligível na sociedade. Essa ordem policial define lugares, funções e identidades para os indivíduos, delineando, assim, os limites de suas possibilidades de ação e participação política. Em outras palavras, trata-se de uma lógica operante que permeia as sociedades e conforma o modo como as pessoas percebem, pensam e interagem com o mundo.

Rancière (2022) destaca que a polícia não é apenas uma questão de controle coercitivo, mas envolve, sobretudo, a regulação dos discursos e das sensibilidades, uma matriz estruturante das relações sociais e políticas. Dessa maneira, a polícia estabelece uma ordem do sensível que reduz o campo da política e inibe as manifestações de dissenso e conflito. O objetivo da polícia é perpetuar uma ordem que mantém certas relações sociais e impedir a emergência da política, fundada na constituição da igualdade e na participação efetiva dos sujeitos.

Em essência, a polícia estabelece uma ordem que organiza os corpos, delineando diferentes formas de ação, de existência e de comunicação. Ela

atribui nomes a esses corpos, designando-os para funções e locais específicos. Além disso, a polícia controla o que é visível e audível, tornando algumas atividades visíveis e outras imperceptíveis, transformando certas palavras em enunciados e outras em mero ruído. Em consonância com a concepção de regulação dos corpos estabelecida pela ação policial proposta por Rancière, ao dialogar com os conceitos de Mauss, Bozelli nos aponta que,

De modo geral, o corpo é tido como o principal meio prático de contato do homem com o mundo e suas técnicas são um conjunto de atitudes permitidas ou não, naturais ou não, diante da sociedade ou da cultura. "Toda sociedade impõe ao indivíduo um uso rigoroso do seu corpo. É por meio da educação, das necessidades e das atividades corporais que a estrutura social impõe sua marca sobre os indivíduos." (MAUSS *apud* Bozelli, 2018, p. 16).

Seguindo essa linha de raciocínio, a polícia cria fronteiras sociais de segregação, divisão e exclusão. Estabelece limites que tentam constantemente determinar os corpos/sujeitos a “lugares” específicos tanto no que concerne a aspectos físicos quanto discursivos e sensíveis. Achille Mbembe (2019) nos propõe um entendimento a respeito das fronteiras não apenas como demarcações geográficas, mas como espaços carregados de significados políticos, psicológicos e culturais que perpetuam desigualdades e hierarquias. São, assim, construções sociais que servem como controle e exclusão, dividindo as pessoas em categorias de pertencimento. Essas divisões são, frequentemente, sustentadas por estruturas de poder, interesses políticos e narrativas de dominação.

Uma das formas de atuação da lógica policial proposta por Rancière pode ser identificada, por exemplo, quando pessoas de pele não branca – tal como será discutido adiante – relatam que a possibilidade de realizar uma ou mais tatuagens é atravessada pela ideia de que o corpo e a pele negra não são ideais para a realização da prática.

Isso sugere que as situações de preconceito e discriminação, bem como a exclusão de indivíduos negros em relação à prática da tatuagem, representam apenas mais uma das muitas manifestações da lógica policial quanto ao racismo enraizado em uma estrutura social regulada por instituições

predominantemente compostas por pessoas brancas. Ao longo da história, essas instituições têm atuado na definição de normas e regras de controle sobre os corpos negros que outrora foram submetidos à escravidão, transformando-os em corpos marginalizados e subjugados. Observa-se, dessa maneira, o reforço de estigmas decorrentes do processo de construção histórica em torno da desumanização do corpo negro, classificado como inferior ao corpo branco.

Nesse sentido, quando esses corpos “não ideais” constroem uma abertura, um questionamento para a suspensão da lógica habitual do sentido, emerge a possibilidade de uma reconfiguração do sensível. Nessa perspectiva, a estética explicita a existência de realidades dissidentes dentro de contextos consensuais, destacando as tensões e fissuras que constroem a política como uma modalidade da experiência. Portanto, a dimensão estética da política se manifesta porque o elemento político implica fricções relacionadas a divisões e limites, uma partilha que envolve tanto a separação quanto o compartilhamento.

Parret (1997) acrescenta que a estética, relacionada à base política e às práticas comunicacionais, enfatiza um “ser em comunidade” fundamentado na solidariedade e na experiência de uma coletividade afetiva que compartilha uma temporalidade, um senso comum e um contexto específico. Parret argumenta que o sujeito conecta-se com outros quando o aspecto sensorial se entrelaça com o social, ou seja, quando experiências estéticas têm a capacidade de possibilitar novas formas de vida dentro do âmbito social compartilhado.

Para Rancière (2020), no contraponto com a polícia, a política emerge quando ocorre o desentendimento, quando sujeitos antes silenciados, considerados sem voz e sem lugar, manifestam-se e reivindicam sua presença. Esse desentendimento desafia a lógica da polícia, rompe com as hierarquias infringidas e revela a dimensão igualitária da política, em que aqueles “sem parte” (aqueles que não contam em uma comunidade) têm o direito de se fazerem ouvir e serem reconhecidos como agentes políticos. O autor aponta para a dimensão estética da política quando trata não só da ordem do dito, mas

sobretudo daquilo que é pressuposto, dos elementos extradiscursivos referentes a diferentes níveis de divisões entre aqueles que podem fazer parte da ordem do discurso e aqueles que permanecem fora de um espaço previamente definido como “comum”. Uma estética da política abrange a criação de dissensos ao tornar visível o que não é, transformando os “sem parte” em parte da igualdade e do comum. Assim,

Proponho agora reservar o nome de política para uma atividade bem determinada e antagônica à polícia: aquela atividade que rompe a configuração sensível em que as “partes” e as partes ou sua ausência são definidas com base em um pressuposto que, por definição, não tem lugar: a de uma parte dos que não têm parte. Essa ruptura se manifesta por uma série de atos que reconfiguram o espaço no qual as “partes”, as partes e as ausências de partes se definiam. A atividade política é a que desloca um corpo do lugar que lhe era designado ou muda a destinação de um lugar; ela faz ver o que não cabia ser visto, faz ouvir um discurso ali onde só tinha lugar o ruído, faz ouvir como discurso o que só era ouvido como ruído. (Rancière, 2022, p.43).

Rancière ainda pontua que a política somente existe “quando a lógica supostamente natural da dominação é atravessada pelo efeito da igualdade” (Rancière, 2022, p. 31). Nesse sentido, o que ele nos diz é que não existe “sempre política”, e que, na verdade, ela acontece “muito pouco e raramente”. A política tem o papel de construir a igualdade e inscrevê-la por meio de um litígio, de modo que o que confere caráter político a uma ação não reside em seu objeto ou local de ocorrência, mas em sua forma, que implica a constituição da igualdade. Dessa forma,

Os sujeitos políticos não existem como entidades estáveis. Existem como sujeitos em ato, como capacidades pontuais e locais de construir, em sua universalidade virtual, aqueles mundos polêmicos que desfazem a ordem policial. Portanto são sempre precários, sempre suscetíveis de se confundir de novo com simples parcelas do corpo social que pedem apenas a otimização de sua parte. (Rancière, 2006, p. 378)

Na base do pensamento político de Rancière (2022) há a crença de que o dissenso promove o processo de subjetivação política, que começa com o questionamento do que significa “falar” e ser interlocutor em um mundo comum, como também de definir e redefinir aquilo que é considerado

“comum”. A formação de um mundo comum deve promover menos formas de “ser em comum” (que tendem a apagar ou a incorporar diferenças, suprimindo singularidades) e mais formas de “aparecer em comum”.

O dissenso, segundo Rancière (2020), é menos um atrito entre diferentes argumentos ou gêneros de discurso e mais uma fissura entre uma dada distribuição do sensível e o que está fora dela. Os dissensos buscam encontrar maneiras de transformar o fixo e o imutável. O dissenso produz, assim, as fissuras e fragmenta a ideia do grande corpo social protegido por consensos, de modo que

o dissenso, antes de ser a oposição entre um governo e pessoas que o contestam, é um conflito sobre a própria configuração do sensível. Os manifestantes põem na rua um espetáculo e um assunto que não tem aí seu lugar. E, aos curiosos que vêem esse espetáculo, a polícia diz: “Vamos circular, não há nada para ver”. O dissenso tem assim por objeto o que chamo o recorte do sensível, a distribuição dos espaços privados e públicos, dos assuntos de que neles se trata ou não, e dos atores que têm ou não motivos de estar aí para deles se ocupar. Antes de ser um conflito de classes ou de partidos, a política é um conflito sobre a configuração do mundo sensível na qual podem aparecer atores e objetos desses conflitos. (Rancière, 2006, p.373)

Segundo tal perspectiva, o dissenso implica a relação entre política e estética. Cada uma delas, de maneira única, contribui para reconfigurar o domínio do sensível. O dissenso desafia as formas de identidade e as hierarquias discursivas existentes, buscando incorporar e produzir novos elementos e objetos ao campo da percepção.

As cenas de dissenso que promovem a emancipação e a criação de comunidades de partilha são atos de resistência destinados a encontrar maneiras de alterar aquilo que é estático e inalterável, que se expressa por meio de um processo de subjetivação política que implica a desidentificação em relação àquilo que é imposto pela lógica policial, em que

[...] é preciso que se instaure uma cena de conflito. E essa cena não é apenas a oposição de dois grupos, é a reunião conflituosa de dois mundos sensíveis: o mundo em que os plebeus não falam e o mundo em que falam. É isso o que chamo dissenso: não um conflito de pontos de vista nem mesmo um conflito pelo reconhecimento, mas um

conflito sobre a constituição mesma do mundo comum, sobre o que nele se vê e se ouve, sobre os títulos dos que nele falam para ser ouvidos e sobre a visibilidade dos objetos que nele são designados. O dissenso não é a guerra de todos contra todos. Ele dá ensejo a situações de conflito ordenadas, a situações de discussão e de argumentação. (Rancière, 2006, p.374)

Ainda que a perspectiva e conceitos elaborados por Rancière tenham sido basilares na investigação acerca das cenas de dissenso constituídas a partir das corporeidades negras tatuadas, ao longo da pesquisa tornou-se evidente a necessidade de traçar caminhos que não seguissem integralmente os percursos delineados exclusivamente a partir das ideias elaboradas pelo filósofo. Tal motivo se dá inicialmente pela dificuldade em conseguir aproximar a perspectiva política proposta por Rancière aos corpos negros. Em sua teoria, a política não é apenas uma questão de governança ou administração, mas o rompimento das estruturas de visibilidade e invisibilidade que definem quem pode ou não ser ouvido e visto.

Embora a política de Rancière tenha como fundamento o rompimento com as normas hegemônicas, a experiência negra apresenta-se como um campo que carrega dinâmicas próprias, enraizadas em contextos de colonização, racismo estrutural e marginalização histórica. Nesse sentido, percebo que no caso das corporeidades negras, a política não se limita à disputa por visibilidade ou reconhecimento em um cenário anteriormente estruturado, mas envolve principalmente uma constante reconfiguração da própria condição de existência no social, de possibilidade de vida, física e simbólica.

O dissenso, para Rancière, emerge como um ato de ruptura que reordena a distribuição das posições e discursos. No entanto, na vivência negra, a resistência e o dissenso muitas vezes enfrentam sistemas de opressão que não se restringem a uma reorganização dos sensíveis, mas envolvem também a luta pela sobrevivência cotidiana frente às violências raciais. Dessa forma, o dissenso político para a realidade negra não se resume a uma redistribuição dos espaços de voz, mas assume um caráter de ressignificação da própria humanidade e de enfrentamento à exclusão.

Maurizio Lazzarato em *As revoluções do capitalismo* (2006), expõe uma concepção que acredito ser bem pertinente e que, em certa medida, conseguiu amenizar meu incômodo ao aproximar a ideia de política de Rancière com as nuances da realidade vivida pelas corporeidades negras estudadas. Isso porque, enquanto Rancière aborda a política como um evento de ruptura, Lazzarato enxerga a política como um processo contínuo, o que acredito que se aproxima melhor a realidade de vivência e sobrevivência dos corpos negros.

Lazzarato (2026) aponta que a política, para Rancière, pode ser compreendida como um espaço de confronto entre dois processos distintos e heterogêneos. O primeiro, denominado polícia, refere-se à organização da sociedade em uma estrutura comunitária, em que o consentimento é obtido por meio de uma distribuição hierárquica de posições e funções. Em contraste, o segundo processo está relacionado à busca pela igualdade ou emancipação, caracterizando-se por práticas realizadas por todos que se empenham em construir a igualdade.

O ponto de encontro ou confronto entre esses processos é a correção da injustiça, uma vez que qualquer ação policial, ao alocar posições e funções de forma hierárquica, inevitavelmente comete injustiças ao desrespeitar o princípio da igualdade.

O processo de emancipação é desencadeado por grupos que são historicamente excluídos da igualdade, como trabalhadores, mulheres, negros, entre outros. Contudo, a ativação da igualdade não se limita a uma simples reivindicação de direitos. A emancipação é um processo complexo de subjetivação que envolve, simultaneamente, uma "desidentificação" ou "desclassificação". Isso se dá porque os sujeitos que buscam igualdade carregam uma ambivalência: por um lado, questionam sua cidadania ("somos ou não somos cidadãos?"), e, por outro, afirmam tanto sua inclusão quanto sua exclusão ("nós somos e não somos cidadãos").

Nesse contexto, Lazzarato levanta um ponto chave que fundamenta outro aspecto do meu incômodo com as ideias de Rancière. Segundo o autor,

na perspectiva de Rancière, a emancipação envolve a afirmação de pertencimento a UM único mundo, pois

A emancipação envolve a afirmação de pertencimento a um único e compartilhado mundo, um pertencimento que só pode ser estabelecido por meio do confronto. A demonstração da igualdade, nesse contexto, significa "provar ao outro que existe apenas um único mundo" para todos. Segundo Rancière, a política é a criação de um "espaço comum", mas esse espaço não se caracteriza pelo diálogo ou pela busca de consenso; ao contrário, é um espaço de divisão e confronto. (Lazzarato, 2006, p. 208)

A constituição do sujeito político é uma "desidentificação" que não pode desenvolver-se a não ser como proliferação de mundos possíveis que escapem deste mundo "comum e partilhado" que está no fundamento da política ocidental. Para recolocar em xeque as designações identitárias, deve-se deixar de acreditar na idéia de que só há um mundo possível. (Lazzarato, 2006, p. 209)

Nesse sentido, Lazzarato aponta que a política não se resume apenas à mobilização nem à definição de "constantes" e "invariáveis" do convívio social, mas se configura como um processo de experimentação. Dessa forma, tanto o engajamento necessário quanto as ações a favor da igualdade devem ser subordinados a uma política do acontecimento, uma política do vir-a-ser, entendida como um campo de experimentação contínua, uma vez que

O devir é uma questão de virtualidade e de acontecimentos, mas também de dispositivos, de técnicas, de enunciados, ou seja, de uma multiplicidade de elementos que constituem um agenciamento, ao mesmo tempo pragmático e experimental. O devir implica, portanto, a constituição daquilo que podemos nomear, para usar um termo genérico, "instituições", que não devem contudo ser identificadas com as instituições do poder constituído. Com efeito, trata-se aqui de instituições paradoxais, porque precisam ser tão móveis, falhas, excêntricas, fraturadas quanto os devires que irão favorecer. (Lazzarato, 2006, p. 212)

Lazzarato nos convoca a refletir que não se trata, nesse sentido, de um confronto entre universalismo e comunitarismo, mas, sim, em estabelecer uma percepção crítica na compreensão e na ação daquilo que seria "para todos", pois "a reivindicação de direitos para todos não parte da definição de uma

identidade, mas da dissolução das identidades nos agenciamentos moleculares da multiplicidade” (Lazzarato, 2006, p. 216).

Em outras palavras, enquanto Rancière nos diz que "a essência da política é a manifestação do dissenso como presença de dois mundos em um só" (2006, p.217), o que Lazzarato aponta é que a “política é a manifestação do dissenso, mas como construção de uma multiplicidade de mundos, como bifurcação de séries de mundos impossíveis em um mesmo mundo” (Lazzarato, 2006, p. 218). Nesse sentido, ele nos direciona a pensar em uma “política da diferença”, que é campo fértil para a “invenção e a efetuação da multiplicidade dos mundos, do devir outro, conflitual, das subjetividades” (Lazzarato, 2006, p. 218).

Outro ponto em que Lazzarato questiona a perspectiva de Rancière diz respeito ao fato de que, para o segundo, a viabilidade de definir o que é visível ou dizível só é possível na concepção onde só existe UM mundo possível. Por conseguinte, Lazzarato nos diz que a luta travada no campo do sensível diz respeito, também, à invenção de uma multiplicidade de linguagens, semióticas e maneiras de enunciação que constroem tantos outros mundos aos quais a “polícia” não possui acesso.

Inventar direitos para os que se mobilizam é uma ação paradoxal do ponto de vista de um só mundo possível, posto que implica ao mesmo tempo o devir e a permanência (o ser), a diferença e a repetição. [...] A igualdade e a diferença podem articular-se de maneira feliz se e somente se elas dizem respeito à subjetividade qualquer, se elas concernem às identidades móveis, fraturadas, excêntricas, nômades, se elas aludem ao devir de todo mundo. Diversas maneiras de fazer e várias maneiras de dizer são expressas na coordenação, e se desenvolvem como aprendizagens ou "expertises coletivas" que fazem emergir os "objetos" e os "sujeitos" políticos. Aprendizagem e expertise que, uma vez em funcionamento, fazem proliferar os problemas e as respostas. (Lazzarato, 2006, p. 212).

Diante disso, a convocação de Lazzarato (2006) é que a política seja concebida como um campo de invenção, experimentação e mobilidades de ação, em vez de ser interpretada sob uma lógica de guerra. Sua perspectiva

sugere uma política baseada na "co-criação" e na "co-efetuação", enfatizando processos colaborativos e dinâmicos na construção de novas realidades.

A lógica da guerra é a mesma da conquista ou da divisão de um só mundo possível. A lógica da invenção é a da criação e efetuação de diferentes mundos em um mesmo mundo que desbasta o poder, ao mesmo tempo que permite que deixemos de obedecê-lo. Esse desenvolvimento e essa proliferação se chocam com a realidade do poder, mas confrontam-se dessa maneira com o imprevisível e com o indizível da constituição da multiplicidade. Porque constituir a multiplicidade significa prolongar as singularidades na vizinhança de outras singularidades, traçar uma linha de força entre elas, torná-las momentaneamente semelhantes e fazê-las cooperar, por um tempo, em prol de um objetivo comum, sem com isso negar sua autonomia e sua independência, sem totalizá-las. Tal ação é, por sua vez, uma invenção, uma nova individuação. (Lazzarato, 2006, p. 231)

O desenvolvimento de uma forma política que favoreça a cooperação entre diversas subjetividades exige, como pré-condição, a neutralização das práticas tradicionais de fazer política. Assim, em vez da coordenação, as organizações podem alcançar uma composição coletiva, mas isso só é possível se abandonarmos as pretensões hegemônicas e nos aventurarmos na coexistência e na multiplicidade.

Nesse sentido, acredito que a proposta de política de cooperação de Lazzarato dialoga de forma mais harmônica com as corporeidades negras, pois essas, ao mesmo tempo que se engajam, também se esquivam em um movimento constante de "ginga", de movência adaptativa e subversiva. Essa abordagem permite compreender a política não apenas como enfrentamento direto, mas como uma série de interações flexíveis e adaptativas que expressam tanto resistência quanto uma espécie de "adaptação" estratégica, características centrais das experiências e práticas das corporeidades negras. O corpo negro, como ato de resistência, há muito tempo opera contra o poder com ações de criação, invenção e reinvenção que estão estritamente ligadas à proliferação de novos possíveis.

Pensar a ação política como construção de técnicas de governo de si e dos outros permite problematizar ao mesmo tempo as relações estratégicas e os estados de dominação, fazer de umas e dos outros

estratégias políticas, e assim criar as condições para transformá-las. Estas técnicas são os próprios meios desse questionamento; constituem o lugar mesmo da experimentação. Experimentar, transformar a situação, não se faz nem na exterioridade das relações estratégicas nem na interioridade dos estados de dominação, mas ao traçar uma linha de fuga "entre" os dois, através de técnicas e de dispositivos que impedem os estados de dominação de fechar todo o espaço de criação de possíveis, conferindo às relações estratégicas uma nova mobilidade, uma nova reversibilidade. Reversibilidade que não é garantida pela transcendência da lei e do direito, pela afirmação categórica da igualdade, mas pela ação das instituições moventes e nômades, como, por exemplo, as coordenações. (Lazzarato, 2006, p. 253).

Para finalizar este capítulo, gostaria de trazer uma perspectiva que, acredito, se relaciona às ideias de Lazzarato. Antônio Bispo dos Santos, Nêgo Bispo, em *a terra dá, a terra quer* (2023), nos apresenta uma estratégia interessante para pensarmos o enfretamento, o adestramento e a dominação, ou seja: a *confluência*. Segundo ele,

Não tenho dúvida de que a *confluência* é a energia que está nos movendo para o compartilhamento, para o reconhecimento, para o respeito. Um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio, ao contrário, ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece. Quando a gente confluencia, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente - a gente rende. A confluência é uma forma que rende, que aumenta, que amplia. Essa é a medida. De fato, a *confluência*, essa palavra germinante, me veio em um momento em que a nossa ancestralidade me segurava no colo. (Santos, 2023, p. 15)

Nêgo Bispo nos aponta ainda que a sociedade se elabora com os iguais, enquanto a comunidade é constituída pelos diversos, os diversais. Com isso, nos convoca a pensarmos na própria categoria do humano e como o humanizado cria territórios artificializados como as cidades, que excluem possibilidades outras de vida que não a sua.

Humanismo é uma palavra companheira da palavra desenvolvimento, cuja ideia é tratar os seres humanos como seres que querem ser criadores, e não criaturas da natureza, que querem superar a natureza. Do lado oposto dos humanistas estão os diversais - os cosmológicos ou orgânicos. Se os humanos querem sempre transformar os orgânicos em sintéticos, os orgânicos querem apenas viver como orgânicos, se tornando cada vez mais orgânicos. Para os

diversais, não se trata de desenvolver, mas de envolver. Enquanto nos envolvemos organicamente, eles vão se desenvolvendo humanisticamente . (Santos, 2023, p. 30).

Em síntese, o que proponho aqui é que, ainda que observemos o dissenso inicialmente pelas ideias de Rancière, assim como a ação policial proposta pelo pensador, pode-se ampliar sua ideia de política para pensarmos numa perspectiva em que seja possível as concomitâncias de coexistências múltiplas de modos/mundos de vidas, um pluriverso de possibilidades de envolvimento, criação e reinvenção de sensíveis.



no espaço da divisão  
nem tudo que pulsa se troca  
há sentidos que são vistos  
outros que a luz sufoca

disputa

quem pode ser visto?  
quem deve calar?  
quem pode tocar?  
a partilha revela  
poder de ocultar

invisible

devir de entrelinha  
dança de vitrais  
labirinto fraturado  
viver é tecer  
fragmentos

fallhas

manto que cobre o olhar  
silenciado o grito  
no caos do possível  
o passo é o risco  
o que é e o que será?

incommum



lento tormento  
corpo esfumaçado  
sopro que fere barreiras  
ecoa em um espaço  
ferido

TEMOR



Alinhavár  
com f[AL]IÇÕEs

tatuagem e o  
corpo negro

Os novos moradores levaram lixo, latas, cães vira-latas, exus e pombagiras em guias intocáveis, dias para se ir à luta, soco antigo para ser descontado, restos de raiva de tiros, noites para velar cadáveres, resquícios de enchentes, biroschas, feiras de quartas-feiras e as de domingo, vermes velhos em barrigas infantis, revólveres, orixás enroscados em pescoços, frango de despacho, samba de enredo e sincopado, jogo do bicho, fome, tradição, mortes, jesus cristos em cordões arrebitados, forró quente para ser dançado, lamparina de azeite para iluminar o santo, fogareiros, pobreza para querer enriquecer, olhos para nunca ver, nunca dizer nunca, olhos e peito para encarar a vida, despistar a morte, rejuvenescer a raiva, ensanguentar destinos, fazer a guerra e para ser tatuado.

As construções seculares e coloniais e os estereótipos/estigmas reificados cotidianamente limitam o espectro perceptivo e crítico sobre o que é natural, o que é comum e o que é criado. Nesse sentido, nossos corpos e nossos comportamentos sociais são construídos e apreendidos sob uma base de dicotomias que nos diferenciam e disciplinam, forçando todos a se moldarem e a se encaixarem nos ditames sociais hegemônicos. Ou seja, nossos corpos estão simbólica e concretamente envolvidos em processos que regulam as formas de pensar sobre os saberes e fazeres, sobre como ocupar os espaços, sobre os modos de estar, ver e sentir o mundo. Em outras palavras, nossas interações com o mundo material, social e sensível não estão livres dos agenciamentos daquilo que acontece fora do nosso corpo. Boa parte das nossas ações seriam, com isso, um reflexo de valores religiosos, morais, culturais e sociais impostos, e que determinam a produção de sentidos.

Quijano (2005) chama atenção sobre como a globalização faz parte de um processo de constituição de um novo padrão de poder mundial, elaborado a partir da constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado. Pontua ainda que uma das principais engrenagens que sustentam esse padrão de poder é a classificação da população a partir da ideia construída de raça, “uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo” (Quijano, 2005, p. 117).

Ainda segundo o autor, o acionamento de codificações que criam um distanciamento entre conquistadores e conquistados elabora, também, a ideia de distinção com base na estrutura biológica, ou seja, demarca que determinadas raças são naturalmente inferiores em comparação a outras. Essa conotação racial passa, assim, a indicar identidades que definem hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, ou seja, raça e identidade racial são estabelecidas como instrumentos básicos de classificação social da população.

Sob o ponto de vista de Quijano (2005, p. 121), a construção do novo padrão de poder mundial configurou também a consolidação europeia no “controle de todas as formas de subjetividades, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento”. A colonização das perspectivas cognitivas, dos modos de produzir ou conferir sentido às experiências materiais ou intersubjetivas, do imaginário, do universo de relações intersubjetivas do mundo, colocam, na modernidade, as corporeidades negras no lugar inferiorizado, subalterno, marginalizado e desumanizado. Com isso, reprime-se suas formas de produção de conhecimento e sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade. Fanon e Ribeiro nos diz que,

Na Europa, o negro tem uma função: representar os sentimentos inferiores, as más índoles, o lado obscuro da alma. No inconsciente coletivo do *Homo occidentalis*, o negro, ou a cor preta, se assim se preferir, simboliza o mal, o pecado, a miséria, a morte, a guerra, a fome. Todas as aves de rapina são pretas. Na Martinica, que é um país europeu em seu inconsciente coletivo, diz-se quando um negro “azul” chega de vista: “Que desgraça ele vem trazer?”. O inconsciente coletivo não é dependente de uma herança cerebral: é a consequência do que chamarei de imposição cultural irrefletida. (Fanon, 2020, p. 203).

O privilégio social resulta no privilégio epistêmico, que deve ser confrontado para que a história não seja contada apenas pelo ponto de vista do poder. É danoso que, numa sociedade, as pessoas não conheçam a história dos povos que a construíram. (Ribeiro, 2020, p. 65).

Embora reconhecer a raça negra enquanto identidade signifique também anuir um ônus, na contemporaneidade, assumir e ressignificá-la torna-se essencial para produzir significados outros que constroem, de forma relacional, novas identidades de negras e negros. Entretanto, como pontuado pela pesquisadora Joice Berth: “não me descobri negra, fui acusada de se-lâ” (Ribeiro, 2020, p. 24). Sobre a descoberta de ser negra, Souza aponta,

[...] é mais do que a constatação do óbvio. (Aliás, o óbvio é aquela categoria que só aparece enquanto tal depois do trabalho de se descortinar muito véus). Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade,

confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é também, e sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades. (Souza, 2022, p. 46).

O eurocentrismo determina assim aos corpos negros a condição de raças inferiores, passíveis de só produzir culturas inferiores, além de lhes situar no lugar do primitivo e do passado, uma vez que UM novo tempo histórico é constituído com a “descoberta” da América pela Europa. O primitivo pode ser desumanizado sem nenhum constrangimento e é na desumanização que a branquitude se apoia para validar o genocídio físico, cultural e simbólico dos povos negros. Na concepção de Souza, essa violência acontece de duas formas:

Ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarar o corpo e os ideais do ego do sujeito branco e a de recusar, negar e anular a presença do corpo negro. [...] A violência racista do branco exerce-se, antes de mais nada, pela impiedosa tendência de destruir a identidade do sujeito negro. Este, através da internalização compulsória e brutal de um ideal do ego branco, é obrigado a formular para si um projeto identificatório incompatível com as propriedades biológicas de seu corpo. (Souza, 2022, p. 25).

As marcas das memórias coloniais até hoje engendram ações que operam, nesse sentido, diretamente na construção da diferença. Esses fundamentos não apenas forjam a distinção, mas o fazem pela recusa contínua da presença, da voz e das narrativas que desestabilizam a suposta homogeneidade do sujeito que se vê como norma. Ao lermos o mundo por meio de oposições binárias, reforçamos, de maneira profunda, teses que expropriam radicalmente subjetividades, desejos, afetos, corpos, crenças e descrenças que se distanciam dos eixos considerados "normais".

Os valores considerados "normais" e universalmente aceitos na sociedade contemporânea muitas vezes são construídos a partir de uma normatividade imposta pela branquitude, que define e regula comportamentos, estéticas e modos de ser. Esse sistema de valores opera como uma medida que, ao centralizar e naturalizar a branquitude, coloca os corpos e subjetividades negras à margem. Na construção do “mito negro”, tal

normatividade não apenas define o que é visto como aceitável ou indesejado, mas também projeta nos corpos negros o “outro” que desafia ou ameaça essas normas, conferindo-lhes estereótipos e simbologias de exotismo ou perigo. Souza nos dizer que,

Enquanto produto econômico-político-ideológico, o mito (negro) é um conjunto de representações que expressa e oculta uma ordem de produção de bens de dominação e doutrinação. Enquanto produto psíquico, o mito resulta de um certo modo de funcionamento do psiquismo em que predominam o processo primário, o princípio do prazer e a ordem do imaginário. (Souza, 2022, p. 54).

Nesse sentido, com base na concepção de Rancière (2020), acredito que podemos entender a ação policial como uma força que atua em diversos níveis, ou camadas, que vão se afunilando e se moldando de acordo com a dinâmica de cada território. Com efeito, é possível observar esses enquadramentos tanto no campo macro, ligado à conjuntura mundial capitalista, neoliberal e eurocêntrica colonial, quanto nos arranjos mais específicos, elaborados em cada território. Deste modo, a ação policial atua em diversas camadas na regulação não somente das corporeidades, como também no campo do sensível, com o objetivo de determinar o que é e como se constitui o visível, o audível, o pensável e o dizível em um determinado contexto.

Assim, a articulação com o campo sensível desempenha um papel crucial na elaboração de estereótipos e estigmas sobre as negritudes. Por meio de associações simbólicas, os corpos negros são frequentemente inseridos em representações que reforçam e naturalizam ideias de subalternidade, violência ou exotismo. Essas representações sensíveis se consolidam e são reiteradas em práticas culturais, comunicações e discursos institucionais, moldando o imaginário coletivo, perpetuando estigmas que condicionam a forma como corpos e subjetividades negras são vistas e tratadas socialmente. Na visão de Souza,

O “privilégio da sensibilidade”, que se materializa na musicalidade e ritmicidade do negro, a singular resistência física e a extraordinária potência e desempenho sexuais são atributos que revelam um falso reconhecimento de uma suposta

superioridade negra. Todos esses “dons” estão associados à “irracionalidade” e ao “primitivismo” do negro, em oposição à “racionalidade” e ao “refinamento” do branco. Quando se fala em emocionalidade do negro é quase sempre para lhe contrapor a capacidade de raciocínio do branco. (Souza, 2022, p. 61).

Thiago Teixeira (2021, p. 50) traz a concepção do monólogo como ferramenta para a “construção das perspectivas hegemônicas”, que impossibilita o encontro e o diálogo. Teixeira ainda aponta que, nessa perspectiva, vemos, ouvimos, sentimos e interpretamos o mundo com base em molduras civilizatórias que nos afastam da negritude e de todas as formas de diferença. Com efeito, existe um “sentido único que circula, circunscreve e redimensiona a realidade” (Teixeira, 2021, p. 50) centrada em um eixo branco, cis-heterossexual e privilegiado em termos de classe, território e possibilidades de expressão. Assim, segundo o autor, a monologia é um problema com múltiplas dimensões.

Ailton Krenak (2022, p. 42) também aponta esse feito da colonização como um dos principais problemas da contemporaneidade, “se o colonialismo nos causou um dano quase irreparável foi o de afirmar que somos todos iguais”. Aqui vale apontar que, quando Krenak fala em “somos todos iguais” não se refere, entretanto, ao sentido de equidade, mas, sim, que somos tratados todos sob uma lente que coloca o homem branco como padrão natural, universal, a ser seguido. Nesse sentido, temos uma perspectiva que anula todas as outras cosmovisões que escapam da idealização da branquitude. “Essa configuração do corpo acatada hoje por muitos é apenas uma instituição pobre fabricada por uma civilização sem imaginação” (Krenak, 2022, p. 40).

Nesse contexto, a anormalidade torna-se sinônimo de perigo, vigilância e manutenção de uma mecânica de exclusão. Esse processo é articulado por sistemas multidimensionais de violação, punição e domesticação dos corpos e percepções. As binaridades, ser branco ou ser o outro, assim, não apenas diferenciam, mas hierarquizam, estabelecendo fronteiras rígidas que marginalizam tudo o que se desvia das normas estabelecidas. Assim,

[A branquitude] Para manter os seus acessos, privilégios e imagens de superioridade, reafirmam o desprezo por qualquer corpo, afeto, sentido e cosmo-experiência que desfaça o seu disfarce universal. Esta máxima revela uma artimanha colonial bastante sofisticada: destruo a sua humanidade, invalido o seu corpo, o seu afeto, me afirmo universal, não localizado, sem origem e anuncio a sua outricidade vinculada à dissidência como um desdobramento desviante do normal. (Teixeira, 2024, p. 21).

Essa exclusão sistemática é sustentada por uma infraestrutura de poder que se manifesta em múltiplas esferas: social, política, econômica e cultural, ou seja, é a ação policial proposta por Rancière (2022). A norma, ao se afirmar, não só marginaliza, mas também silencia e invisibiliza as vozes e as existências que desafiam a sua hegemonia. Esse silenciamento é um mecanismo de controle que reforça a dominação colonial, perpetuando a violência simbólica e material contra aqueles que são considerados "outros".

Além disso, os sistemas de violação e punição funcionam como ferramentas de domesticação, moldando corpos e mentes para que se conformem aos padrões dominantes. Essa domesticação é uma forma de neutralizar a resistência e a subversão, garantindo que as estruturas de poder permaneçam intactas. As percepções são, assim, manipuladas para perpetuar uma visão de mundo que legitima a exclusão e a opressão. Essas dinâmicas revelam, sobretudo, a complexidade e a persistência das memórias das ações coloniais na configuração das sociedades contemporâneas.

Como expõe Silvio Almeida (2019, p. 168), independentemente de quais mecanismos judaico-políticos estejamos falando, os parâmetros regulatórios não são “forças espontâneas” mas são, sobretudo, articulações resultantes de “diversas mediações sociais e político-estatais”.

O capitalismo necessita de condições subjetivas. Com efeito, os indivíduos precisam ser formados, subjetivamente constituídos, para reproduzir em seus atos concretos as relações sociais, cuja forma básica é a troca mercantil. (Almeida, 2021, p. 168).

Diante disso, a história colonial e o racismo estrutural desempenharam papéis decisivos na marginalização e na desvalorização das tatuagens em

corpos negros. Com a ocidentalização da tatuagem e a adoção de padrões estéticos baseados na branquitude, os corpos negros passaram a ser vistos como "impróprios" para essa forma de expressão. Enquanto pessoas brancas podem ser elogiadas por suas tatuagens, indivíduos não brancos são, muitas vezes, rotulados como "exóticos", sendo ainda mais marginalizados, discriminados, violentados e estigmatizados. Em consonância com essa perspectiva, Fanon afirma que

Um peso fora do comum passou a nos oprimir. O mundo real disputava o nosso espaço. No mundo do branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é uma atividade puramente relacional. É um conhecimento em terceira pessoa. Ao redor do corpo, reina uma atmosfera de clara incerteza. (Fanon, 2020, p. 126).

O problema da colonização comporta assim, não apenas a intersecção de condições objetivas e históricas, mas também a atitude do homem diante dessas condições. (Fanon, 2020, p.100).

Essas dinâmicas constroem, nesse sentido, o senso comum de que a tatuagem realizada num corpo que não seja branco é, no mínimo, algo estranho, fora do "seu lugar". Ou seja, ainda que as práticas de intervenção na pele e no corpo, inseridas no contexto ocidentalizado judaico-cristão, carreguem contornos no espectro da diferença, faz-se necessário pensarmos qual corpo "pode ser tatuado" e qual corpo "não pode ser tatuado". Em outras palavras, um corpo branco tatuado passeando pelo shopping, por exemplo, não causa o mesmo impacto que um corpo negro tatuado passeando no mesmo espaço. Essa sensação de estranhamento que atravessa as corporeidades negras pode ser percebido, por exemplo, nos relatos abaixo:

Quando eu entro na universidade, que eu vejo essa diversidade de corpos. E pra mim, na verdade foi muito estranho entender que tinha uma diversidade de corpos tatuados, mas que esses corpos, a maioria deles, eram pessoas brancas, em idades muito próximas a minha. E aí eu fiquei observando isso, até por uma questão estética, de que... quando eu falo estética é de que, olha, será que o mundo, a sociedade diz que só o corpo, as pessoas brancas, visualmente, esteticamente fica bonito com tatuagem porque fica visível? Por exemplo, as cores pigmentadas... a tatuagem colorida que se sobressaem em peles brancas, peles

negras já apaga, fica desfocada e fica sujo, com aspecto de sujo entre aspas. Também não sou eu dizendo, é o mundo, a sociedade, comentários que eu já ouvi. [...] E aí pra mim foi estranho entrar na universidade, um lugar de diversidade e tudo... eu estava sendo bombardeado com muitas coisas... coisas diferentes do que eu estava acostumado a viver, mas uma delas era que tinha isso como personalidade, também como identidade... pensando na tatuagem que era só uma pessoa da minha idade, da minha faixa ali... pessoas brancas tatuadas, negras não tinham. Eu talvez tenha sido um dos únicos da minha sala, e é uma sala majoritariamente negra e de mulheres também que... que tinha uma tatuagem, pelo menos uma, o resto aparentemente ninguém tinha e quem tinha eram o que? Pessoas brancas... é isso. (Fonseca, André, 2023).

O lance que eu estava falando da negritude e da passabilidade racial, ela tem sérias implicações nisso, porque a tatuagem, ela ataca a moralidade e ela de algum modo classifica aquele corpo não só como um corpo estranho, mas como um corpo marginal. E aí eu acho que a negritude tem uma... ela anda de mãos dadas nesse sentido, porque o corpo negro, ele já é um corpo criminalizado, e um corpo negro tatuado ele é como se você pusesse um carimbo naquela pessoa... aquela pessoa é marginal, ela não presta, ela é criminosa, tem todos os sentidos. Mas eu percebo que o fato de eu ter uma pele clara também tem sérias implicações nisso, na percepção dos outros. Eu acho que ter uma pele clara no Brasil ela garante de fato certos acessos, certas passabilidades certas... a desconfiança que vai existir sobre um corpo negro retinto, em vários momentos não vão existir sobre o meu corpo. No próprio ato de fazer uma tatuagem também, né? (Junior, Udinaldo, 2023).

Essa moralidade, ou um dos braços da ação policial, além de indicar uma regulação de comportamento dos corpos articulada por valores, regras, sentidos e representações que compõem o imaginário social, criam significados prévios às corporeidades negras. Significados esses que, quando associados à tatuagem, tendem a desqualificar toda a trajetória e índole desses corpos, que são ainda mais questionados e invalidados pelo simples fato de terem feito uma marcação na própria pele. Como podemos observar nos relatos a seguir, essa crença depositada no corpo negro, associada à tatuagem, pode reforçar papéis sociais discriminatórios e vulnerabilizantes.

E aí, quando ela descobriu a fênix que... foi aí que... ela me bateu. Ela me deu um tapa aqui no pescoço, um pescoção. E aí falou: “você é vagabundo, você não quer nada, é isso aí que você quer?”. Eu tipo “oxe, nada a ver, só porque eu tatuei meu corpo, minha mãe já disse ali que eu sou vagabundo”, quando na verdade eu sempre gostei muito de trabalhar, inclusive eu tava trabalhando ali com ela né? Traduzindo aí a palavra vagabundo que é quem não trabalha. E não só isso, existe a perspectiva de quem seja tatuado é uma pessoa que é vazia. Ela não é... ela não vai agregar. (Alves, Elison, 2023).

Eu acho que a tatuagem ela ativa um senso de moralismo muito forte nas pessoas. Então as pessoas olham um corpo tatuado e a primeira coisa que ataca a moralidade daquela pessoa, a ideia de que a moralidade e a idoneidade está tudo conectada com essas interferências no corpo, da tatuagem. (Junior, Udinaldo, 2023).

Antes de fazer minha tatuagem, eu também me peguei fazendo classificações de outros meninos, de outros corpos que têm tatuagem também dizendo: ‘hum... aquele menino é cheio e performa tal coisa. Eu acho que ele... que significa que ele é tal coisa’. E aí eu entendi que isso era uma reprodução minha, inclusive a reprodução do próprio racismo mesmo, de coisas que eu fui ouvindo ao longo da minha vida mesmo, nas interações sociais, até dentro de casa. E aí, quando a gente acessa, inclusive o ambiente da universidade, a gente percebe que que a gente está sendo... a gente tá recriando, fazendo esse racismo recreativo a partir do que a gente classifica como certo e errado. (Fonseca, André, 2023).

O povo já vai procurar alguma coisa pra falar num gay aí, tipo, pega essa ideia que a sociedade já coloca de que quem tem tatuagem é marginal e quando vê um homem gay tatuado aí começa... aquele viado é marginal, aquele viado dá pros cara. Então acho que o povo literalmente tem que desmistificar muita, muita coisa mesmo sobre tudo. (Silva, Adrian, 2023).

Os lugares que tatuei foram pensando no futuro e inclusive até as pessoas... elas falavam “ah mas faz num lugar escondido, porque no trabalho você sabe que não pega. Quem tem tatuagem não pega. Você vai fazer isso, se descobrirem que você tem tatuagem na entrevista já dispensam você”. Aí eu comecei a fazer... na verdade, só podia fazer escondido. (Alves, Elison, 2023).

Thiago Teixeira (2024) nos diz que o moralismo se configura como o extremo oposto da ética, pois conduz a um fechamento profundo em relação a outro sujeito, contribuindo para a geração e perpetuação de sua vulnerabilidade. Os moralistas, nesse sentido, ao atuarem como forças que destroem o diálogo, baseiam-se na negligência radical da presença, dos afetos e das narrativas. Tal dinâmica, além de destruir a subjetividade do outro, reafirma os valores e princípios que constituem um centro político a partir da “execução multiarticulada de sujeitos designados como inumanos” (Teixeira, 2024, p. 76).

Entretanto, é importante observarmos que a própria prática da tatuagem, além de ser uma forma de expressão pessoal e cultural, também pode atuar como um recurso que perpetua o racismo estrutural em seus próprios espaços de criação e consumo. Observando a conjuntura dos grandes estúdios, é evidente a predominância de tatuadores brancos e masculinos, enquanto tatuadores negros e indígenas permanecem sub-representados.

A ausência de corpos negros nesses espaços sinaliza uma contradição profunda: enquanto a cultura afrodescendente é amplamente explorada como inspiração artística, as pessoas negras permanecem marginalizadas no exercício desse trabalho, muitas vezes sendo representadas apenas em fotografias ou elementos decorativos que ornamentam o estúdio, em vez de serem protagonistas na prática artística.

Dessa maneira, o racismo estrutura a divisão do espaço de trabalho e de produção simbólica, dificultando o acesso e a visibilidade dos tatuadores negros e indígenas em grandes estúdios e, por consequência, restringindo também o acesso de clientes negros. Essa realidade reflete como a prática da tatuagem pode carregar as marcas de exclusão racial, limitando a diversidade e reforçando estereótipos nos espaços onde a arte corporal é produzida e consumida.

## **Tatuadores como espaço de contenção**

Pensar a tatuagem em corpos negros é, igualmente, considerar como essa prática pode ser manipulada como estratégia de controle e vigilância no contexto da ação policial, na perspectiva de Rancière (2022). Nessa perspectiva, a tatuagem em corpos não brancos deixa de ser vista apenas como expressão individual e cultural e se torna um marcador utilizado para inscrever esses sujeitos em categorias imagéticas fixas e estigmatizadas.

Esses corpos tatuados, ao serem lidos pelos olhares condicionados do racismo, passam a ser marcados não apenas pelo desenho em sua pele, mas pela carga de suspeita e vigilância que a sociedade e a polícia atribuem a eles. Na prática, a tatuagem se torna, para esses agentes de controle, um recurso que facilita a criação de fixações simbólicas, reforçando fronteiras sociais e raciais e perpetuando desigualdades.

Quando observamos a prática da tatuagem sob a perspectiva do tatuador, podemos observar que o racismo, algumas vezes, é disseminado até mesmo por profissionais da área e pela própria indústria da tatuagem. Além disso, eventos e convenções de tatuagem frequentemente falham em considerar as necessidades específicas e os desafios de tatuar em peles escuras.

Em Muritiba ocorre, desde 2022, uma convenção de tatuagem, o Recôncavo Tattoo, que objetiva premiar os melhores tatuadores em diversas categorias. O que me chamou atenção, não somente nesse evento como em vários outros, é o fato de que, quando existe a possibilidade de inserção da pele negra como “tela<sup>4</sup>”, a mesma está restrita a uma categoria específica, “pele negra”. Em outras palavras, a tatuagem em pele negra compete somente dentro do espectro de peles negras. Nas imagens a seguir podemos conferir como, nos anos de 2023 e 2024, o Recôncavo Tattoo elaborou tais divisões, inserindo a pele negra em UMA dessas categorias.

---

<sup>4</sup> Termo utilizado, principalmente em eventos e convenções de tatuagem, para designar a pessoa que irá “ceder” sua pele para os tatuadores realizarem tatuagem que irá competir. Os desenhos e locais são escolhidos pelo tatuador e a tatuagem precisa ser totalmente realizada no evento, a tempo de participar da competição.

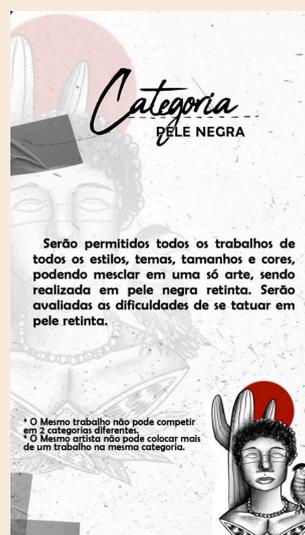
Figura 1: cards de divulgação da primeira e terceira edição do evento



Fonte: perfil oficial do evento no instagram.

Nesse sentido, é possível observar no Recôncavo Tattoo que a tatuagem em pele negra pode competir com qualquer estilo – pontilhismo, tribal, new school, entre outras – desde que a avaliação competitiva aconteça dentro da categoria “pele negra”, ou seja, um pontilhismo feito em uma pele negra não compete com um pontilhismo realizado em uma “pele branca”. Isso porque, no senso comum, estamos falando de práticas que não estão no mesmo patamar de igualdade e qualidade. A tatuagem em peles não brancas geralmente são lidas como inferiores, uma vez que o “suporte”, a pele, não favorece o contraste ou o destaque das cores.

Figura 2: cards com as regras de participação no evento



Fonte: perfil oficial do evento no instagram.

Essa conduta enviesada cria um ambiente em que a pele branca é vista como o padrão ideal, ao passo que a pele negra é relegada a um status secundário. Essa visão desconsidera a rica história da tatuagem em culturas não brancas ao redor do mundo. Tatuadores que aderem a essa perspectiva não só desencorajam as pessoas negras a realizarem a prática como, algumas vezes, oferecem um serviço de qualidade inferior, reforçando a marginalização desses corpos e perpetuando a ideia de que a tatuagem é uma prática culturalmente apropriada somente a pessoas brancas. Renei, por exemplo, nos relata a dificuldade que enfrentou na realização de algumas de suas tatuagens, ao ponto que foi preciso refazê-la com outro profissional.

[...] fiz num lugar que não me agradou, fez tudo errado. Os traços eram grossos. O desenho não saiu perfeito. Porque eu queria fazer uma fada nas costas, uma fada com alguns símbolos da música, daí ele não fez da forma que era o desenho. Fez de qualquer forma e aí o pessoal via, comentava, falava, aí eu fiquei com isso: “não, eu vou consertar” aí eu fui em outro tatuador, foi que consertou. Mas aí já foi de um ano para o outro. Entre esse um ano para outro eu já fiz outra. (Silva, Renei, 2024).

Em diálogo com um tatuador que possui um estúdio em Cachoeira, ele destacou que opta por não participar de convenções de tatuagem devido às dinâmicas de exclusão presentes nesses eventos, além de reforçar o papel do tatuador nessa dinâmica que reafirma práticas racistas.

Então, como já vim dessa questão de problematizar essa questão racial, eu já vim sabendo que era um ponto sensível que naturalmente eu ia meter a cara. Pra mim nunca teve a questão de restringir, limitar. Porque é fato também que existe... o mundo da tatuagem é de certa forma... tem um racismo ali dentro, estrutural no mundo da tatuagem. Você vê isso nas convenções que você não tem uma pele negra pra botar um trabalho pra concorrer, né? Então ali você já vê. E esse discurso dos tatuadores também, de dizer... eu já tive nesse estúdio aqui um tatuador que falou que não gostava. Quando tinha que tatuar pele negra ele tatuava, mas sem tesão de tatuar, por causa que o trabalho não vai ser visto, por causa da relação de contraste. Pra mim foi sempre um motivador mesmo, de encarar e vencer. E sempre fui assim. Não vi, sinceramente, por que não fazer, eu então assim, a pele não enaltece o trabalho. Então eu acho que os cara pensam um pouco isso, tipo assim, pô, trabalho

bonito, mas não sai nada na pele negra. Isso aí nunca nem passou perto da minha cabeça. [...] Tem certas coisas que não vão ressarir realmente de fato, porém... tem peles negras que são.. que tem uma tonalidade X, tem pele negra que tem uma tonalidade Y e aí você vai ver nessa paleta de cores em relação aquela pele específica. Então no fundo tem suas limitações, mas nem de longe ameaça o fazer tatuagem pele negra e é mais uma questão, muitas vezes, de má vontade ou de acomodação realmente, do que desenvolver a coisa como ela é. (Pessoa, Leonardo, 2023).

Sob o ponto de vista de outro tatuador em Muritiba, quando questionado a respeito do que achava da relação entre a prática de tatuar e a ideia de suporte ideal, ele apontou que as posturas discriminatórias reforçam esse tipo de segregação e possuem mais de uma frente.

De todas as partes você ouve. Inclusive de tatuador também você ouve. Como no cotidiano normal das pessoas né? As pessoas têm preconceito em relação a tudo. Se você pegar a tatuagem... as pessoas já são preconceituosas em relação a tatuagem. Depois, não... caiu o preconceito com a tatuagem aí já muda... elas já inventam outro tipo de preconceito em relação a isso: 'tatuagem não é pra você, tatuagem é pra tal pessoa. É aquela coisa que já vem antiga... é uma coisa assim... é uma cadeia que já veio do passado e tal... e que foi colocada num determinado lugar e as pessoas até hoje não conseguiram dissociar essa imagem de uma coisa da outra. Em relação ao tatuador, tem muito tatuador que eu acho que vacila em relação a isso, em relação à questão de cor e tal. Em evento mesmo, quando vai acontecer evento, a galera geralmente pede tela. Eu tenho dificuldade de pedir tela, justamente por isso... como vou chegar aqui e pedir tela, “quero tela branca”... e a pessoa que não é branca, vai ficar como? Geralmente eu chamo uma pessoa que eu tenha contato e que eu acho que vai poder fazer o trabalho. Evito postar isso para não ficar uma coisa meio... você geralmente no grupo de tela as pessoas já reclamando “só tem tatuagem pra pele branca? Não tem tatuagem pra pele negra?”. Fica uma parada que exclui uma certa parte das pessoas. (Monteiro, Jalmere, 2023).

Do ponto de vista de quem será tatuado, enfrentar a visão racista de um tatuador pode ser uma experiência desanimadora e frustrante. Pessoas negras, muitas vezes, ouvem comentários desestimulantes sobre suas escolhas, como alegações de que certas cores ou detalhes não "funcionarão" bem em sua pele.

Uma pessoa que tem uma pele retinta, ela vai precisar de um tatuador com mais conhecimentos sobre fazer uma tatuagem na pele negra, porque em geral a galera não sabe fazer. (Junior, Udinaldo, 2023).

E aí eu me lembro que em minha tatuagem, primeiro ela seria colorida e também eu queria colocar uma pitada ali. Ou numa outra tatuagem que fosse uma sequência dela que tivesse alguma coisa de cor... eu me visto de forma colorida assim... essa coisa da vida que eu coloco. Eu queria que estivesse impressa também na minha tatuagem, porque também iria simbolizar a minha questão da minha orientação sexual. E aí eu fui desestimulado de novo por isso, de que se você fizer colorida, pelo próprio tatuador inclusive, acabei de acessar essa memória... “não vai ficar legal André, eu acho que vai ficar apagado” e aí oh como é forte isso né? Vai ficar apagada porque a minha pele não é... não está adequada, o lugar do adequadamente, para receber aquele tingimento, aquela pigmentação. (Fonseca, André, 2023).

A das costas mesmo que eu refiz... tinha uma fada, só que saiu toda errada. Eu já fui com um desenho aí o tatuador fez “esse desenho não vai ficar legal”. Eu já tinha ido em um que disse que cobria com aquele que eu queria, porém não podia fazer e meu dinheiro não cabia. Ai eu fui em outro, esse outro já disse que não cobria, que não ia ficar legal, ia ficar horrível. Eu dei minhas costas pra ele fazer o que ele queria, ele fez uma merda. Ai eu fui nesse que veio fazer o curso aqui, ele já fez... já melhorou a tatuagem toda. Eu tive que refazer... ou seja, duas tatuagens eu tive que fazer em cima por causa da ideia de um que disse que ia ficar legal e eu acabei indo atrás. E nas costas... minhas costas é mais clara do que... e ele disse que as costas estava muito escura, que não dava pra fazer. Já o que fez disse que a melhor parte do meu corpo para tatuar, era as costas e o braço. (Silva, Renei, 2023).

Na contramão dessa dinâmica de segregação, alguns tatuadores vêm se dedicando e se especializando na realização da tatuagem em peles não brancas. Embora os tatuadores não sejam os sujeitos dessa pesquisa, eles tornam-se peças fundamentais quando imaginamos a possibilidade de ressignificação da prática em corpos ditos impróprios.

Porque ao mesmo tempo que você vai fazer uma tatuagem, você se torna amigo do tatuador. E ele também me fazia perguntas:

“porque... se era aquela tatuagem mesmo que eu queria?” Para eu não me arrepender logo depois de fazer. (Silva, Renei, 2023).

Tatuagem não é um papel em branco, um papel pardo que seja, uma tela preta que você pintou. É uma coisa que vai além do suporte, o suporte é um ser humano que tem ali suas complexidades. Quem é você para dizer que sua tatuagem tem que ser vista. O cara que está fazendo, o cara que vai ver que vai sentir, por mais que nem ele veja, ele vai saber... ‘olha, eu fiz aqui’, né? Então isso é foda. E isso também não implica dizer que não tem as limitações da pele negra. Obviamente tem. Se você não tomar certos cuidados, ela pode perder o contraste total, pode perder a leitura visual. (Pessoa, Leonardo, 2023).

Escuto sempre... sempre chega alguém, às vezes acompanhando alguém que vai perguntar sobre a tattoo, alguém que vai fazer a tatuagem... aí chega alguém acompanhante fala sobre isso né... “pô acho que minha pele não ressaí e tal”. Eu tento explicar a situação, o porquê de cada coisa e tal. Mas assim, acho também que as pessoas também se apegam a algo que elas veem, né? Vamos supor assim... às vezes você tá aqui na região, como aqui... a gente está em Muritiba, é uma região que tem poucos tatuadores. Então você já não vê tanta tatuagem assim rodando ao mesmo tempo, porque poucas... tem pouca opção, não tem muita coisa. O que acontece é que às vezes você não tem uma certa variedade de trabalhos em relação à pele e tal e também os trabalhos que têm não são para aquela pele, não são feitos adequadamente para aquela pele. (Monteiro, Jalmere, 2023).

Com o aumento da visibilidade proporcionada pelas mídias sociais, observa-se um crescimento expressivo de tatuadores e tatuadoras negros e indígenas que se especializam no atendimento de peles não brancas, criando um nicho de trabalho voltado para corpos historicamente negligenciados e estigmatizados na prática da tatuagem.

O destaque desses artistas reflete-se sobretudo na criação de um espaço seguro e afirmativo, onde as especificidades da pele negra são consideradas tanto em termos de pigmentação quanto de padrões culturais e estéticos. Nas redes sociais, esses tatuadores usam suas plataformas para educar o público sobre as particularidades das peles negras, compartilhar dicas, resultados, informações sobre cuidados e técnicas de pigmentação.

### **Que sensível negro é esse?**

Conforme dados divulgados em dezembro de 2023 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a Bahia é o estado brasileiro com o maior percentual de pessoas que se autodeclararam pretas, representando 22,4% da população. Em seguida, vêm estados de outras regiões, como Rio de Janeiro (16,2%) e Tocantins (13,2%).

No Nordeste, os pardos constituem o grupo mais numeroso, correspondendo a 59,6% da população, seguidos pelos brancos (26,7%) e pelos pretos (13%), sendo este o maior percentual para essa categoria racial entre as regiões. Os indígenas representam 0,6% e os amarelos 0,1% da população nordestina.

No Brasil, os pretos são predominantes em nove municípios, todos localizados no Nordeste, especialmente na região do Recôncavo Baiano e em algumas áreas do Maranhão. O município de Serrano do Maranhão apresenta a maior proporção de pretos no país, com 58,5% da população, seguido por Antônio Cardoso (55,1%) e Ouriçangas (52,8%), ambos na Bahia.

Ainda de acordo com o Censo de 2022, os pardos, pela primeira vez, são a maioria da população nas regiões Norte (67,2%), Nordeste (59,6%) e Centro-Oeste (52,4%). Em contraponto, a população autodeclarada branca segue predominante nas regiões Sudeste e Sul.

Entretanto, ainda que estejamos num país onde grande parcela da população é negra, o que se percebe é que os nossos sentidos, imaginários e estéticas seguem, em diversos aspectos, determinados, medidos e apreendidos a partir da perspectiva da branquitude.

Compreendo dessa forma, que a identidade negra é atravessada por uma fragmentação profunda, marcada por uma tensão contínua entre o reconhecimento de si e a persistência de valores impostos pela branquitude. Ou seja, embora indivíduos negros possam, em determinadas circunstâncias, reconhecer e valorizar sua própria identidade, esse processo se desenvolve sob

o impacto e a influência de sistemas coloniais e racistas que os desumanizam e os subjagam. Assim, mesmo em contextos de fortalecimento identitário e celebração das culturas diaspóricas, muitas vezes os sujeitos não se veem livres das marcas de inferiorização que a branquitude historicamente impôs. Nas palavras de Nogueira (2022), essa divisão acontece porque

o sujeito se define como uma estrutura marcada pela descontinuidade entre consciente e inconsciente. Tal descontinuidade implica que a dimensão do inconsciente escapa à consciência e aos processos cognitivos-reflexivos que lhe são próprios. Nesse sentido, o sujeito é afetado pelos processos inconscientes que o habitam e sobre os quais não pode exercer um controle consciente. (Nogueira, 2022, p. 26).

Esse resquício de um “olhar colonial” internalizado não apenas fragmenta o sentido de pertencimento, mas produz uma autopercepção ambígua que perpassa o cotidiano das sensibilidades negras. A busca pela emancipação identitária, portanto, encontra limites impostos por padrões estéticos, culturais e comportamentais que, mesmo quando reconhecidos como opressivos, continuam a exercer influência sobre as subjetividades negras.

Embora haja um processo efetivo em o negro buscar constituir-se como tal, tal processo é conturbado e esbarra em inúmeras dificuldades. O passado histórico da escravidão, é constitutivo desse processo. Pois, como diz Schwarcz: “fazer história não é um exercício exclusivo do passado ou nomear heróis em lugar de questões que levem à nossa reflexão. A escravidão existente no Brasil faz parte do passado e do presente, já que se inscreve em nossas religiões mestiças, em nossos costumes e preconceitos”. (Nogueira, 2022, p. 55).

Essa autopercepção ambígua pode ser percebida nos territórios do Recôncavo que serviram como campo para esta pesquisa. Embora nas três cidades a presença policial seja marcante e atuante, seja pelo racismo estrutural ou pela influência religiosa, principalmente no que tange às vertentes evangélicas e neopentecostais, a diversidade de manifestações culturais ligadas à cultura afro-diaspórica — seja no samba de roda, na malícia da capoeira, no misticismo, no sincretismo religioso ou na presença de quilombos e terreiros — gera fissuras no sistema de contenção.

Em certa medida, as culturas negras diaspóricas e a conexão com outros afrodescendentes funcionam como referências identitárias, pois promovem um pertencimento construído pela e na relacionalidade das experiências. Dessa forma, ao nos conectarmos com essas vivências que abrangem múltiplas dimensões culturais e sociais e que enriquecem a humanidade dos sujeitos negros, torna-se possível a abertura de espaços para a ressignificação da presença e novas perspectivas de existência.

Ainda assim, mesmo no Recôncavo Baiano, uma região marcada pela expressiva presença de uma população negra e pelo fortalecimento identitário promovido por meio das culturas diaspóricas, observa-se que diversos mecanismos de inferiorização ainda se fazem presentes e produzem efeitos sensíveis na subjetividade coletiva. Nota-se, nesse sentido, que muitas pessoas ainda carregam resquícios de um sistema de valores que impõe uma noção de inferioridade sobre elas. Essa internalização de padrões de marginalização e controle contribui, por exemplo, para a crença de que práticas como a tatuagem não são designadas para corpos negros, reiterando, mesmo que de maneira inconsciente, um estigma que limita o direito à autossignificação.

Essa perspectiva nos faz entender como, em alguns casos, ainda que as pessoas negras valorizem seus corpos, seus cabelos, suas belezas, determinados aspectos do campo do sensível podem seguir inalterados, como, por exemplo, a percepção de que a tatuagem não é algo para seus corpos. Nesse contexto, a própria decisão em realizar uma marcação, para esses sujeitos, pode ser um processo conturbado e cheio de nuances.

Realizei minha primeira tatuagem em 2001, ano em que concluí a graduação em Design Gráfico e, apesar de, no dia exato, tê-la feito no ímpeto, até chegar ao estúdio foi um longo período de maturação e elaboração para materializá-la. Ouvi de muitos tatuadores que meu tom de pele não era o ideal para a prática e que, se ainda assim eu quisesse realizá-la, eles aconselhavam que a tatuagem fosse somente preta, pois outras cores não ficariam boas.

A minha primeira tatuagem colorida só aconteceu 13 anos depois, em 2014, depois de um novo processo de maturação e elaboração para me sentir

mais seguro. O que apresento aqui como maturação e elaboração é o entendimento que – embora não fosse claro para mim na época – revela o papel da tatuagem no meu processo de construção identitária e na preparação para enfrentar os novos desafios que se apresentariam ao agregar ao meu corpo mais uma camada de vulnerabilização.

André, em seus relatos, destaca que esse processo não se encerra com a execução da tatuagem. Trata-se de uma trajetória que se inicia com o desejo, envolve uma coragem necessária para a sua concretização e suscita um questionamento contínuo, resultado tanto da auto percepção quanto da percepção do outro.

Eu até esse momento de fazer a primeira tatuagem, eu realmente tive que lutar comigo mesmo e com o que eu ouvia e com o que eu escutava a respeito das tatuagens com meus próprios os monstros antigos que reproduziam exterior e que reforçava esses estereótipos sobre quem são esses sujeitos que fazem tatuagem, né? E aí eu estou falando de sujeitos e de pessoas negras mesmo. E aí eu falei quando eu desconstruí, está em mim de que aquela classificação era só uma reprodução, que não era verdade, que precisava me distanciar dela e me aproximar do que eu queria. Dessa ideia de memória, mesmo que onde quer que eu trato a tatuagem. Então, até o meu processo de fazer a primeira que estacionou na primeira, eu digo porque já foi muito, muito, muito difícil. Assim, muito. Eu precisei realmente criar uma e reforçar para mim mesmo, dizer para mim mesmo que eu queria fazer porque era uma decisão. E foi assim que eu fiz e ouvi muitas vezes essa que aí é a primeira, que é a sua primeira tatuagem. Ela não ficou muito boa, o cara tava indisposto. Foi essa tatuagem com essa porque não saiu desse jeito? E essa tatuagem esverdeada que lembra a tatuagem de presídio? Se você não tem medo de fazer outras, não entra, já que você tá com outros planos, outras ideias, outros projetos, porque você é uma pessoa negra, você vai ter que ir longe se você fizer. (Fonseca, André, 2023).

[...] você vai lidar com os olhares da sociedade, os julgamentos a partir de: que tatuagem é essa? O que tal tatuagem expressa? E se essa tatuagem, como a memória, estiver num corpo negro, ela ainda tem uma classificação muito maior. Então, por exemplo, a minha tatuagem, eu tenho uma só, e eu tenho apenas uma tatuagem não só porque... não é falta de vontade de ter mais ou

porque eu não quero, mas porque eu senti que a minha primeira vez que eu fiz, e eu fiz aqui em Lençóis, na minha cidade, eu tive que me empoderar muito de ter essa confiança para ir fazer. Inclusive quando eu fiz eu não avisei a ninguém que eu faria. Ninguém, a minha família, minha mãe principalmente. (Fonseca, André, 2023).

[...] a partir da tatuagem eu adquiri um outro, uma outra... preocupação comigo mesmo e a partir também de outras coisas que eu fui ouvindo. Eu não consigo, e aí eu tô me entendendo enquanto homem negro, eu não consigo sair sem meu documento, sem minha identidade para lugar nenhum. Eu posso ir no rio ali... eu vou tá com minha pochete, minha bolsa e meu documento vai estar dentro. Porque eu acho que a gente vive numa sociedade classificatória, que coloca gente, principalmente pessoas negras, como coisas, como objeto sem singularidade, e classifica inclusive corpos que tem tatuagem como marginal, como sujeito a roubar. Quando eu fiz a minha primeira tatuagem, e ela é no meu braço, eu falei será que vou tá confortável pra entrar em alguns lugares, em alguns mercados, algumas lojas, enfim. É... porque eu já faço essa classificação de mim mesmo que a sociedade me entregou. (Fonseca, André, 2023).

[...] Depois eu desacelerei e disse: “ah, essa preocupação não tem que ser só minha não, não tem que ser minha não, de forma nenhuma. Eu acho que eu sou o que eu sou e ela está da forma que tem que ser. (Fonseca, André, 2023).

Embora André tenha relatado, como apontado anteriormente, seu incômodo ao adentrar na universidade por não encontrar corpos tatuados iguais ao seu, acredito que, ainda assim, ela exerce um papel, mesmo que indireto, importante nessa reconfiguração a uma subjetividade imposta pela branquitude. Isso porque, como relatado por Udinaldo, a universidade mostra-se também como um ambiente que colabora para o entendimento, a rearticulação e a reconstrução dessa identidade racializada, assim como é parte importante para a constituição de novas territorialidades e espacialidades como refletiremos mais adiante.

Como eu sou uma pessoa negra, de pele muito clara, então minha identidade racial era sempre identidade negociada, digamos assim. Então as pessoas sempre vão estar tentando me

convencer de que, ao fim e ao cabo, eu não tenho identidade racial. E durante muito tempo, durante toda a minha infância e adolescência, o começo da entrada aqui em Cachoeira também, eu nunca tinha me percebido como uma pessoa negra. Eu acho que na minha família poucas pessoas se percebem como pessoas negras. Porque tem essa ideia de que... eu lembro que eu cresci sabendo que minha identidade racial era sarará, sem identidade racial, que é muito própria do contexto do sertão da Bahia. Então, essa ideia dessa figura que não é... que tem a pele clara, mas tem um conjunto de traços, de fenótipos que de algum modo remontam a uma identidade, uma ascendência negra. E aí fica nessa ambiguidade, nesse interstício da racialidade. E aí, quando eu vim pra cá, eu passei a graduação também nesse conflito, mas eu já percebia na graduação que Cachoeira era um espaço em que a discussão sobre raça, inclusive por conta do próprio território que a gente está inserido, ela era mais acentuada. E aí eu fui me aproximando desse debate dentro do contexto da universidade. A universidade foi um espaço muito importante assim, tanto pra de algum modo dar conta de uma formação sobre relações raciais que ninguém no Brasil tem né. Assim, a gente cresce sem saber nada sobre as relações raciais. A gente cresce no país achando que esse país é um país sem raça ou um país cuja raça das pessoas não diz nada sobre o contexto político social. Então, a universidade foi esse espaço em que eu entendi o que significava a raça nas minhas relações. Foi um espaço também de mergulho na minha própria história, de entender em que medida a raça atuou sobre minha vida, sobre as minhas escolhas, sobre os limites que foram impostos a mim. Então foi um pouco entender o papel da raça na minha trajetória de vida, na trajetória de vida dos meus pais. É sempre um mergulho. E aquilo que a Neuza Souza Santos falava “você não nasce negro no Brasil, você se torna”. Porque é esse processo de tomar consciência de todo um histórico de coisas que foram apagadas. Você foi convencido de que essas coisas não têm nada a ver com raça, de que isso não é racial. De que não existe racismo. De que não existem racistas. De que não existem estruturas racistas. Que o Brasil não tem histórico racista, enfim, tomar consciência disso é um processo ao mesmo tempo, abre sua cabeça para uma série de coisas, mas também é um processo de disputa com relação à própria identidade, porque, de fato, principalmente na Bahia, que tem um número de pessoas negras muito grande, a minha identidade racial vai estar sempre sendo negociada, sempre. Isso, eu entendo e acho que faz parte do histórico do local, mesmo, que eu estou inserido, o histórico de como a raça se dá no Brasil. Mas foi a universidade, sim, e o

contexto de Cachoeira. Cachoeira é um centro de produção intelectual negra muito significativo, um centro cultural importante para a história da população negra no Brasil. Então, acaba que estar no território também me permitiu visualizar essas relações e visualizar a mim mesmo nessa história. (Junior, Udinaldo, 2023).

Ao resgatar minhas próprias memórias e vivências a partir do relato de Udinaldo, lembro-me que, por muito tempo, eu não me enxergava como uma pessoa negra. No período em que me mudei para Salvador para fazer minha graduação, em 1997, ainda não existia política de cotas, ou seja, cursei Design convivendo com pessoas majoritariamente brancas. Recordo que, durante um tempo, cheguei até a negar minha negritude. Não tomava sol para que a pele ficasse mais clara possível, almejava fazer intervenções no nariz e na boca, usava química no cabelo. Como expõe Fanon (2020, p. 192), “o negro é símbolo do Mal e do Feio”, ao contrário do branco que “quer dizer que tenho comigo a beleza e a virtude, que jamais foram negras. Sou da cor do dia...” (2020, p.60).

A questão é saber, se é possível para o negro superar seu sentimento de inferioridade, expulsar de sua vida o caráter compulsivo que tanto o aproxima do comportamento fóbico. No negro existem uma exacerbação afetiva, uma raiva por se sentir pequeno e uma incapacidade para qualquer comunhão que o confinam em uma insularidade intolerável. (Fanon, 2020, p. 65).

[...] começo a sofrer por não ser um branco na medida em que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, extorque de mim todo valor, toda a originalidade, diz que eu parasito o mundo, que preciso o quanto antes acertar o passo com o mundo branco, “que somos bestas brutas; [...] que somos um esterco ambulante hediondamente promissor de canas tenras e algodão sedoso e [...] que não temos nada a fazer no mundo”. (Fanon, 2020, p. 113).

Nenhuma chance me é concebida. Sou sobredeterminado a partir do exterior. Não sou escravo da “ideia” que os outros fazem de mim, mas da minha aparência. (Fanon, 2020, p. 131).

Ainda que a academia, no contexto da minha graduação, não tenha sido um local propício a fomentar a consciência de raça, é inegável observar hoje seu papel de importância e contribuição para a construção da alteridade

negra. Em 2017, a Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) possuía um quadro de discentes autodeclarados negros de 83,4%, sendo 82% oriundos de famílias com renda total de até um salário mínimo e meio. Muitos desses estudantes foram os primeiros em suas famílias a frequentarem o ambiente universitário e a receberem diploma de nível superior. O acesso à universidade para a população negra possui uma importância relevante, não apenas enquanto espaço de formação acadêmica e profissional, mas como uma possibilidade de instrumentalização desses sujeitos frente o imaginário imposto aos seus corpos e às suas subjetividades pela branquitude.

Embora meu caminho de elaboração de uma consciência racial tenha seguido uma trajetória mais longa, nesse percurso, o contato com um território onde a cultura negra diaspórica é bastante diversa e viva como Salvador exerceu um papel fundamental na reflexão a respeito dos mecanismos que classificavam meu corpo e me atravessavam, sempre, com uma sensação de não pertencimento.

Ainda que a representatividade, entendida aqui como a identificação de semelhança dos corpos no trânsito do território, seja uma conquista decorrente de anos de lutas políticas e elaborações intelectuais dos movimentos sociais, Silvio Almeida (2021, p. 111) aponta que “a representatividade é sempre institucional e não estrutural”. Em outras palavras, a representatividade, por si só, não possui a capacidade de reconfigurar as relações de poder que sustentam as desigualdades, sendo o racismo uma tecnologia de poder.

Com efeito, tal contexto evidencia que, embora estejamos inseridos em territórios onde a maioria da população se declare negra e o papel e a presença da cultura afro diaspórica seja muito forte, não estamos livres de todas as elaborações que posicionam os corpos negros no lugar de inferioridade e que reafirmam estereótipos e estigmas que associam tais corpos à criminalidade, malandragem, preguiça, fuga ao trabalho e licenciosidade sexual.

Eu sinto que na verdade existe também uma observação minha também... que aí é partir de outros comentários, de que ser uma pessoa tatuada ela... socialmente diz quem você é. Então eu já ouvi que se eu fosse uma pessoa tatuada, sendo uma pessoa

negra, que eu não ia conseguir emprego. Que alguns lugares... sobre alguns espaços... estar e me locomover, estar em outros lugares, que seria difícil para eu conseguir um emprego, que eu não conseguiria acessar algumas coisas. Que se eu tivesse algum tipo de proposta que fosse um pouco mais formal, de alguma forma já seria automaticamente eliminado, excluído porque a tatuagem... ela é marginalizada. Então, em algum momento você pode perder muitas coisas a partir disso. (Fonseca, André, 2023).

E tipo, lá na minha rua, onde eu moro... eu moro lá naquela cruz lá em cima. Todo mundo vê lá em cima, como se fosse uma boca de tráfico, porque lá já teve, mas não tem mais agora. Por eu morar lá aí o povo fica falando tipo: “você tem tatuagem, é coisa de marginal”. Porque o povo tem muito isso na cabeça, de quem se risca é marginal, ainda mais um preto com tatuagem o povo tem muito a ideia. Se bem que hoje tem muito disso... a gente faz uma tatuagem quando não é nada e lá na frente ela vai ser alguma coisa ligada à facção. Mas tipo, eu acho que o povo tem muito que desmistificar essa ideia de que quem tem tatuagem é marginal, porque eu já cansei de entrar nos lugares assim, mostro minha tatuagem, e o povo ficar encarando assim pra tentar ver o que é aquilo... eu tipo assim “tá bom gente”. (Silva, Adrian, 2023).

Aí eu resolvi falar pra minha mãe que eu queria fazer uma, mas aí ela ficava: “negócio de vagabundo, feio, ridículo”. (Silva, Renei, 2023).

Eu percebo que a tatuagem no peito, que é uma tatuagem de um bode grande, ela é uma tatuagem que as pessoas ficam mais impactadas ao ver, só que é uma tatuagem que geral fica escondida. Então só existe esse impacto quando estou... sei eu lá, na praia ou em algum lugar que eu estou sem camisa, ou quando eu uso uma camisa aberta e aí eu percebo os olhares. As pessoas se olhando assim, me acham esquisito... isso é muito comum nesse tatuagem do peito. Nas outras eu não vejo tanta... (Junior, Udinaldo, 2023).

Só que eu sempre escuto o povo falando que tatuagem feia... “oh pra lá fui eu pra lá que ridículo”. Só que o povo tem que colocar uma coisa na cabeça gente que se eu me é porque eu quis e eu gostei. (Silva, Adrian, 2023).

Deste modo, o racismo se manifesta de maneira insidiosa no trânsito pelo território e na ocupação dos espaços, revelando-se de diversas formas,

sutis e explícitas. Um bom exemplo dessa dinâmica é quando observamos como determinados bairros são frequentemente estigmatizados como "perigosos" ou "indesejáveis", muitas vezes, associados predominantemente às populações negras. Isso resulta em barreiras sociais que limitam o acesso a oportunidades educacionais, empregatícias e de moradia para essas comunidades. Além disso, a ocupação dos espaços físicos também é afetada pelo racismo. Pessoas negras reiteradamente enfrentam dificuldades em serem aceitas ou respeitadas em ambientes públicos e privados, enfrentando olhares desconfiados, abordagens agressivas ou mesmo a exclusão deliberada de determinados locais.

Eu acho que é bem falho, aqui na verdade, não tem essa aceitação. O racismo de fato ele existe. Ele está aí em todas as formas, estrutural, enfim. Mas aqui na cidade você percebe isso muito maior é... porque você acha que... você se enxerga né? Você está dentro de casa, você enxerga pessoas pretas. No meio dos seus amigos, você enxerga pessoas pretas. Só que quando você vai para determinados ambientes, você não enxerga mais essas pessoas. E aqui dentro da cidade, onde está todo mundo, todo mundo aqui é preto. Mas quando você enxerga é num lugar de subserviência... e essa pessoa, ela está ali de uma forma isolada, ela não está inserida. Os que estão inseridos é porque têm um poder aquisitivo muito maior. E aí, essas pessoas, elas passam, elas só passam... porque elas têm esse dinheiro. Mas eu digo, por exemplo, uma vaga de emprego. Você não vê dentro do comércio pessoas pretas com traços negróides numa loja de perfumes, por exemplo, você não vê essas pessoas ali, de frente para o público, para conversar com as pessoas, para lidar com essas coisas. A gente tem que estar sempre ali nos bastidores. Serve para trabalhar no supermercado como uma força de trabalho. Serve para trabalhar num bar. Serve para trabalhar num depósito. Mas essa pessoa não é para estar na frente de uma loja. Pra você ver uma pessoa com toda essa característica ali na frente de uma loja, essa pessoa ela teve que atravessar muitas coisas e ela enfrentou muito pra chegar até ali. (Alves, Elison, 2023).

E aí, quando a gente consegue chegar lá. A gente tem sempre que lidar com as pessoas que são contra aquilo... "olha que absurdo fulano está aqui no mesmo lugar que eu"... "essa pessoa está nesse mesmo lugar que eu, fazendo a mesma coisa que

eu”... ou às vezes até acima né? “Não, não é possível, vou derrubar”. E aí você tem que lidar com isso também, né? Fora o olhar dos clientes no caso de um emprego. Tem cliente que não aceita, acha um absurdo falar assim: “ah, isso aqui já teve... já foi melhor... já teve qualidade”. Só porque tem a presença de uma pessoa preta ali né aí já quebrou a qualidade do lugar. (Alves, Elison, 2023).

Já chegaram a me chamar na rua pra falar assim: tu não tem medo de tatuagem aí não? Porque tu não vai conseguir um trabalho. Já chegaram a falar isso comigo porque tenho essa no pescoço. Falei não, hoje em dia tem maquiagem, ainda brinquei, só fazer uma cobertura. Ah, mas o suor? Mas aí depois que eu já estiver lá dentro eu uso até capote. Eu agora também dando aula, diziam: como é que tu vai para a escola com tatuagem no braço que a da perna a gente usa calça... Você pra escola com essa tatuagem no braço e no pescoço? Antes de eu querer ser um professor de dança, eu já tinha essa tatuagem. Então quando eles me chamar, eles vai ver a tatuagem e se eles quiserem me empregar, eles vão me empregar, se não quiser eu não posso fazer nada. (Silva, Renei, 2024).

Segundo Nogueira (2022), na antropologia, a vida social é interpretada como um sistema de significados, vinculado ao conceito de cultura. A cultura atua como uma estrutura que incide sobre um espaço indistinto, determinando partes e estabelecendo, entre elas, contrastes e distinções que fundamentam a produção de sentido. Nesse contexto, ao analisarmos o corpo tatuado sob a ótica da comunicação, notamos que os signos e os símbolos da linguagem exercem um papel essencial na construção do sujeito como sujeito. Contudo, considerando que a constituição do sujeito também é influenciada por uma dimensão externa que o ultrapassa — como o inconsciente —, a subjetividade pode ser concebida igualmente como um processo de linguagem.

Em *O local da cultura*, Homi K. Bhabha expõe que, por meio de um discurso que exalta um povo ou uma raça, valores são repassados de geração em geração, ao passo que tudo o que não está presente nessa narrativa tende a ser repudiado e mal visto. Com isso, temos a criação de estereótipos que geram uma ideia negativa a respeito do outro, do que não está classificado em consonância com determinados padrões sociais.

Para Bhabha, o estereótipo é a “principal estratégia discursiva” do colonialismo (Bhabha, 2016, p. 105), acionada até hoje como uma tentativa de equacionar as tensões e paradoxos do processo de identificação que tanto precisa da figura do outro como referência quanto nega a diferença, e “representa a necessidade urgente de contestar singularidades de diferença e de articular ‘sujeitos’ diversos de diferenciação” (Bhabha, 2016, p. 115).

A concepção de estereótipo de Bhabha permite que articulemos “a análise conjunta da economia política do discurso e a economia afetiva de identidades” (Bhabha, 2016, p. 8), uma vez que a renovação desses dispositivos é uma resposta da perspectiva colonial para tentar manter, discursivamente, a dominação racial e, ao mesmo tempo, lidar com o “jogo inconsciente de identificações entre colonizador e colonizado” (Bhabha, 2016, p. 4).

Ao observarmos que, ainda que de modo inconsciente, as pessoas negras não se libertam plenamente das imagens construídas pela branquitude sobre elas, evidencia-se o quanto as memórias coloniais atravessam e marcam esses corpos para além do discurso. Essa presença colonial incide profundamente na construção da identidade tanto individual quanto social desses sujeitos, moldando percepções de si e do mundo.

Goffman (1981) nos diz que a identidade social de um indivíduo é constituída por atributos reconhecíveis nas interações sociais e pelos aspectos estéticos de sua apresentação. A identidade social é também influenciada, e medida, por uma idealização de como uma pessoa deveria ser, em contraste com o que realmente representa e alcança em termos de identidade pessoal ou autorreferência. Essa discrepância é o que Goffman define como estigma.

O estigma, portanto, é uma forma de atestar a "diferença" e, também, produzir uma noção de "normalidade", já que esse processo resulta em indivíduos que atingem ou não determinadas expectativas sociais. Refere-se a um indivíduo considerado incapaz de alcançar plena aceitação social, classificado como alguém que não corresponde às expectativas de normalidade dentro de seu grupo social. Esse tipo de relação pode ocorrer entre diferentes grupos sociais ou entre membros de um mesmo grupo.

Ao considerarmos a perspectiva de que a tatuagem ocidental é, além de uma prática artística, uma prática comunicacional, como também um instrumento de elaboração identitária, podemos observar que ela não está livre da ação dos sistemas que regulam a sociedade, ou seja, não é uma prática neutra, está sujeita à interferência dos sistemas de dominação que agem diretamente na elaboração das percepções das pessoas. O atravessamento da prática da tatuagem ocidental por sistemas de dominação como a globalização, o capitalismo, o racismo e a colonialidade criam um terreno fértil para expressões de subjetividades negativas a respeito de corporeidades que não fazem parte do poder hegemônico. Dessa forma,

O racismo que, através da estigmatização da cor, amputa a dimensão do prazer do corpo negro também perverte o pensamento do sujeito, privando-o da possibilidade de pensar o prazer, e do prazer de funcionar em liberdade. O pensamento do negro é um pensamento sitiado, acuado e acossado pela dor e pressão racista. (Souza, 2022, p. 32).

O termo estigma, portanto, será usado em referência a um atributo profundamente depreciativo, mas o que é preciso, na realidade, é uma linguagem de relações e não de atributos. Um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a normalidade de outrem. (Goffman, 1981, p.06).

Esses estereótipos e estigmas, na prática da tatuagem, são reforçados tanto socialmente na perspectiva do corpo negro marginal, quanto na postura dos próprios tatuadores que, muitas vezes, colocam essa pele como um “suporte” inferior, como pontuado anteriormene. Conseqüentemente, essa “ideia” torna-se tão internalizada que as próprias pessoas negras acreditam que, realmente, trata-se de uma prática que não é para seus corpos.

Ao percebermos que o racismo opera na convicção de uma perspectiva única e hegemônica, torna-se possível compreender como as relações de poder se expressam e se reafirmam nos estigmas e estereótipos, impactando diretamente a subjetividade dos indivíduos. No contexto das tatuagens, isso se expressa pela falta de valorização e reconhecimento da complexidade e da beleza das tatuagens em peles negras, reproduzindo padrões excludentes que

desvalorizam essas manifestações. Nos relatos abaixo, podemos observar algumas das diversas formas e camadas como esses estereótipos e estigmas atuam nas subjetividades:

Antes de fazer minha tatuagem, eu também me peguei fazendo classificações de outros meninos, de outros corpos que têm tatuagem também dizendo: ‘hum... aquele menino é cheio e performa tal coisa. Eu acho que ele... que significa que ele é tal coisa’. E aí eu entendi que isso era uma reprodução minha, inclusive a reprodução do próprio racismo mesmo, de coisas que eu fui ouvindo ao longo da minha vida mesmo, nas interações sociais, até dentro de casa. E aí, quando a gente acessa, inclusive o ambiente da universidade, a gente percebe que a gente está sendo... a gente tá recriando, fazendo esse racismo recreativo a partir do que a gente classifica como certo e errado. (Fonseca, André, 2023).

O povo fala tipo: “você vai fazer tatuagem pra que se não vai mostrar? Pra que se não vai ressaír?”. Por isso que minha tatuagem é aqui. Porque aqui também é um lugar mais claro... eu queria mais pra baixo, mas aqui é mais claro que aqui embaixo. Aí eu fiz ela aqui em cima. [...] Eu queria outra na perna, só que na perna eu fiquei tipo assim... ‘poxa, mas como eu sou preto... tipo, será que vai ressaír? E depois de um tempo vai ficar ainda?’. Aí, tanto que agora eu quero fazer mais uma, mas não sei se faço aqui ou aqui, no mesmo lugar, porque são os lugares mais claros do meu corpo. Aí eu fico com essa ideia na cabeça. Eu não sei se eu vou conseguir tirar um dia, mas espero que eu consiga tirar e que consiga cair na real aqui vai ressaír. (Silva, Adrian, 2023).

Uma amiga ela fazia com ela mesma. Ela mesmo dizia assim: “ah, eu preta essa tatuagem não vai nem mostrar”. Teve amigas que me falaram, em relação a minha família, “mas Elison e sua mãe quando souber”. E muita gente da cor, inclusive o próprio tatuador. Já pedi para, por exemplo, usar verde e ele dizer assim: “rapaz verde, talvez não fique bacana, não vai pigmentar e tal”. Mas basicamente é isso... da questão da pigmentação. Porque foram poucas pessoas mesmo que nem sabiam que eu ia fazer tatuagem. Muitas já viu no meu corpo, né? E aí, no meio de uma galera só, não era no público, no público mesmo. Foi depois de adulto que eu fui para um passeio e aí fiquei só de sunga. Mostrei todas. Mas ainda que não é comigo, a gente ouve comentários. Como por exemplo, eu tenho um primo que ele é

bem mais negro do que eu e... eu já ouvi pessoas dizer assim: “ah, mas tu não faz essa tatuagem e nem mostra, fez pra que?” (Alves, Elison, 2023).

Me diziam pra mim que se eu fizesse eu ia ficar com queleide, que a tatuagem ia ficar extremamente feia e horrorosa no meu corpo, porque pessoas negras têm a probabilidade maior de ter queleide. Eu já tinha vivido o processo de cicatrizes, de ferimento, de cirurgia inclusive, e deu queleide então isso antes da minha tatuagem. Então, quando eu cheguei, quando eu passei por esse processo de dúvida, eu faço, não faço? Vai ficar bonito, não vai. Com que pessoa eu devo fazer isso? Esse cara errar na minha primeira tatuagem e ficar desestimulado para fazer as outras, que é o que eu quero que marquem momentos no cotidiano, o da minha vida, memórias. E aí eu fiquei. Eu confesso que eu fiquei um pouco decepcionado com essa primeira, porque ela não saiu exatamente como eu queria, mas eu acho que eu fui contaminado... contaminado pela... pelos comentários de que a minha tatuagem parecia de tatuagem de presídio, porque ficou esverdeada, porque a finalização dela não foi tão legal e aí eu acabei ficando desacreditado, desestimulado para fazer outras, embora eu tenha um projeto, uma lista do que eu quero fazer, mas acho que foi uma influência mesmo externa. (Fonseca, André, 2023).

Em resumo, os sistemas de dominação agem diretamente nos modos de percepção das pessoas e, nos corpos negros, isso se manifesta, muitas vezes, como subjetivações negativas da negritude e auto ódio. A falta de capacidade de ver e reconhecer a si e a realidade é uma estratégia que facilita a transformação das corporeidades negras em objeto, negando suas subjetividades (desumanizar e oprimir) e relegando-as ao domínio do invisível.

Dessa maneira, um contexto construído para valorizar indivíduos brancos resultou, assim, na crença de que os corpos negros figuram uma “forma unitária”, desconsiderando sua diversidade cultural e suas pluralidades epistemológicas. Quando falamos do corpo negro, observamos várias representações integradas ao imagético das pessoas associadas a determinadas características e comportamentos. E, quando tatuado, esse corpo agrega ainda

mais elementos à marginalização, representação, características e expectativas já existentes, quase sempre repletas de aspectos negativos.

### **F[r]icções na pele**

Diante do que foi exposto até aqui, entendo que o processo de realização de uma tatuagem, em um corpo negro, pode ser analisada como um ato de reapropriação do próprio corpo enquanto sujeito social. Essa perspectiva considera a tatuagem não apenas como uma forma de arte ou um ato comunicacional, mas também como um instrumento de resistência e afirmação identitária frente às estruturas racistas que, historicamente, desumanizam e marginalizam os corpos negros. O ato de tatuar-se pode ser interpretado, nesse sentido, como uma forma de insurgência contra as normas sociais que ditam o que é considerado aceitável ou esteticamente válido em um corpo negro. Ademais, a presença de tatuagens em corpos negros, em certa medida, fissa e desestabiliza as percepções racistas, uma vez que tenciona e questiona o local de ocupação que a branquitude impõe a essas corporeidades.

Em consonância com a concepção de Rancière (2022), acredito que esse duplo movimento acionado pela tatuagem na pele negra elabora uma espécie de f[r]icção no sensível. Isso porque, ao mesmo tempo que esse sujeito tensiona e reconfigura o campo do visível e do dizível, questiona os signos e as imagens estabelecidos num processo que é para si, mas que reflete também na relação com o outro. Retomarei essa discussão um pouco mais à frente.

Nos relatos a seguir podemos testemunhar, por exemplo, como a tatuagem serviu de instrumento para a apropriação da própria identidade, de afirmação enquanto sujeito, como cura, como reivindicação à ocupação de espaços:

Eu sempre tive esse desejo. Eu já tinha de algum modo feito se é que pode chamar de interferências corporais com piercings. Minha família sempre achava meio esquisito, sim, mas eu sempre tive vontade, sempre achei esteticamente bonito e sempre achei esteticamente interessante a ideia de marcar o próprio corpo de forma mais permanente. [...] Pra mim, a

tatuagem soa como essa possibilidade de você agenciar interferência sobre seu corpo, em um corpo que muitas vezes sofre uma série de interferências externas e à nossa revelia. Eu acho que a tatuagem também pode ser, pelo menos no meu caso, uma forma de reclamar o domínio sobre o próprio corpo. Meu corpo é meu, eu posso fazer essas interferências e, de algum modo, modelar esse corpo. (Junior, Udinaldo, 2023).

Boa parte das tatuagens foram com amigos e depois fui fazendo outras assim, dentro de imagens que diziam respeito a interesses mesmo. Então tatuei coisas relacionadas ao tarô... enfim, boa parte das minhas tatuagens são relacionadas à tarô. (Junior, Udinaldo, 2023).

A simbologia dessa tatuagem, o que ela representa, que é um microfone inclusive... é para ilustrar minha paixão por música. Porque eu tenho a música como processo de cura, então transfiro esse sentimento para a tatuagem como memória permanente no meu corpo. Eu quero que isso apareça não só no que eu sinto, como eu sinto, como eu canto... quando minha boca fala e canta. Mas eu quero que as pessoas também vejam essa minha paixão. Então a minha escolha de fazer a tatuagem, ela é genuína e ela tem que ser respeitada. (Fonseca, André, 2023).

Figura 3: André Fonseca com tatuagem no braço.



Fonte: perfil de André no instagram.

Sobre o lugar de estratégia da minha tatuagem, eu escolhi no braço e no braço direito, justamente porque é o lugar que eu seguro o microfone. Então pra mim, na minha cabeça era interessante pensar que quem me olhasse de frente iria enxergar a minha tatuagem a partir do que eu estava fazendo, de como eu estava cantando. Então iria dizer: “nossa realmente cantar para ele é... é uma...”. Porque eu sinto isso, como uma tatuagem é uma coisa que está em você, no seu corpo visível, em outras não, mas que ela representa muito essa paixão mesmo. Ela vai ficar no seu corpo pra sempre, então foi uma escolha realmente, uma decisão daquela pessoa. Então eu escolhi ficar no braço e de um tamanho interessante, ideal assim pra mim, que pudesse ser vista a partir de quando eu ficasse com o braço nessa posição, então aparece. Eu queria que as pessoas vissem mesmo. Eu queria mostrar. Queria que elas olhassem e dissessem: ‘wow isso faz parte de quem é esse menino aí, André’. (Fonseca, André, 2023).

E a maioria das minhas tatuagens, elas têm significados. Eu tenho uma que eu fiz em homenagem às minhas duas vós, que

chamam Maria. Eu tenho uma que é da minha sobrinha que é afilhada, tem uma que é homenagem ao meu cachorro, que morreu. Tem uma que é em homenagem a dança que é mais recente, e uma que eu ganhei de presente de um tatuador que veio fazer oficina aqui, num projeto que tem de tatuagem. Que foi quem consertou todas as minhas tatuagens que estavam feias. (Silva, Renei, 2023).

E aí não vou parar mais não eu acho. Dói, mas é prazeroso. E às vezes a tatuagem é como um alívio. (Silva, Renei, 2023).

[...] eu não sou aquele que faz as coisas e sai postando, porque eu já tenho esse medo. Antes é... o pessoal já me via uma pessoa normal e depois caí doente, aí já mudou o olhar dessas pessoas. Porque antes aqui quando eu dançava e tal, não caí doente, o pessoal vivia atrás de mim, me chamava para participar de várias coisas... participei muito de desfile, essas coisas. Aí quando eu voltei, já voltei como se tivesse assim... eu peguei algo que fosse contagiar. Aí eu já fiquei mais pra baixo, já não tinha uma família que me botar lá em cima, que é a família que deveria começar a estimular a me fazer... já não tinha porque meus pais foram embora. Eu fiquei com minha vó então... minha vó não era aquela... que não é daquelas que entende as coisas. É mais da dela, porém, me defende em tudo... mais que a minha mãe. E aí eu ficava preso nesse mundo, até que eu voltei a me conectar com a dança, resolvi fazer mais tatuagens e foi aí que eu fui desabafando, conversando com o tatuador. (Silva, Renei, 2023).

Ai a minha primeira que fiz foi essa que foi homenagem que eu fiz ao meu pai. E não, não é a letra de uma música. Eu que... meu lado artístico... mentalizei essa tatuagem. Deixa eu explicar, aqui em cima, coloquei... como fosse o nome da música, eu coloquei uma frase que é que eu levo comigo sobre a morte do meu pai, que eu jamais vou esquecer ele. Aí coloquei isso como se fosse nome da música. [...] E minha outra tatuagem, as duas últimas... é essa, é uma libélula... que todo mundo fica me abusando: “porque você fez um lava cu?”. Aí até falo: “para eu lembrar de tomar banho”. Só que na verdade é só o significado dela é liberdade. E como hoje eu me vejo como uma pessoa super, super liberta, então eu tinha que fazer essa tatuagem pra mim... e eu que eu amo essa tatuagem... eu amo mais essa do que essa, por incrível que pareça. E é isso que eu tenho, essas duas tatuagens. (Silva, Adrian, 2023).

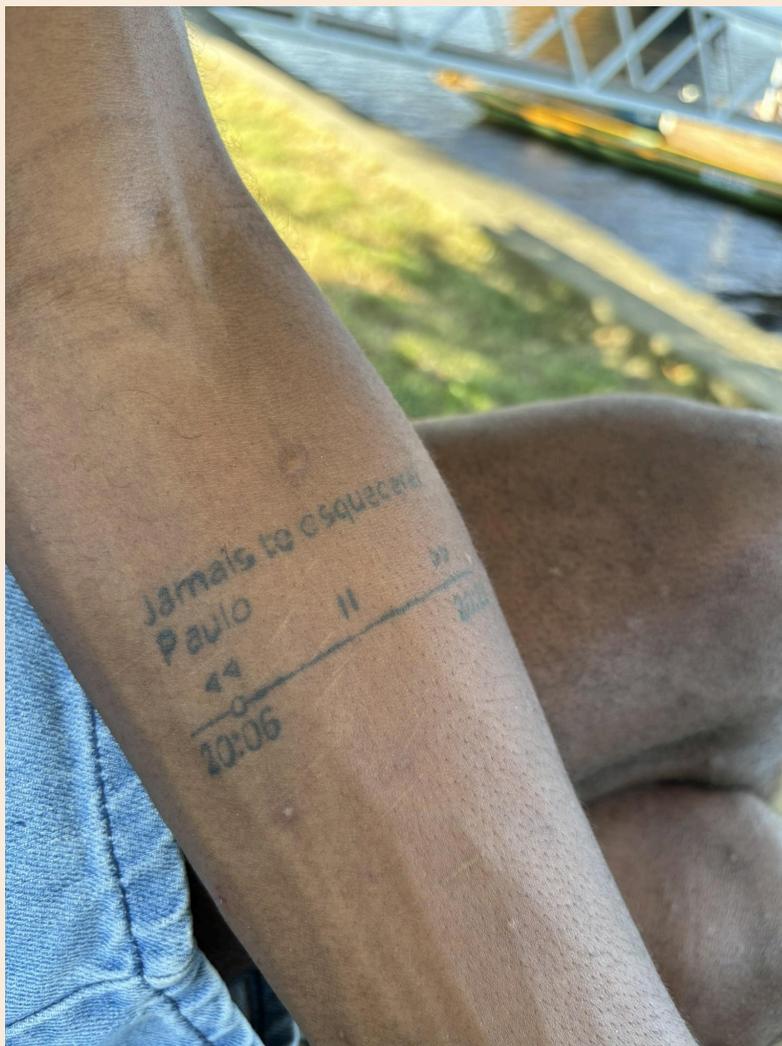
Figura 4: Adrian Silva com tatuagem no abdômen.



Fonte: registro realizado na entrevista.

E eu fiz essa tatuagem nesse braço porque como você pode ver eu tenho uns cortes no braço. Foi no meu terceiro ano do ensino médio, que eu tive que fazer um TCC, no caso na escola era TCEM. Aí nesse TCEM a professora me deu a ideia de fazer sobre abandono paterno para facilitar... pra eu escrever. Só que eu fui na dela, achei que realmente ia ser fácil só que na verdade não foi. Aí eu tive várias crises de ansiedade de madrugada tentando escrever e com isso acabei me cortando. Aí toda vez que eu via... Aí depois que eu acabei de fazer passou, eu nunca mais me cortei. Só que toda vez que eu olhava para meu braço, eu via essa marca e tipo eu chorava, porque tipo assim eu me cortei por uma pessoa que nem sequer fez nada por mim, então pra mim era inútil aquilo e acabei fazendo essa tatuagem em cima disso, para sempre que eu olhar para meu braço eu lembrar de realmente um homem que fez tudo por mim. E é isso. (Silva, Adrian, 2023).

Figura 5: Adrian Silva com tatuagem no braço.



Fonte: registro realizado na entrevista.

Fiz esse dragãozinho na coxa, logo em seguida fiz um símbolo do infinito aqui da minha cintura que tem escrito “family, friends, peace and love” que é “família, amigos, paz e amor”. Eu acho que são as coisas que eu gosto naquele momento da minha vida, porque a tatuagem ela faz parte disso, do momento que você está vivendo... naquele momento eu achava que esses quatro, essas quatro coisas eram suficientes pra eu me sentir feliz “família, amigos, paz e amor”. Então eu fiz essa tatuagem pensando nisso. Logo em seguida eu fiz a Fênix, que aí foi quando eu de fato me senti adulto, eu fiz a Fênix eu tinha acho que 18 anos, 18 pra 19, não lembro muito bem. (Alves, Elison, 2023).

Figura 6: Elison Alves com tatuagem nas costas.



Fonte: perfil de Elison no instagram.

O que podemos observar nos relatos acima é que os motivos ou engajamentos que mobilizam os entrevistados a realizarem suas tatuagens são diversos, entretanto, a reconfiguração desse novo corpo, um corpo voluntariamente marcado, que o posiciona no mundo e reafirma sua(s) identidade(s), também gera uma fissura no imagético social criado pela branquitude, em virtude do questionamento dos papéis relacionados ao “suporte inferior”, “marginal”, “bandido” e “vagabundo”, à medida que transitam e ocupam novos espaços.

Saidiya Hartman (1997) argumenta que a raça não se limita apenas à dominação extrema entre indivíduos, pois também funciona como um mecanismo de formação de sujeitos. Ela define a violência como uma força que restringe e condiciona a vida dentro de determinados padrões, impedindo o exercício pleno da agência. Dessa forma, Hartman sustenta que essa violência não deve ser vista como um simples acaso, pois

O processo de colonização do mundo moderno foi articulado para intensificar a desintegração das identidades, sobretudo das que designam subjetividades desautorizadas pelas técnicas,

políticas, princípios econômicos de exploração do trabalho e parâmetros estéticos altamente restritivos, arquitetados para protagonizar o etnocentrismo europeu. Assim, como prerrogativa de vulnerabilização de sujeitos escravizados, as políticas de extermínio foram profundamente orquestradas para despossuir vidas, negligenciar presenças, invalidar saberes e banalizar corpos que, nesse prisma, passaram a ser gerenciados como objetos, coisas, artefatos despossuídos de energia vital e submetidos ao escárnio público, enquanto carne. (Teixeira, 2024, p. 13).

A presença do racismo como fantasia colonial indeterminadamente atualizada no marco do colapso da colônia está exposta como ferida na paisagem das cidades, na densidade dos muros, cercas e fronteiras. Está exposta também na coreografia das carnes, na intensidade dos cortes e na ancestralidade das cicatrizes. (Mombaça, 2021, p.64).

Nesse sentido, o racismo vai além de ofensas, insultos ou ridicularizações: ele é um dos instrumentos que podem nos ajudar a compreender a realidade antinegra.

Na concepção de Teixeira (2024), a fórmula colonial – ainda presente nas nossas experiências sociais contemporâneas – cria, administra e articula uma presença pública degradante. Esse paradigma destrutivo ecoa as políticas de submissão enraizadas na memória colonial e se beneficia da aniquilação do corpo público. Nesse contexto, o termo "público" não indica pertencimento político. Pelo contrário, público, nesses termos, significa a exclusão da esfera política, dos direitos e da proteção à vida.

Esse é um tipo de poder que constrói uma imagem de degradação para aqueles que são percebidos como distantes dos padrões de humanidade. Além disso, quando observado pelas lentes normativas formadas pelas técnicas de controle, esse corpo é vulgarizado. Assim, é possível entender que, ao longo das premissas que interseccionam comunidade e pertencimento, a construção do corpo público – por meio de tecnologias discriminatórias – funciona como um dispositivo de naturalização da vulnerabilidade, de gerenciamento e de controle e, ao mesmo tempo, de justificativa da morte.

Como forma de refletir a respeito dessa normalização cotidiana do racismo, que permite que determinados corpos estejam tão abertamente próximos à morte, é fundamental que coloquemos no centro das discussões o próprio questionamento da categoria “humanidade”.

É relevante destacar que, sob essa perspectiva, as tatuagens também podem metaforizar as fronteiras de contenção desses corpos historicamente silenciados diante da banalização dos limites de sobrevivência, ao configurarem novas possibilidades de ser, estar e viver.

No relato de Udinaldo, é possível perceber como a realização de sua tatuagem significou a marcação de um posicionamento, de uma reivindicação de ocupação para seu corpo, uma disputa discursiva e também sensível.

Eu sou uma pessoa muito ligada à literatura, às letras, então sempre tive essa ideia de toda vez que eu pensava em fazer tatuagem, me vinha não imagens, mas palavras. Então eu falava quero escrever algo, quero escrever algo. Na época eu estava começando minha pesquisa... Eu falei que eu estava na graduação, né? Não, eu estava no mestrado. Estava começando minha pesquisa de mestrado e tinha um autor que eu li durante a formação que chamava Gilbert Fichte, e tem um livro dele que se chama Ensaio sobre a Puberdade. E aí nesse livro tem um momento em que um dos personagens tá, ele tá no IML de Salvador e ele está percebendo que todos os corpos que chegam em IML, que não tem identificação e que são tratados de algum modo de maneira muito irresponsável, tratados como se fossem lixo, eram corpos negros. Ele se aproxima, ele observa e, em um momento da narrativa, ele fala essa frase que eu tatuei: “os cadáveres cheiram a mar”. Uma ideia de fazer uma associação, aqueles corpos, a trajetória do tráfico transatlântico. Então, de algum modo, minha primeira tatuagem também tem a ver com questões raciais. Ai e eu fiz essa primeira tatuagem. E desde então eu comecei a pensar em outras tattoos. (Junior, Udinaldo, 2023).

Figura 7: Udinaldo Junior com tatuagem no braço.



Fonte: acervo do entrevistado.

Ao tatuar “os cadáveres cheiram a mar”, Udinaldo reivindica seu lugar de existência e possibilidade de vida, uma vez que rompe com a lógica policialesca que determina um “não lugar” para o seu corpo. Ele assume o protagonismo em reafirmar sua identidade étnica não a partir do olhar do outro, mas de sua própria percepção, construindo, dessa maneira, um outro sujeito negro em Cachoeira. Um sujeito negro que, inclusive, expõe toda a complexidade e diversidade do que é ser um corpo negro no Recôncavo.

Como expõe Silvio Almeida (2021, p. 115), o racismo possui duas funções nas articulações do poder do Estado: a primeira é a fragmentação, ou seja, a “divisão do contínuo biológico da espécie humana”, criando hierarquias, distinções e classificações raciais. A segunda refere-se à autorização para que se estabeleça uma relação positiva com a morte do outro.

O racismo estabelecerá a linha divisória entre superiores e inferiores, entre bons e maus, entre grupos que merecem viver e os que merecem morrer, entre os que terão vida prolongada e os que serão deixados para a morte, entre os que devem permanecer vivos e os que serão mortos. E que se entenda a morte aqui não apenas a retirada, da vida, mas também é entendida como a exposição ao risco da morte, a morte política, a expulsão e a rejeição. (Almeida, 2021, p. 115).

Olhar sob a perspectiva de que a tatuagem pode ser compreendida como um dispositivo que intervém tanto nas relações sociais quanto no corpo dos indivíduos implica, dessa maneira, considerar os contextos nos quais ela se insere e os agenciamentos que potencializa. Importante pontuar aqui que entendo o dispositivo como o “conjunto das instituições, processos de subjetivação e regras que caracterizam as relações de poder” (Ramos, 2017, p.24).

Ainda que eu concorde com a observação de Silvio Almeida, de que a representatividade, por si só, não reconfigura relações de poder, tendo a aglutinar à sua perspectiva a percepção de Beatriz Nascimento, que nos apresenta a representatividade como imagem. Isso porque, segundo ela, “a invisibilidade está na raiz da perda de identidade”, de modo que

É preciso a imagem para recuperar a identidade. Tem-se que tornar-se visível. Porque o rosto de um é o reflexo do outro, o corpo de um é o reflexo do outro, e em cada um, o reflexo de todos os corpos. (Nascimento, 2022, p. 33).

Ailton Krenak (2022) sugere que, em vez de impormos um futuro moldado pelos adultos, deveríamos valorizar a criatividade natural das crianças. Ele enfatiza que as crianças, independentemente da cultura, trazem consigo novas ideias. Krenak argumenta que, ao invés de tratá-las como recipientes vazios que precisam ser preenchidos com informações, deveríamos reconhecer que elas possuem criatividade e subjetividade próprias, capazes de enfrentar diferentes realidades. Isso, segundo ele, seria muito mais interessante do que tentar projetar futuros para elas, pois “Nós deveríamos considerar que dali de dentro emerge uma criatividade e uma subjetividade capaz de enfrentar outros mundos, e seria muito mais interessante do que inventar futuros” (Krenak, 2022, p.100).

Ao associar essas perspectivas ao que Jacques Rancière (2020) nos aponta como ficção, acredito ser um caminho possível para observar indicativos de cenas de dissenso a partir da relação da tatuagem com os corpos/sujeitos desta pesquisa. Rancière situa a ficção como um elemento central na construção do mundo e na formação do senso comum. Para ele, a

ficção não se limita à narrativa literária, mas permeia a estrutura social e política, intervindo nas percepções e delineando horizontes de possibilidades.

A política e a arte, tanto quanto os saberes, constroem “ficções”, isto é, rearranjos materiais dos signos e das imagens, das relações entre o que se vê e o que se diz, entre o que se faz e o que se pode fazer. (Rancière, 2020, p. 59).

Rancière entende a ficção como um modo de redistribuição do sensível, termo que ele utiliza para descrever a maneira como a realidade é percebida, organizada e entendida. Neste sentido, a ficção desempenha um papel crucial na configuração do campo do visível e do dizível, imaginando outras possibilidades de experiências que podem ser reconhecidas e de vozes que podem ser ouvidas.

A ficção, segundo Rancière, não é apenas a criação de mundos imaginários, mas uma ferramenta de intervenção no real. Ela tem o poder de subverter as formas estabelecidas de percepção e abrir espaço para novas subjetividades e formas de experiência. Esse potencial subversivo da ficção reside em sua capacidade de desafiar a ordem consensual e revelar as tensões e contradições subjacentes à aparente estabilidade do mundo social.

Além disso, Rancière desafia a distinção tradicional entre ficção e realidade, argumentando que as narrativas ficcionais têm um impacto concreto nas práticas sociais e políticas. Ele sugere que a ficção pode reconfigurar o real ao introduzir novos modos de ver e sentir, desestabilizando as hierarquias e as exclusões que estruturam a sociedade.

Os enunciados políticos ou literários fazem efeito no real. Definem modelos de palavra ou ação, mas também regimes de intensidade sensível. Traçam mapas do visível, trajetórias entre o visível e o dizível, relações entre modos de ser, modos de fazer e modos do dizer. Definem variações das intensidades sensíveis, das percepções e capacidades dos corpos. Assim se apropriam dos humanos quaisquer, cavam distâncias, abrem derivações, modificam as maneiras, as velocidades e os trajetos segundo os quais aderem a uma condição, reagem a situações, reconhecem suas imagens. Reconfiguram o mapa do sensível confundindo a funcionalidade dos gestos e dos ritmos adaptados aos ciclos

naturais da produção, reprodução e submissão. (Rancière, 2020, p.59).

Sob a perspectiva de Rancière, a ficção não se limita a refletir o mundo, mas participa ativamente na sua construção. Isso possibilita a criação de arenas de dissenso, e, ao mesmo tempo, na concepção de Lazzarato, a elaboração de mundos possíveis, onde as formas dominantes de percepção e significação podem ser questionadas e transformadas.

Diante disso, compreendo que, ao redistribuir o sensível e intervir na realidade, a ficção desafia ou tensiona as estruturas de poder à medida que nos possibilita imaginar e criar caminhos outros para novas formas de subjetividade e experiência. Nas palavras de Mombaça,

Liberar o poder das ficções do domínio totalizante das ficções de poder é parte de um processo denso de rearticulação perante as violências sistêmicas, que requer um trabalho continuado de reimaginação do mundo e das formas de conhecê-los, e implica também tornar-se capaz de conceber resistências e linhas de fuga que sigam deformando os modos do poder através do tempo. (Mombaça, 2021, p. 68).

Uma vez que os corpos negros partilham um sensível em que a tatuagem é sinônimo de marginalidade, a ação de se tatuar constitui uma alteridade que se manifesta pela linguagem que, por sua vez, estabelece uma mediação para as relações. Com isso, os mesmos processos que balizam a estigmatização dos indivíduos pela ação da polícia aqui os agregam ao invés de segregá-los.

Dessa maneira, o corpo negro tatuado cria para si uma nova diferenciação expressa na superfície do corpo. Assim, a ideia de "diferença" ou desvio confronta diretamente os ideais de normalidade. Nesse sentido, ao mesmo tempo que esses corpos/sujeitos, já marginalizados, “escolhem” tornar-se ainda mais vulnerabilizados, criam também um senso de pertencimento entre si, entre aqueles que compartilham da "não normalidade".

Por conseguinte, as tatuagens podem ser observadas como ficções que “reconfiguram” corpos e, a depender do contexto, tencionam identidades sociais, estigmas e normalidades. Em outras palavras, nem toda tatuagem e

nem todo corpo mas, a depender de qual corpo tatuado estamos falando, ele pode criar um terreno propício para f[r]icções na percepção geral do corpo/sujeito social. Nesse sentido, considero que o corpo negro tatuado, por si só já elabora, em alguma medida, um grau de fissuração, uma vez que, no imagético social do consenso, a tatuagem não é para a pele negra, é para a pele branca.

O que conluo desta análise, e também a partir do meu campo, é que esses rapazes estão a todo momento reivindicando não somente seus corpos, mas a capacidade de decidir sobre suas realidades corporais, ao mesmo tempo que se colocam no centro do discurso consensual, disciplinar e científico, na tentativa de redefinir possibilidades outras de existir. Trata-se de corpos que, embora reiteradamente testemunhem as dores dos regimes de poder, se recusam a serem definidos por elas. Corpos que enfatizam a vida e garantem, em última instância, a elaboração de novas relações entre mundos.

Corpos que “gritam” que a inferiorização, correlato nativo da superiorização europeia, não lhes pertence, pois “é o racista que cria o inferiorizado” (Fanon, 2020, p. 107).

Talvez o que esses corpos nos digam, como apontado por Fanon (2020), é que o negro não deve mais ser forçado a escolher entre se tornar branco ou desaparecer, mas deve ser capaz de reconhecer sua própria possibilidade de existir. Em outras palavras: se a sociedade nos impõe dificuldades por causa da nossa cor e se, em nossos “sonhos”, há um desejo inconsciente de mudar de cor, hoje não pretendemos somente manter distância dos imagéticos da branquitude, escolhemos a ação questioná-los e elaborar possibilidades outras de viver em coletividade.

Agir significa refutar a potência que subordina e, ao mesmo tempo, a possibilidade de construir outras formas de perceber o outro, por meio da ruptura. (Teixeira, 2021, p. 78).

Ser negro é, além disso, tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar

posse dessa consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração. Assim, ser negro não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro. (Souza, 2021, p. 115)

Nesse processo de reelaboração identitária, não podemos esquecer que corpos e sujeitos se constroem e se reinventam por meio de articulações e vínculos, fazendo-se pertencentes a uma nova ordem do simbólico e do sensível, ocupando um novo lugar nos discursos e narrativas. São corpos que, ao “balançar a certeza das significações fixas”, fazem “advir novos sentidos, novas significações” (Souza, 2021, p. 138). E como nos sugere Teixeira, talvez um caminho estratégico para elaborar essa reinvenção seja adotarmos uma “ética decolonial”.

Uma ética decolonial, em outro prisma, resulta na crítica, na renúncia e na subversão dessas descrições injuriosas e dos silenciamentos que delas se desdobram. É por isso que, a partir das perspectivas de Lélia Gonzalez, declaramos que as máximas de uma ética decolonial se ancoram na fala, na presença, no reconhecimento e na vida dos sujeitos que foram desprezados pela “moral e pelos bons costumes”. Logo reconhecemos que ao implodir as narrativas restritivas da branquitude e, ao se afirmar, o “lixo vai falar”, e numa boa. O giro ético decolonial está na subversão, uma vez que recusamos as práticas de execução que nos destroem simbólica e objetivamente. Ao descolonizar valores, nós também calibramos os sentidos que circulam a nossa experiência no mundo, junto aos outros. Questionamos a representação que, sob o controle da branquitude e dos seus braços de poder, querem nos convencer de que a homogeneidade utilizada como princípio que descreve o nossos corpos bastaria. (Teixeira, 2021, p. 89).

Sob essa perspectiva, na trajetória de reelaboração de signos, símbolos e linguagens, esses corpos que carregam os estigmas e estereótipos categoricamente impostos pela branquitude, em certa medida, expressam a reivindicação na elaboração de novos sentidos da vida cotidiana, do dia-a-dia. Como sugerido por Mombaça,

Escrevo agora para os brancos – para os homens brancos, bem como para todas as gentes brancas – cuja brancura é menos uma cor e mais um modo de perceber a si e organizar a vida, uma

inscrição, uma forma de presença no mundo: nós vamos nos infiltrar em seus sonhos e perturbar seu equilíbrio. [...] nós vamos penetrar suas famílias, bagunçar suas genealogias e dar cabo de suas ficções de linguagem. [...] nós vamos desnaturalizar sua natureza, quebrar todas as réguas e hackear sua informática da dominação. (Mombaça, 2021, p. 81)

Observo que, ainda que por si só não seja o único agente para a constituição do dissenso, na relação com um corpo negro que a todo tempo tenta se entender e se reinventar por meio de novas ficções de si, a tatuagem promove a possibilidade de repensar a identidade negra que nos é dada como algo congelado. A depender do contexto, ela pode contribuir para esgarçar, revirar e descartar a identidade social unilateral e, com isso, transformar em distintivo de orgulho os rótulos destinados a nos vilipendiar, acionando assim uma identidade que é também coletiva, visto que

Alianças afetivas - que pressupõem afetos entre mundos não iguais. Esse movimento não reclama por igualdade, ao contrário, reconhece uma intrínseca alteridade em cada pessoa, em cada ser, introduz uma desigualdade radical diante da qual a gente se obriga a uma pausa antes de entrar... [...] posso ser só uma pessoa dentro de um fluxo capaz de produzir afetos e sentidos. Só assim é possível conjugar o *mundizar*, esse verbo que expressa a potência de experimentar outros mundos, que se abre para outras cosmovisões e consegue imaginar *pluriversos*. (Krenak, 2022, p.82-83).

Nos relatos a seguir conseguimos perceber, nesse sentido, como a tatuagem evoca possibilidades de criação e conexão de outros mundos possíveis, de experimentar o encontro, criar concomitâncias de existências, até mesmo não humanas.

Depois que minha mãe descobriu a minha e aceitou... e aí tem todo um processo antes disso... foi que ela me falou que sempre teve vontade de fazer na mão uma flor vermelha, que inclusive eu estimulo ela louvores a fazer e ela diz que não faz sentido, que já está velha, pererê... mas eu vou chegar lá. Ela vai fazer a tatuagem dela. (Alves, Elison, 2023).

De fato, é um assunto que tem uma relevância gigantesca, mas que eu nunca tinha discutido isso com ninguém, nem com os meus amigos e parentes. Então, a percepção sobre o que é

tatuagem e eu tenho sim. E você me deu a possibilidade, a partir da sua pesquisa, de pensar e agora de mim empoderar de novo pra dar seguimento aos meus projetos de novas tatuagens. Fica aí um tema muito relevante. Sim, porque não é só sobre tatuagens, eu acredito que seja sobre a política do corpo também. Esse corpo, um território para continuar existindo. A gente tem a possibilidade de inscrever no nosso corpo e memórias marcas desse território que também é sobre a gente, a gente e o que a gente quiser ser. E a tatuagem que vai chega como esse elemento de empoderamento do nosso corpo. A gente tem a possibilidade de imprimir no nosso corpo o que a gente quiser. Que bom que a gente tem. E é isso. (Fonseca, André, 2023).

A minha primeira eu fiz em 2014, foi uma das costas... eu sempre quis ter uma tatuagem, porque assim... eu via todo mundo fazendo. Na verdade, como eu tenho um ídolo aqui na música, que é o Leo Santana, eu via o corpo dele e achei bonito, né? Falei "poxa que massa, que bonito". (Silva, Renei, 2023).

E eu tenho uma que simboliza nossa amizade que é a minha e desses meninos que eu falei. Eu fiz uma, ele fez a mesma e a menina a mesma. Nós temos duas tatuagens iguais, essa aqui e a da música. (Silva, Renei, 2023).

E às vezes a tatuagem é como um alívio. Você está em outro mundo, você viaja e quando você olha pra ela, você lembra dos momentos que as tatuagens elas trazem um momento de paz. Tem uma mesma que quando eu olho que é a do lobo, que é o cachorro que eu tinha... eu ganhei de uma amiga. E aí não foi falta de cuidado. Morreu porque pegou o carrapato lá, que nem de casa ele saia. Nunca sofri tanto com eu sofri por esse cachorro. Aí toda vez que eu olho para a tatuagem eu lembro. Eu tenho as fotos dele, mas eu lembro dos momentos que quando eu chegava em casa, quando eu tava triste, eu tinha esse cachorro pra poder me alegrar. E eu tenho uma que simboliza nossa amizade que é a minha e desses meninos que eu falei. Eu fiz uma, ele fez a mesma e a menina a mesma. Nós temos duas tatuagens iguais, essa aqui e a da música. (Silva, Renei, 2023).

Figura 8: Renei Silva com tatuagem na perna.



Fonte: registro realizado na entrevista.

Mediante o exposto, ao tecermos novas percepções a respeito da experiência negra, conseguimos desnudar o encoberto, restaurar, desconstruir, formular novos caminhos, conjecturar diferentes jornadas. Torna-se possível, assim, a elaboração de novas estratégias de subjetivação – singulares e coletivas – abrindo caminho a novos signos, interações simbólicas, designações de identificação e ideia de sociedade.

Para finalizar a discussão tatuagem/corpo negro, gostaria de trazer um exemplo do que acredito ser a dinâmica que se elabora dessa relação de

dissidências para a criação de cenas de dissenso. Simas, no podcast Desiguais<sup>5</sup>, explana que, em certa ocasião, em uma entrevista, o jornalista o questionou sobre o que ele acreditava ser o maior símbolo do Rio de Janeiro e, no seu relato, ele diz algo que – apesar de, na época, ter se referido apenas ao Rio de Janeiro –, acredito, se aplique à realidade do Brasil:

Aí eu pensei e falei um pedaço de pau. Mas porque? Ai eu falei, porque nós somos filhos do pau que bate no corpo, mas somos também filhos do pau que bate no corpo e que é transgredido em baqueta, que bate no couro do tambor, para recriar o sentido do mundo como samba. É a subversão, é a transgressão. Você transforma o pau que dá no corpo, na baqueta que dá no couro e aí a vida passa a fazer sentido. (Simas, 2024).

A tatuagem, nesse sentido, se apresenta como as fissuras de uma madeira ou as espirais da concha, como se constituísse uma forma rudimentar do corpo que a carrega, ou seja, cria um sentido que não mais se separa do corpo que a apresenta. Um sentido que afeta, contagia e transforma.

---

<sup>5</sup> Desiguais é um podcast da Revista Piauí com a Fundação Tide Setubal produzido pela Maranhã.

corpo território de luta  
sonhos corrompidos  
ainda que acossado, sitiado  
reinventa fendas de prazer



viver



verbo de aço e raiz  
coroado de sombras  
nascido em solo negro  
grito forjado no outro

ac Oite



# consciência

linhas invisíveis  
marcam o real  
abrindo fendas no sensível  
na pele, na carne  
corpo além do sopro  
peso e pulsar vital

A photograph of a man standing in a doorway. He is wearing a white mask that covers his face and has two long, curved horns extending upwards. He is shirtless and wearing white briefs. His body is covered in various tattoos, including text on his chest and abdomen, and intricate designs on his arms and legs. He has his arms outstretched to the sides. The doorway is made of dark wood and is set in a wall with peeling paint and a checkered tile floor.

caminho e ruptura  
horizonte a se abrir  
sob a pele do mundo  
novo mapa a se escrever

fáBula



FAZ do

corpo que navega no labirinto  
entre espelhos que falsificam meu rosto  
falas que me vestem de máscara  
mãos que tentam moldar meu espírito



costurar com  
r-existências

tatuagem,  
a performance  
e a performatividade

Eu sou deidade múltipla e multiforme.  
eu sou criadora de mundos e vidas para habitar.  
eu sou fluido intangível e onipresente,  
profundamente carnal, mineral e erótico.  
eu sou seiva cósmica, o alimento e a fome,  
o vento que se move na face das águas e essas  
mesmas águas, turvas, profundas, abissais.

Eu sou ente do mistério, a curva do  
espaço-tempo, a matéria escura, todos os  
buracos negros e, ainda assim, luz sem fim.  
impossível de ser mirada.  
eu sou o que necessário for, eu me  
transformo no que for preciso.

A minha pele é de silício  
translúcida e escurecida  
meus olhos castanhos são míopes  
e eu me movo com tentáculos  
meus pelos de borracha farejam memória e afeição  
meus poros são portais interdimensionais  
e quando me acessam  
meu corpo todo se ilumina

Neemias Santana

*Uma bicha, oito machos  
repletos de ódio  
contra bichas  
viadinhos  
sapatonas  
caminhoneiras  
travestis  
mulheres trans  
homens trans  
mulheres cis  
o macho que bate em nós é o mesmo  
o macho que bate em nós é o mesmo  
Jota Mombaça*

Para pensar o corpo negro tatuado gay na sua relação com o território, faz-se necessário observar que o mesmo está intrinsecamente ligado à performance e à performatividade de gênero, logo, a questão da tatuagem precisa ser vista nessa relação. Isso porque, esses dois marcadores, orientação sexual e tatuagem, somados ao mesmo corpo, o negro, produzem relações frente à normatividade de maneiras diferentes.

Como já pontuado anteriormente, o corpo, segundo Harry Pross (1972), é considerado a mídia mais primitiva e essencial entre os humanos, uma “mídia primária”. A instância do "corpo" constitui um elemento fundamental no processo comunicativo, uma vez que é no e pelo corpo que elaboramos relações e vínculos. O corpo é, portanto, o meio pelo qual o indivíduo se apropria de seu espaço e do seu tempo de vida, compartilhando-os com outros sujeitos. No entanto, é igualmente por meio das relações e vínculos, sejam eles materiais ou simbólicos, que se inicia a apropriação e a ressignificação do espaço e do tempo de vida de outras pessoas, por meio das contenções da normatividade e da ação policial. Isso porque, é com e pelo o corpo que se vivencia a dimensão das configurações de poder e relações sociais, de diferença ou igualdade.

Merleau-Ponty (2011) ressalta a importância do corpo não só na operação da expressão ou conexão com outros corpos, mas como próprio criador de significações.

Engajo-me com meu corpo entre as coisas, elas coexistem comigo enquanto sujeito encarnado, e essa vida nas coisas não tem nada de comum com a construção dos objetos científicos. Da mesma maneira, não compreendo os gestos do outro por um ato de interpretação intelectual, a comunicação entre as consciências não está fundada no sentido comum de suas experiências, mesmo porque ela o funda: é preciso reconhecer como irreduzível o movimento pelo qual me empresto ao espetáculo, me junto a ele em um tipo de reconhecimento cego que precede a definição e a elaboração intelectual do sentido. [...] É por meu corpo que compreendo o outro, assim como é por meu corpo que percebo “coisas”. (Merleau-Ponty, 2011, p. 252-253).

Zumthor (2018) nos diz que o corpo representa a manifestação tangível da nossa interação com o mundo, uma encarnação física da própria existência. É pelo corpo que experienciamos e interpretamos o mundo, ou seja, o corpo é também a expressão concreta da nossa realidade vivenciada, pois, “dotado de uma significação incomparável, ele existe à imagem de meu ser: é ele que eu vivo, possuo e sou, para o melhor e para o pior” (Zumthor, 2018, p. 25). Ou seja, meu corpo é o locus das minhas experiências, percepções e identidade. Zumthor (2018) ainda pontua que o corpo não é apenas um conjunto de tecidos e órgãos; por ser também suporte da vida psicológica, está sujeito ao meio social, institucional e jurídico. Essas influências criam forças antagônicas que nos constituem, nos distorcem e nos moldam para nos adequarmos às normas e expectativas externas, tanto positivas quanto negativas. Nessa perspectiva, a performance e a performatividade de gênero se manifestam como parte basilar na elaboração da teia de relações que construímos ao longo da vida.

Como mencionado anteriormente, um dos motivos norteadores e de engajamento desta pesquisa nasce da vontade de entender, a partir da minha chegada em um novo território, quais eram os mecanismos acionados coletivamente para a minha inserção ou exclusão nos trânsitos daquele espaço. Para isso, senti a necessidade de observar como as linguagens processadas e traduzidas no e pelo meu corpo estavam alinhadas, ou não, às percepções sociais, inicialmente em Muritiba e, posteriormente, em Cachoeira e São Félix. É nesse contexto que a performance mostra-se fundamental para analisar a

teia de relações acionadas por um corpo negro gay tatuado, “a performance dá ao conhecimento do ouvinte-espectador uma situação de enunciação” (Zumthor, 2018, p. 65), ou seja, de reconhecimento. É por meio dos gestos performáticos que realizamos, concretizamos e transmitimos o que reconhecemos.

Eu diria que ela é o saber-ser. É um saber que implica e comanda uma presença e uma conduta, um *Dasein*<sup>6</sup> comportando coordenadas espaço-temporais e fisiopsíquicas concretas, uma ordem de valores encarnada em um corpo vivo. (Zumthor, 2028, p. 30)

É pela performance que, inicialmente, enquanto sujeito, assumo aberta e funcionalmente a responsabilidade comportamental relativa às normas socioculturais. É aqui que sua potência se manifesta, uma vez que é por meio dela que o corpo apreende e explora o mundo, assim como torna-se visível. Em outras palavras, é por meio da performance de gênero/sexualidade que nos afirmamos, na ordem dos sentidos, quanto à forma de nos expressamos, nos portamos e agirmos perante a ideia consensual do que é ser homem ou mulher.

Nesse sentido, entendo que as grafias performadas pelo corpo na dinâmica do movimento e da experiência sensorial desempenham papéis fundamentais na criação de significados e sentidos. Isso nos faz entender as práticas performáticas como uma epistemologia, ou seja, uma forma de conhecimento que, ao mesmo tempo, afeta o que é conhecido: “ela não é simplesmente um meio de comunicação: comunicando, ela o marca” (Zumthor, 2018, p. 31). Tal perspectiva é indicada também por Leda Maria Martins (2021), como podemos observar a seguir:

A filosofia africana leva em conta toda a gama de conhecimento da performance oral como significativa para a inscrição das experiências de temporalidade e para sua elaboração epistêmica. A palavra oraliturizada se inscreve no corpo e em suas escansões. E produz conhecimento. (Martins, 2021, p. 68).

---

<sup>6</sup> O *Dasein* é o ente que, sendo, descobre, revela o Ser (o quê e como algo é) a partir de sua condição existencial. O *Dasein* é o ente para o qual o Ser se mostra.

Leda Maria Martins (2021) aponta a performance como uma proposição de possibilidade epistemológica para perceber o tempo como “local de inscrição de um conhecimento que se grafia no gesto, no movimento, na coreografia, na superfície da pele” (Martins, 2021, p. 22). A autora nos convida, dessa maneira, a observar o conhecimento “emoldurado” por uma certa “cosmopercepção”, destacando assim as performances corporais como “forma de criação, fixação e expansão de conhecimento” (Martins, 2021, p. 33).

Grafar o saber era, sim, sinônimo de uma experiência corporificada, de um saber encorporado, que encontrava nesse corpo em performance seu lugar e ambiente de inscrição. Dançava-se a palavra, cantava-se o gesto, em todo movimento ressoava uma coreografia da voz, uma partitura da dicção, uma pigmentação grafitada na pele, uma sonoridade de cores. (Martins, 2021, p. 36)

Nessa perspectiva, a performance acontece em ação, interação e relação, requisitando a presença viva do sujeito/corpo para a sua realização e ou fruição, constituindo-se num ato vital de transferência de saber social, memória e sentido de identidade. Assim,

[...] o termo performance é inclusivo e abriga uma ampla gama de ações e de eventos que requerem a presença viva do sujeito para sua realização e ou fruição, funcionando como atos de transferência, pois em certo plano “as performances funcionam como atos vitais de transferência através de ações reiteradas”. Em outro nível de apreensão, “a performance também constitui uma lente metodológica”, o que nos permite analisar certos eventos como se fossem performances, pois o termo, teoricamente”, conota simultaneamente um processo, uma prática, uma episteme, um modo de transmissão e um meio de intervenção no mundo”. Ou seja, as performances são e constroem epistemologias. (Martins, 2021, p. 39).

O corpo aparece como potente manifesto de múltiplos cenários e figura-fundo de toda a construção do processo para o qual ele atua de maneira consciente a evocar o estado de ser, a condição do estar e manifestação do pensar. (Tavares, 2020, p. 22)

Diante disso, me arrisco a dizer que foi a partir desse corpo em movimento, que performa uma masculinidade dissidente, que comecei a desenhar novas relações com uma nova cidade, uma nova sociabilidade. Ao

adentrar num território desconhecido, me vi confrontado com o desafio de negociar e afirmar minha identidade em relação ao contexto em que estava me inserindo. Nesse processo, a performance emerge como uma estratégia poderosa para reforçar, consolidar ou até ressignificar essa identidade pessoal e social.

Quando nos deparamos com um novo território ou uma nova comunidade, buscamos formas de nos situar e nos posicionar dentro desse espaço. A performance, neste sentido, refere-se à maneira como agimos, nos expressamos e nos comportamos com o intuito de comunicar e afirmar nossa identidade aos outros e a nós mesmos. Por meio de gestos, linguagem corporal, vestimenta, linguagem verbal e outras formas de expressão, criamos também novas ficções e sentidos sobre quem somos e como nos relacionamos com o ambiente ao nosso redor, pois “a performance é quem engendra as possibilidades de significância e a eficácia da linguagem ritual”. (Martins, 2021, p. 95). Nessa perspectiva, as tatuagens, assim como uma vestimenta, tornam-se parte integrante, e permanente, desse corpo em performance.

Os gestos performáticos, dessa maneira, se apresentam tanto nos modos de ser sujeito na vida cotidiana, como também em condutas mais estrategicamente elaboradas, a exemplo dos fazeres artísticos. Tal perspectiva pode ser observada nos relatos a seguir.

Sou um homem, e um homem preto que tem tatuagem, que deve... que performa inclusive também... não performo o ideal de ser homem. Mas de repente as minhas vestimentas, por exemplo, querem dizer expressar alguma coisa para o outro. (Fonseca, André, 2023).

Sou músico. Eu tenho um trabalho com um grupo musical chamado Triêtu, que é onde eu consigo externalizar melhor a minha arte, a minha voz, as minhas produções. Sou artista independente também, então tenho algumas músicas gravadas, clipes publicados e que dizem um pouco também do que é a minha subjetividade enquanto um homem negro interiorano, que pesquisa masculinidades negras também dentro da universidade e fora dela para falar sobre afetividade. (Fonseca, André, 2023).

Martins (2021), assim como Schechner, nos aponta uma observação importante a respeito da performance, vista como “comportamento restaurado”, ou seja, uma repetição permanente, entretanto que “nunca se dá a conhecer ou se repete da mesma maneira” (Martins, 2021, p. 39). Tal concepção considera que o comportamento restaurado pode ser “aprimorado, guardado e resgatado, usado por puro divertimento, transmutado em outro, transmitido e transformado, sempre por meio de uma moldura simbólica e reflexiva” (Martins, 2021, p. 38).

Por conseguinte, a performance não é algo fixo e imutável, assim como nossa percepção e sentidos se transformam. Atualmente, não expressei minha sexualidade da mesma maneira que a performava na época em que me assumi gay, ou até mesmo como performava quando me mudei para Curitiba. Da mesma maneira, daqui a um, cinco ou dez anos, provavelmente, alguns aspectos dessa performance não se farão mais presentes, ao passo que outros serão adquiridos. Como apontado por Martins:

“Os hábitos, rituais e rotinas da vida são comportamentos restaurados”, e como tal, são vivos, podendo ser recriados e rearranjados. “E podem ser longevos e estáveis como rituais, ou efêmeros como um gesto de adeus”. (Martins, 2021, p. 38).

Assim sendo, a performance não é apenas uma reprodução passiva e literal de papéis sociais predefinidos, pois pode se apresentar também como uma forma de expressão criativa, individual e coletiva. Gestos que criam tensão e reflexão a respeito do corpo em movimento.

Ou seja, ainda que, por exemplo, eu me posicione como um homem cis, aderindo à concepção criada dos gêneros, também tensiono o consenso do que é ser homem, pois me relaciono intimamente com outros homens, assim como fricciono a própria dissidência em si, uma vez que não performo o “gay padrão”. Em outras palavras, mesmo dentro da dissidência de gênero/sexualidade, elaboram-se diferentes nuances de se performar esse sujeito dissidente e, com isso, criam-se nomenclaturas distintas para as diferentes formas de performar, como “gay padrão”, “bofe”, “barbie”, “bolacha”, “pintosa”, “bicha”, “bicha pão com ovo” entre outras.

Ao observar esse corpo negro gay tatuado na relação com o território, nota-se que nem toda performance, que posiciona um corpo masculino como gay no coletivo, sofre as contenções da ação policial da mesma forma. Se imaginarmos uma escala em que o “gay padrão” está mais próximo de uma performance que se aproxima da masculinidade normativa, ao passo que a “bicha pão com ovo” é seu extremo oposto, é possível perceber que o primeiro possui maior passabilidade e aderência à tolerância social que o segundo. Assim, ações policiais se articulam de formas diferentes a depender do território e do corpo observado. Voltarei a esse ponto um pouco mais a frente.

A performance de gênero/sexualidade pode expressar e representar valores, ao mesmo tempo que, a depender dos tipos de corpos, pode-se também tensionar e questionar esses valores em algum sentido. Martins (2021) nos aponta esse potencial de elaboração de novas poéticas por meio da performance.

As performances incorporam e ilustram valores, e são um modo de apreensão e interpretação do mundo e, ainda, um meio de permanência e de pertencimento dos indivíduos por elas circunscritos. Nas performances rituais também podemos fruir a elaboração de suas poéticas, configuradas pelos solfejos da voz, pelas balizas do corpo em movimento e pela poética dos gestos. (Martins, 2021, p. 67-68).

Diante disso, é possível afirmar que essa dinâmica relacional (corpo-território-sexualidade-comunidade), em constante negociação, é contextual. E, para mim, é importante acionar a perspectiva do contexto, assim como da interseccionalidade e das relacionalidades para nos afastarmos da dinâmica binária acionada na conjuntura da modernidade ocidental, calcificada em uma estruturação vinculada à branquitude, à ciseteronorma, ao liberalismo, à ausência de deficiências e ao cristianismo.

A retórica da "universalidade" nos leva a uma abordagem simplista e limitadora, em que teorias desenvolvidas em contextos específicos são aplicadas de forma indiscriminada a diferentes realidades, independentemente de suas próprias dimensões espaciais e temporais. Em outras palavras, a universalidade significa a decisão de alguns sobre todos

“para manter os seus acessos, privilégios e imagens de superioridade, reafirmam o desprezo por qualquer corpo, afeto, sentido e cosmo-experiência que desfaça o disfarce universal” (Teixeira, 2024, p. 21). Na concepção de Paco Vidarte,

Nosso código de valores, nossas pautas de conduta, tudo o que fizemos e pensamos, querendo ou não, sempre medimos à luz de abordagens e propostas éticas heteronormativas, procedentes de âmbitos tão homofóbicos como a Igreja, a religião, a filosofia, a escola, a universidade, a política, os partidos, a cultura, o cinema e todos os discursos morais que as instituições proclamam aos quatro ventos para impregnar pouco a pouco as pessoas massivamente e desde pequenininhas. (Vidarte, 2021, p.19-20).

Olhar para o contexto do fenômeno permite, nesse sentido, observar as relações constituídas não como uma “verdade única”, mas como uma teia emaranhada atravessada pela complexidade e diversidade dos corpos e dos territórios. Conforme relato de André, é possível perceber como a perspectiva de observar as especificidades do território foi importante para o trânsito e a permanência de seu corpo em uma nova cidade no momento em que ele elaborava novas nuances de sua identidade e, conseqüentemente, dos seus gestos performáticos.

Eu acho que na cidade grande, e aí talvez seja uma concepção de menino de interior, de interiorano, que queria essa tranquilidade, eu acredito que a cidade grande me adoeceria, pelo menos naquele momento de 2018, ali que eu ainda tinha algumas dúvidas, algumas inseguranças, algumas coisas que ainda estavam sendo despertadas e elaboradas em mim. E aí quando eu cheguei em Cachoeira, a partir de amigos que já estudaram lá, que também são da Chapada, eu falar: ‘eu acho que esse lugar, esse ambiente, esse local que eu quero viver’. (Fonseca, André, 2023).

Com base no relato acima, é possível pensar na importância e no agenciamento do próprio território e nas relações estabelecidas a partir dele como agentes que atuam na constituição da nossa identidade individual e coletiva. Sendo um homem gay e tatuado que morou muito tempo em uma “cidade grande” como Salvador, o que percebo é que essa relação com o território, para o meu corpo, é sempre paradoxal. Em Salvador, meu corpo era

mais “comum”, no sentido de ser mais fácil encontrar, no trânsito da cidade, pessoas que se parecessem comigo, o que me dava maior sensação de pertencimento e liberdade. Entretanto, em contraponto, a lógica policial agia sobre meu corpo como uma força proporcionalmente antagônica a essa liberdade, ou seja, a ação da lógica policial é também muito mais brutal, violenta e ríspida em relação a essas normas de enquadramento que vivo hoje no interior. No Recôncavo, por exemplo, nunca fui seguido dentro de um estabelecimento ou abordado por seguranças por ser lido, primariamente, como um corpo que gera suspeitas.

### **O chão que gestamos em performance**

Haesbaert (2018) aponta que, desde a sua concepção, o território assume uma dupla dimensão, tanto material quanto simbólica. Etimologicamente, o termo não está relacionado apenas à terra, mas também ao terror, o que sugere uma conexão com a dominação territorial e a instigação do medo, especialmente entre aqueles que, diante dessa dominação, são privados do acesso à terra. Por outro lado, para aqueles que têm a vantagem de usufruir plenamente do território, este pode suscitar sentimentos de identificação e apropriação efetiva.

Assim, o território, em qualquer uma de suas acepções, está intrinsecamente ligado ao poder, não apenas no sentido tradicional de poder político. Ele engloba tanto o poder explícito da dominação quanto aquele mais implícito e simbólico, marcado pela experiência vívida.

As três cidades que me propus observar são próximas, mas isso não as faz iguais. O que separa Cachoeira de São Félix é uma ponte construída em 1885 que atravessa o Rio Paraguaçu e possui 365 m de comprimento. Muritiba situa-se um pouco mais distante, cerca de 4km, apesar disso, o trânsito entre as três cidades é constante. É importante frisar que essa proximidade não cria uma dinâmica única e generalizada para as três cidades. No trânsito entre elas,

foi possível perceber que, mesmo que sutis, existem diferenças organizacionais da dinâmica social de cada uma delas.

Das três, segundo o Censo 2023, Cachoeira é a maior em área territorial. Apresenta também um comércio mais estruturado e diversificado – apesar de ter sofrido um impacto significativo com a pandemia da COVID19 – e possui uma vida cultural e de lazer mais agitada. O turismo também é bem mais forte em Cachoeira. Embora São Félix possua a menor população entre as três cidades e uma área territorial que represente menos da metade da extensão de Cachoeira, sua renda per capita é comparável à última. Sua proximidade com Cachoeira também potencializa a realização de eventos culturais e, por estar localizada entre as duas cidades, o fluxo frequente de pessoas contribui para o fortalecimento do comércio. Muritiba, por ser geograficamente mais isolada, é uma cidade mais “pacata”, com um comércio mais modesto e poucas atividades culturais.

Figura 9: Dados demográficos das cidades pesquisadas.



Fonte: g1.globo.com | 28/06/2023

Nas três cidades, ainda segundo o Censo 2023, a maioria da população está na faixa etária que compreende pessoas entre 35 e 44 anos, sendo São Félix e Cachoeira com maior percentual entre 40 e 44 anos, enquanto Muritiba, entre 35 e 39 anos. Entretanto, Cachoeira concentra o maior percentual de pessoas jovens de 15 a 24 anos. Acredito que a presença da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) pode estar dentre os fatores associados à maior presença desse público.

A minha percepção sobre o trânsito do meu corpo nos três territórios produz visibilidades distintas em cada uma das cidades. O que quero dizer com isso? A forma como me sinto acionado em cada um desses lugares não se configura da mesma maneira. Em Cachoeira, por apresentar maior diversidade de corpos, como deduzo, em certa medida, por conta do Centro de Artes e Humanidades da UFRB, a dissidência do meu corpo “parece” mais “normalizada”. Isso não significa, entretanto, que na referida cidade as pessoas dissidentes não encontrem/vivenciem os enquadramentos e violências da lógica policial aplicadas aos corpos LGBTQIA+. Contudo, em relação a São Félix e Muritiba, a impressão que me atravessa é de menos “vigilância” e “olhares estranhos”. Em Cachoeira, as abordagens que vivenciei, em sua maioria, estão mais relacionadas a elogios, tais como: “nossa, como é lindo”, “adorei a pegada de artista” ou “tatuagens lindas, parabéns!”.

Em Muritiba, cidade onde moro atualmente, logo que cheguei, as interações eram mais de enquadramento, ainda que, nela, seja muito mais comum as pessoas cumprimentarem desconhecidos na rua com um “bom dia”, “boa tarde”. Depois de mais de dois anos vivendo na cidade, minha presença tornou-se, em certa medida, mais conhecida e “comum”, o que muda também as interações sociais e as abordagens. Dos três territórios analisados, o que eu tive menor interação com as pessoas foi São Félix, como também foi onde me senti mais observado.

Assim como eu, dois dos rapazes entrevistados não são originalmente de nenhuma das três cidades, pois mudaram-se para o território motivados pelo ingresso na universidade.

Sou da entrada da Chapada Diamantina, cidade que se chama Itaberaba. Então pertencço ao território do sertão baiano de certa forma, mas já, há dez anos eu moro em Cachoeira, no Recôncavo da Bahia. [...] Fiz o ENEM e fiz alguns vestibulares também. E aí eu fiquei entre aqui. Eu queria fazer jornalismo, fiquei entre, vim pra aqui, para Cachoeira ou em Vitória da Conquista e aí acabei decidindo ir para Cachoeira. Porque era uma cidade que era muito mais perto do meu território, Itaberaba. Eu poderia ir e voltar com mais frequência e também ficar próximo a Salvador, onde eu tenho familiares, então era uma cidade com localização mais legal assim. Acabei vindo para cá para fazer a graduação e terminei ficando. (Junior, Udinaldo, 2023).

Então sou André Fonseca, aqui de Lençóis, na Chapada Diamantina, filho das águas de Lençóis. [...] Então eu decidi que eu queria... Quando eu pesquisei sobre o curso de Ciências Sociais, eu decidi que eu queria fazer... queria pesquisar, viver isso, essa experiência... acessar os autores, não só os autores que discutem é... autores brancos né? Que têm essa característica hegemônica. Essa herança hegemônica que a gente tem, mas eu queria também me desafiar a levar a arte para o curso e também dialogar com autoras e autores também dentro do curso. E que bom, eu estou conseguindo fazer isso de alguma forma. Então a minha inserção para Cachoeira, para o CAHL, para a UFRB, ela acontece em 2018. [...] Eu decidi ir para Cachoeira porque é uma cidade que tem uma característica de estrutura de energia muito parecida com Lençóis. (Fonseca, André, 2023).

Para André e Udinaldo, a mudança de território foi importante não somente no contexto de construção de uma nova perspectiva de carreira profissional, mas como uma oportunidade de performarem suas sexualidades de forma mais “livre” e “fluida”. Nesse sentido, ainda que a inserção em um novo território se mostrasse como algo desafiador, apresenta-se também como uma nova oportunidade imaginativa de si mesmo.

Quando eu cheguei em Cachoeira, eu me senti muito em casa. Nunca tive muitos conflitos de estar nesse território. Quando eu cheguei aqui, eu era muito jovem também, então Cachoeira meio que representava um espaço de liberdade muito grande. [...] Com relação à sexualidade quando eu vim pra cá, foi também o primeiro espaço mais livre de vivenciar minha sexualidade. Então, quando eu cheguei em Cachoeira, a gente tinha festas LGBTs. Diferente de outras cidades do interior da Bahia.

Cachoeira é uma cidade com muitos espaços de sociabilidade lésbica, gay, trans. Então, a possibilidade de, por exemplo, você vivenciar seu afeto em público dentro de uma cidade do interior, o que na minha cidade de origem, por exemplo, é quase que impossível, já que não tem esses espaços, não existem. (Junior, Udinaldo, 2023).

O que acho o mais interessante de ser dito sobre essa minha transferência, sobre o meu corpo no território é que eu pude moldar ainda mais e perceber a potência da minha identidade, e aí eu estou falando enquanto homem negro gay. Porque ser um homem negro gay, essa nomenclatura toda, enquanto identidade dentro de Lençóis é muito diferente de Cachoeira. [...] Então talvez eu tenha descoberto, de fato, a minha fluidez, da minha sexualidade, da identidade, da minha afetividade em Cachoeira, por conta dos contatos, de outros acessos. Eu me senti contemplado e abraçado porque eu cheguei em um lugar que era diferente, mas que tinha muitos de mim. E aí eu tô falando de outros meninos homoafetivos também, com suas sexualidades acontecendo e a gente tem esse momento de interação, de trocas muito profundas, inclusive. (Fonseca, André, 2023).

De outro modo, Elison, por ser natural da região, aponta a necessidade de sair de sua cidade natal, Cachoeira, para “se assumir” e elaborar sua sexualidade de forma mais livre.

Minha trajetória, nesse sentido, se aproxima à dele. Quando saí do meu território de origem, Itapetinga, para fazer graduação em Salvador, essa foi também a oportunidade de me entender, me conhecer e perceber quais os desejos e afetos melhor me engajavam nas relações e vínculos, na vida.

E às vezes a gente anseia por isso. A história da cidade grande, de ir pra lá e tudo isso. Todo mundo quer vivenciar isso, principalmente quando se é gay, né? Você é viado a sua família não tem todo esse aceite. A gente precisa dar uma saída pra você se assumir, pra você se descobrir também, importante. Acho que na minha cabeça funciona muito mais como isso também. Eu pensava muito nisso quando eu decidi ir embora. [...] Eu acho que eu comecei a me entender... porque não foi só uma questão de me assumir pra sociedade. Eu comecei a me entender. Eu comecei a me entender mais por lá mesmo, porque aí eu já tinha uma vida profissional, eu já tinha um olhar mais maduro pra coisa. Eu estava de fato na questão do crescimento. Foi aí que eu

comecei a entender... não é isso aí mesmo, é desse jeito, agora só preciso entender como é que eu vou lidar com isso. (Alves, Elison, 2023).

A alteração do contexto geográfico em que nos inserimos pode desempenhar um papel decisivo na abertura para um “pensar/agir diferente” e um “perceber de modo distinto do habitual”. Embora não seja uma condição necessária, sair do nosso espaço cotidiano pode representar um incentivo significativo para uma transformação de perspectiva e, conseqüentemente, para a elaboração de novos gestos performáticos, principalmente relacionados à sexualidade. Evidentemente, isso não constitui uma regra, uma vez que muitos conseguem “viajar” sem se deslocar fisicamente, enquanto outros, mesmo viajantes, permanecem “em casa”, confinados em suas zonas de conforto, presos a padrões normativos.

Entretanto, se percebermos o núcleo familiar também como um território, como nosso primeiro território de sociabilidade e ocupação, onde também se articulam relações de poder, é possível perceber que a possibilidade de vivenciar novas experiências e relações distantes das lentes normativas só se torna possível, não raro, quando existe essa primeira alteração espacial. Isso não significa que os novos territórios buscados não possuam formas outras de contenção desses corpos mas que, às vezes, a ação policial que “nasce” no seio da família é mais violenta, física ou emocionalmente, para os corpos dissidentes. É possível observar essa relação entre a dinâmica familiar e uma certa contenção na expressão da sexualidade nos relatos abaixo:

Então era o primeiro momento em que eu saía da casa dos meus pais, que eu ia ficar num lugar sozinho, sem parente por perto, sem ninguém que tivesse que cobrar nada a meu respeito, que ninguém que me conhecia, que conhecia meus pais. Então, é um espaço de liberdade muito grande. (Junior, Udinaldo, 2023).

Em Lençóis, como é a minha cidade, a cidade onde eu nasci, que todo mundo conhece, às vezes existe também... e aí eu estou falando sobre essa coisa mais... das pessoas terem um estranhamento. Talvez eu até me arrisco a dizer isso a partir de outras interações, que eu seja um dos poucos meninos

homoafetivos da cidade que realmente expressa isso de uma forma muito orgânica, sem sentir medo e também facilitado pela minha inserção no Grãos de Luz e Griô, que foi a instituição que eu estudei. Que é um espaço, um projeto social que vai tratar de ancestralidade e de identidade. A gente tem oficinas de música, dança, teatro, audiovisual, enfim. Então pude passear em tudo isso e isso me potencializou sobre identidade, sobre ser quem eu sou a partir da instituição. Então eu não tive medo de ser quem eu era, quem eu sou aqui nesse território, mas era conhecido como esse menino. E aí até de repente eu acessar outros corpos, outros meninos e ter a minha afetividade vista é um outro lugar. Parece que é estranho para as pessoas ainda, é difícil para elas lidarem com isso e é difícil para mim também lidar com esses olhares. [...] Acho que é isso, o estranhamento, o meu lugar, o meu território de pertencimento... estranho familiar... e às vezes, por mais que eu esteja aqui, talvez eu não me sinta tão confortável para ser de fato. Eu não sei se também existe isso “na plenitude”, mas aqui existe também a minha família, então eu me sinto observado por eles também. Então, em Cachoeira eu tenho uma independência, uma autonomia para ser inclusive o que eu quisesse, uma liberdade para poder expressar minha afetividade sem medo. (Fonseca, André, 2023).

Aqui eu precisava ser mais discreto. Não podia ser com pessoas daqui, da cidade. Se fosse, teria que ser pessoas selecionadas. Aquelas pessoas que sei de fato que iriam guardar esse segredo. (Alves, Alison, 2023).

Quando eu me descobri, eu contei dentro da minha própria casa, acabei sofrendo, mais por conta da minha mãe. Ficou falando coisas que doía, não me aceitava. Diferente do meu pai... que era fazer contrário, o pai, não gostar e a mãe ser pra agarrar né? No meu caso foi o contrário. O meu pai me abraçou e a minha mãe não. Ele foi embora, me deixou sozinho na cidade, tive que morar com minha vó. Eu tinha 17 anos. (Silva, Renei, 2024).

De maneira idêntica, se olharmos para o espaço da universidade como outro território, o mesmo mostra-se como um local importante para o entendimento e a reconstrução de uma identidade racial como apontado no capítulo anterior, mas também emerge como um potencial agenciador na criação de ambientes mais diversos que, conseqüentemente, possibilitam a vivência e o contato com distintas formas de performar o gênero/sexualidade.

Por exemplo, Cachoeira é uma cidade universitária que tem uma diversidade cultural muito grande, muito forte e significativa. Então, quando o meu corpo, André, chega em Cachoeira, eu percebo o que eu tinha, que eu poderia ser mais do que eu era aqui. Aqui eu sou conhecido como o menino que canta na rua, o menino artista. Que bom que eu consegui esse lugar. E sair num primeiro momento foi estranho, porque eu tinha isso aqui e isso era muito bom, me dava um gás para continuar fazendo e sendo o que eu sou, sendo arte, existindo. Quando eu chego em Cachoeira eu tive um choque porque parecia que eu só iria viver para a universidade. E aí eu senti que eu me distanciei um pouco do meu eu artista, mas isso me potencializou na minha questão de identidade porque eu pude viver a minha subjetividade, e até a minha orientação sexual de forma mais fluida, me descobrindo, me redescobrando pela possibilidade de acessar outras pessoas, outros corpos, nesse território. Isso me fez criar uma confiança em mim mesmo muito grande de que eu poderia fazer mais, eu poderia acessar outras coisas, outros universos, outras pessoas. Cachoeira me possibilitou isso. O que Lençóis tinha era incrível, mas que não me completava, Cachoeira de alguma forma me deu, me entregou. Eu consigo fazer essa troca do que eu tenho aqui em sou, em Lençóis, mas o que eu tenho, conquistei e estou conquistando em Cachoeira. Levo daqui para lá e trago de lá para cá também. (Fonseca, André, 2023).

Em resumo o que vislumbro é que, nessa relação entre a performance e o território, vamos constantemente redesenhando a alternância entre o visível e o invisível, o revelado e o oculto, o explícito e o implícito, sempre acionando determinadas mudanças de perspectiva que, em alguns casos, podem consistir apenas em alterar nossa posição corporal dentro do próprio horizonte de possibilidades que, num mesmo local, estão ao nosso alcance.

No campo, as relações construídas a partir das performances de gênero/sexualidade com o território se apresentaram de diferentes formas. Alguns entrevistados relataram que essa relação sempre foi tranquila, outros já sofreram assédio e até violência física. Com isso, acredito ser importante voltarmos à discussão que mencionei anteriormente a respeito das nuances do “ser gay”, para entendermos melhor essa relação.

## **Que gay é esse que pisa nesse chão?**

Ainda que esteja falando aqui de “um” corpo negro gay tatuado, acredito ser desnecessário apontar que não me refiro a UM corpo negro gay tatuado. Ou seja, não me refiro a UMA única forma de ser gay. Dentro do espectro do “homem gay”, encontramos distintas maneiras de performar essa dissidência e essa “forma” de se expressar/viver que, conseqüentemente, estabelece relações distintas com o território e com a ação policial. Em outras palavras, à medida que essa performance se distancia do imaginário do “homem padrão”, a “mão” da ação policial torna-se mais “pesada”.

Aqui, acredito ser importante pontuar que a dissidência não é uma essência, uma natureza, mas, sim, uma condição imposta pelas forças discriminatórias e de poder que, ao estabelecerem a si mesmas como o padrão, articulam e se nutrem da vulnerabilidade de outrem. Assim como a raça, o corpo dissidente surge a partir do tensionamento da ideia de que o corpo ideal e universal é aquele do homem branco cisheteronormativo. “A norma determina a fronteira dos corpos que, embora seja política, fabricada, é assumida como natureza” (Teixeira, 2024, p.64). Paco Vidarte (2021) vai nos dizer que

Conseguimos descriminalizar a sodomia, as sapas, os boquetes, os dildos, as tesouras, as comidas mútuas de xana, quase até as mijadas, mas a homofobia persiste como sempre, uma homofobia com duas caras: uma homofobia ideal, descontextualizada, generalizada, legislada, penalizada, tipificada e universal contra todas as bixas e sapas; junto a uma homofobia real, cotidiana, de rua, de sala de aula, o trabalho, as roupas, os bairros, os povos, fora do alcance do império da lei, seletiva, caso a caso, que antes de excluir pergunta quanto dinheiro você tem, onde você nasceu, se tem trabalho, filhos, se é sacerdote, qual seu sobrenome, se é de direita desde sempre etc. Em consequência, ela decide se vai te apedrejar dentro dos limites legais e policiais e se vai te tirar na marra ou mais suavemente dos seus domínios: o bar, o bairro, o prédio, a família, o táxi, o quartel, a aula de 1ºano do ESO, o serviço... segundo um intocável “direito de admissão”, onde se refugiam a liberdade do sujeito liberal e a cumplicidade heterossexista e homofóbica: essa cumplicidades nós, bixas, não temos, e ela é mais do que uma simples cumplicidade, mas todo um

conglomerado ético que tem respostas, reações, comportamentos, acobertamentos pré-programados, quase biológicos. (Vidarte, 2021, p.24-25).

Sob o ponto de vista de Judith Butler (2019), o gênero, assim como a sexualidade, se apresenta inicialmente como “uma norma de outra pessoa”. Dessa maneira, ela elabora em nós uma fantasia formada pelos outros e por nós mesmos:

Essas normas não estão simplesmente impressas em nós, marcando-nos e estigmatizando-nos como tantos outros destinatários passivos de uma máquina de cultura. Elas também nos “produzem”, mas não no sentido de nos trazer à existência ou de determinar estritamente quem somos. (Butler, 2019, p. 36).

Por conseguinte, a noção do que é “ser homem”, inicialmente, esboça o comportamento familiar de idealizar uma única forma de masculinidade. Uma masculinidade estruturada na ideologia hierárquica do patriarcado que tenta, a todo tempo, determinar papéis definidos para homens e mulheres, assim como definir realidades materiais para cada um. JJ Bola (2020) nos aponta que o patriarcado

Socializa os comportamentos, atitudes e ações dos homens, dizendo a eles como devem agir, se sentir e se comportar em todos os aspectos das suas vidas, especialmente em relação às mulheres, mas também em relação aos outros homens. (Bola, 2020, p. 16).

Podemos perceber como essa concepção de “homem de verdade” se constrói no nosso imaginário, por exemplo, quando Renei pontua certa estranheza ao perceber que a rejeição, ao se assumir gay dentro de casa – um comportamento comumente esperado da figura paterna –, se manifestou na mãe, que o abandonou.

Quando eu me assumi, eu pensava que eu ia ser o pior... achava que meu pai ia me bater. Meu pai maravilhoso. Meu pai foi quem me deu conselho. E muitos quando eu conto quem é meu pai, o povo diz que é mentira. Ele ainda disse assim... nunca vou esquecer... independente do que for, você nunca vai deixar de ser meu filho. Tô nem aí pro que meus amigos vão falar, ou deixar de falar... por que fica na roda de amigo e falava... Tô nem aí. A única coisa que peço a você é que veja as pessoas que

“você anda, no meio em que você está, pra não correr o risco de ser coisas piores contigo, só... não me bateu, não tem vergonha de sair comigo, onde me vê fala, me chama de filho, me abraça, mas minha mãe... só falta derrubar o mundo. (Silva, Renei, 2024).

Da mesma maneira, Elisa relata sua surpresa em um episódio em que os amigos de seu pai trataram a questão do “assumir-se gay” com naturalidade.

E teve uma cena que foi meio que doida... que foi de uma vez uns amigos do meu pai, um grupo de uns quatro ou cinco me encontraram, e aí foi quando eu assumi, mesmo, que eu tive que ter essa conversa dentro de casa. E aí vieram me abraçar com um tom de parabéns. Eu não sei se parabéns, eu não sei pena. Me abraçaram “poxa, seu pai me falou e tamo junto, qualquer coisa pode chegar em mim. Me pergunte... não sei o quê, me procure”. Aí eu fiquei “oxe”... fiquei sem entender, né? Aí eu falei “o que foi que meu pai falou né, Deus!”. E aí quando perguntei pra mãe, minha mãe falou “ah seu pai, acho que num baba, alguém brincou... ele foi, falou ‘tenho o mesmo não sei o quê, mas se respeita não sei o quê’”. E aí... foi aí que eu acho que aconteceu. “Ah você tem um filho viado né Eloi?”, essas piadinhas. (Alves, Elisa, 2023).

A ideia de uma única masculinidade nos coloca de frente às determinações que dizem, por exemplo, que “azul é cor de menino e rosa é cor de menina”, quais tipos de roupas devemos usar e quais brinquedos as crianças devem brincar, ou seja, reforçam as expectativas sobre como os homens devem ser e agir, obliterando nossas questões internas.

Nesse sentido, observar quais masculinidades eram acionadas pelas performances dos entrevistados foi o que me fez, em certa medida, compreender como, apesar de estarem enquadrados num mesmo grupo – negro gay e tatuado –, os relatos se diferenciavam quando perguntados sobre a relação da sexualidade com o território.

Sempre me senti em casa, em qualquer momento, em qualquer lugar de Cachoeira. Nunca me senti deslocado. Quando eu cheguei aqui, eu morei num bairro que é considerado o bairro mais periférico da cidade, a Ladeira da Cadeia, mas sempre fui muito bem acolhido. Os vizinhos levavam bolo de aniversário para mim, então nunca tive um conflito muito sério. Sempre foi um lugar que eu me senti em casa. (Junior, Udinaldo, 2023).

[...] de algum modo, tanto Cachoeira, mas também a universidade ofereceram um espaço muito interessante de exploração minha, pessoal, individual, sobre a minha sexualidade. Então foi bastante transformador nesse sentido. (Junior, Udinaldo, 2023).

Eu acho que as pessoas, elas confiam muito em mim. [...] dentro da minha comunidade. Eu me torno referência em vários sentidos. Eu me tornei referência em bixa preta, me torno referência em filhos de pessoas que não estudaram muito. (Alves, Elison, 2023).

Eu não sinto assim muito na rua. Geralmente quando eu sofro é tipo assim... o povo fala assim... nossa, que quem barriginha... porque geralmente eu tô de cropped. Aí o povo começa falando assim... ai que barriga linda... e é tatuado... (Adrian Silva, 2024).

Eu tenho uma amiga, que ela é travesti, e ela é tatuada, literalmente toda tatuada, só que ela é um tom de pele mais claro que o meu. Só que assim eu vejo quando ela passa o povo meio que falando dela. (Adrian Silva, 2024).

É claro que também nesse território, que é diferente de Lençóis, eu também já fui agredido. Então, em uma festa do 13 de março, que é o aniversário da cidade, em 2020, que foi a última festa de Cachoeira até entrar o processo da pandemia, eu sofri uma violência na rua enquanto eu expressava o meu lado afetivo, que não era nenhuma troca de corpo com um outro rapaz. Ele só estava ao meu lado e a gente se olhava assim. E sim, acho que o menino do lado dele percebeu né... esses corpos falando e aí, enfim... foi muito doloroso para mim. (Fonseca, André, 2023).

Eu sou uma pessoa que eu digo assim, não tão sofredora, porque assim... eu sempre gostei de dançar, desde criança e aí já vi aquele comentário: “ah menino dançando”, é “viadagem” como diz a língua do povo. Sempre sendo chamado daquelas palavras que ofendiam. (Silva, Renei, 2024).

Nesse contexto, ao observar pontos de inserção e separação que criam distintas relações entre os gestos performáticos de gênero/sexualidade e a ação policial, o que me chamou atenção, aqui, foi o fato de que os rapazes que relataram uma contenção mais nítida exercida pela polícia, seja pelo assédio,

calúnia ou violência física, eram também os corpos que performavam uma masculinidade mais distante do imagético do homem padrão. Ou seja, corpos que, nas suas performances, seja pela visualidade dos cabelos, pelas vestimentas e formas de andar ou até “trejeitos”, se aproximavam de um ser “mais feminino”.

Jota Mombaça (2021) nos aponta a relação entre o monopólio da violência cismaculina com uma gramática que aproxima as “posições afeminadas – mulheres cis bichas, travestis e outras corporidades marcadas como femininas” – a uma representação de fragilidade e passividade diante da violência.

Simplemente andar pelas ruas pode ser um ato difícil quando suas roupas são consideradas “inapropriadas” e sua presença mesma é lida como ofensiva apenas pelo modo como você age e aparenta. (Mombaça, 2021, p. 73).

[...] é absolutamente comum que sejamos bombardeados com imagens e narrativas de violência performada por homens cis, bem como muitos dos processos sociais de elaboração da masculinidade passam por um aprendizado de virilidade que tende a confundir-se com o monopólio da violência. (Mombaça, 2021, p. 76).

Durante a pesquisa de campo, nenhum dos rapazes com quem dialoguei apontou alguma relação direta da influência da tatuagem com as violências praticadas em virtude da performance de gênero/sexualidade, ainda que tenham relatado um certo tipo de preocupação com visões estereotipadas e algumas repressões vindo de familiares.

As apreensões relatadas estavam mais relacionadas à vulnerabilidade estabelecida pela junção da tatuagem com a raça do que da tatuagem com a sexualidade. Além disso, nos relatos, a ação policial ou o enquadramento às normas estavam mais associados à preocupação quanto à discriminação no momento de procurar emprego.

Bom, com relação ao trabalho, não sofri nada, porque primeiro eu trabalho com... na academia, então a academia acaba que isso não vira uma questão muito séria, porque é um trabalho

que você faz solitariamente. Mas os outros trampos que eu fiz são trampos em organizações de cultura. Então, da parte das pessoas que trabalham naquele contexto tem tatuagens, então isso não vira uma questão preocupante. Mas eu tenho certeza que se eu tivesse que trabalhar em espaços mais formais e as pessoas vissem essas tatuagens, teriam implicações. Mas até agora acho que não. (Junior, Udinaldo, 2023).

Eu tenho cinco tatuagens. E aí todas escondidas. Você não enxerga nenhuma. Porque existe a perspectiva de que a pessoa que é tatuada é uma pessoa vazia. E a pessoa não respeita sua imagem. E tipo assim, você não respeita sua imagem porque é a sua imagem que as pessoas vão ver ali. É uma pessoa tatuada, não é uma pessoa que é respeitada. Não tem credibilidade. Fiz escondidas pensando no futuro, inclusive até as pessoas falavam... 'ah, mas faz num lugar escondido, porque no trabalho você sabe que não pega. Quem tem tatuagem não pega. Você vai fazer, se descobrir que você tem tatuagem na entrevista já dispensa você. Aí eu comecei a fazer... na verdade eu só podia fazer escondido. (Alves, Elison, 2023).

Já chegaram a me chamar na rua pra falar assim: tu não tem medo de tatuagem aí não? Porque tu não vai conseguir um trabalho. Já chegaram a falar isso comigo porque tenho essa no pescoço. Falei não, hoje em dia tem dia tem maquiagem, ainda brinquei, só fazer uma cobertura. Ah, mas o suor? Mas aí depois que eu já estiver lá dentro eu uso até capote. Eu agora também dando aula, diziam: como é que tu vai para a escola com tatuagem no braço que a da perna a gente usa calça... Você pra escola com essa tatuagem no braço e no pescoço? Antes de eu querer ser um professor de dança, eu já tinha essa tatuagem. Então quando eles me chamar, eles vai ver a tatuagem e se eles quiserem me empregar, eles vão me empregar, se não quiser eu não posso fazer nada. (Silva, Renei, 2024).

Quando ela voltou... ela já voltou com outra coisa nas costas. Aí minha vó já falou com ela: você sabe que ele fez a tatuagem né? Tu falou tanto que não queria... mesmo de lá ela falava para eu não fazer. Aí ela... fazer o que? O corpo é dele, quem vai ficar sem trabalho é ele, quem vai ficar manchado para o resto da vida é ele. (Silva, Renei, 2024).

Então eu já ouvi que se eu fosse uma pessoa tatuada, sendo uma pessoa negra, que eu não ia conseguir emprego. Que se eu tivesse algum tipo de proposta que fosse um pouco mais formal,

de alguma forma já seria automaticamente eliminado, excluído porque a tatuagem... ela é marginalizada. Então, em algum momento você pode entender muitas coisas a partir disso. (Fonseca, André, 2023).

Diante dos relatos, observo que, a depender de qual performance de gênero/sexualidade estamos falando, a ação policial se apresenta de forma mais explícita, e até inquisitiva, do que na relação com a raça, por exemplo. Ou seja, em determinados contextos, parece-me que o racismo elabora violências mais “camufladas”. André não sofreu violência física por ser negro e tatuado, mas, sim, por explicitar sua sexualidade. Adrian não sofreu assédio por ser negro tatuado, mas, sim, quando performa sua sexualidade com vestes consideradas “não próprias” para o corpo masculino. Renei não sofreu rejeições e calúnias de pessoas próximas por ser negro e tatuado, mas, sim, quando assume sua sexualidade ou quando está em um estado mais fragilizado de saúde. Adrian, em seu relato, chega a apontar que, para se colocar um “defeito” em um gay, nem precisa de uma tatuagem.

Então acho que muitos sofrem sim, porque isso é nítido e acho que o povo procura um defeito... nem precisa ser tatuagem. Se um gay tiver tipo assim, se tiver um traço aqui, um arranhão no braço, alguém vai falar assim.. ‘o que foi que aquele viado tava fazendo que tá com aquele traço? Será que pulou o muro? Será que fez alguma coisa de errado?’ O povo já vai procurar alguma coisa pra falar de um gay. (Adrian Silva, 2024).

Acredito que isso aconteça porque a suposta supremacia cisheteronormativa, enquanto uma fantasia de poder, justifica e respalda a violência e até o extermínio dos corpos dissidentes, – desses “sujeitos abjetos”, conforme será visto adiante – com muito mais liberdade. Nesse sentido, ao refletir sobre a ação de contenção segundo minha própria experiência e do ponto de vista pelo qual percebo os fenômenos, chego à conclusão de que a violência não é apenas um ato isolado, mas também uma forma de comunicação, de linguagem, de definição discursiva e simbólica das possibilidades de existência dos corpos/sujeitos.

## O abjeto e a violência de mãos dadas

Butler define os sujeitos abjetos como os indivíduos ou grupos excluídos e marginalizados no processo de constituição das normas sociais e de identificação, ou seja, aqueles que se encontram fora das normas culturais e sociais hegemônicas, como as normas de gênero, sexualidade, raça e classe. Isso porque,

O abjeto designa aqui precisamente aquelas zonas “não-vivíveis” e “inabitáveis” da vida social que, não obstante são densamente povoadas por aqueles que não alcançam o estatuto de sujeito, mas cujo viver sob o signo do “inabitável” é necessário para circunscrever o domínio do sujeito. (Butler, 2023, p.18).

Estes sujeitos não apenas desafiam a normatividade, como também são produzidos por ela como "o outro", ou seja, como aquilo que deve ser repudiado para que a identificação normativa possa ser estabelecida e mantida. Os sujeitos abjetos, portanto, são aqueles cuja existência é marcada pela precariedade, pela deslegitimação e pela exclusão. Eles são, essencialmente, impossíveis dentro da estrutura normativa, pois sua identidade desafia as categorias de inteligibilidade impostas pela sociedade. No entanto, Butler também sugere que esses sujeitos abjetos, ao existirem e persistirem, expõem as falhas e as limitações das próprias normas que tentam excluí-los. Eles, de certa forma, revelam o caráter contingente e construído dessas normas, mostrando que a identidade é sempre o resultado de processos excludentes e violentos. Assim,

Essa zona de inabilidade vai construir o limite que circunscreve o domínio do sujeito; ela constituirá esse lugar de pavorosa identificação contra a qual - e em virtude da qual - o domínio do sujeito circunscreverá sua própria reivindicação por autonomia de vida. Nesse sentido, o sujeito é constituído por meio da força de exclusão e abjeção que produzem um exterior constitutivo para ele um exterior abjeto o que é, afinal, “interior” ao sujeito como seu próprio repúdio fundacional. (Butler, 2023, p.18).

Como expõe Thiago Teixeira (2024), a violência não se limita à eliminação ou segregação física dos grupos subordinados, pois vai além da violência física. Ela também se manifesta pela institucionalização de

identidades, que serve como base para estabelecer critérios que definem quem é considerado humano. Essa forma de exercício de poder ou ação policial na concepção de Rancière desempenha um papel crucial na criação das divisões sociais, determinando quais grupos serão socialmente protegidos e quais serão marginalizados. Em concomitância, a mesma ação policial cria agenciamentos que, na tentativa de conter as performances dissidentes, torna-se também parte integrante da própria reelaboração dos gestos que sobrevivem às violências.

Segundo relatos, observa-se que as violências impostas pela normatividade afetam a maneira como esses corpos/sujeitos concebem e constroem suas performances. Essas violências também deixam marcas no campo sensível desses sujeitos, que, na condição de abjetos, são constantemente alvos de processos de marginalização e exclusão.

[...] eu entendi que o meu corpo é livre em Cachoeira, mas ele... existe algumas limitações, não limitações de camuflar quem eu sou, mas é estar atento e forte com algumas coisas. Em alguns lugares... em que lugar eu tô, como eu tô. (Fonseca, André, 2023).

[...] eu não aguentava ouvir algo que eu já queria chorar, brigar, fazer algo, tirar minha própria vida por conta de comentários. Eu levava a sério. (Silva, Renei, 2024).

Mesmo morando com a vó, ela me aceitando, mas o pessoal da rua sempre ‘mastigando’ as pessoas. Daí fui encontrando alguns amigos que foram me ajudando. Encontrei um que distribuiu a vida, um amigo... porque ao mesmo tempo que andava comigo, fazia maldades comigo. E essa maldade me levou a ficar quarenta e oito dias internado. E aí meu nome ficou rodando na cidade, porque um homossexual não pode ficar doente que gera aquele problema de que tem aquela doença, de que tem não sei o que... você não pode nem pegar, uma gripe que já é... E aí sofri com isso. Já tentei fazer várias coisas com minha vida, que ninguém sabe... tirar a vida... mas daí eu tive muitos amigos que ficaram perto de mim, tive um grupo de dança nessa época, para poder tentar amenizar tudo isso. [...] Eu não sou uma pessoa ruim como retratam, tem gente que me acha ruim e quando me conhece... ah, eu pensei que era isso, que você era aquilo... (Silva, Renei, 2024).

Não é nem de você ter o corpo tatuado. O que você vai dizer por você ter o filho tatuado? Você tem o filho gay... eu passei por muito por isso de “ah o filho de Eloi, logo Eloi que é tão machão”. Como se diminuísse a minha masculinidade ser gay. Eu perco o meu lugar de macho quando eu me assumo gay. (Alves, Elison, 2023).

Pra mim eu acho que não sofro tanto. [...] eu tenho na minha cabeça, se você é gay, você já vai sofrer. Se você é um gay preto, você vai sofrer mais ainda. E se você for um gay preto e tatuado, oh meu amor você vai... mas é como eu falei, minhas tatuagens... acho que não sofro tanto porque elas são pequenas. Então não é todo mundo que consegue enxergar literalmente. (Adrian Silva, 2024).

A cisheteronormatividade fundamenta suas violências no pressuposto de que a construção/fabulação que define as pessoas como homens ou mulheres é uma definição de ordem natural. Entretanto, como expõe Butler (2015), o gênero é algo que nos é atribuído, porém, não devemos encará-lo como uma simples marca gravada em nosso corpo, que nos transforma em uma tela passiva, sujeita apenas a carregar esse rótulo. Desde o início, somos impelidos a representar o gênero que nos foi designado, o que implica, de forma inconsciente, absorver uma variedade de “fantasias alheias” impostas por outras pessoas por meio de diferentes formas de interpelações. Apesar de continuarmos a representar o gênero repetidamente ao longo da vida, isso nem sempre está em conformidade com certos padrões normativos e, com certeza, nem sempre coincide precisamente com a norma. Em outras palavras, a masculinidade “normativa” é a fantasia que aloca todos os outros seres humanos em uma condição de subgênero e o mesmo acontece com a cisheteronormatividade que impõe a condição de precariedade, juntamente com outros agentes de poder, aos corpos dissidentes.

Na concepção de Butler (2015), a precariedade refere-se à situação a qual certas comunidades enfrentam os efeitos da deterioração das redes de apoio sociais e econômicas de maneira mais intensa do que outras, resultando em uma exposição diferencial ao dano, à violência e à morte. Ela também descreve a condição politicamente induzida de vulnerabilidade e exposição aumentada

de grupos sujeitos à violência estatal arbitrária, urbana e doméstica, ou outras formas de violência não sancionadas pelo Estado, mas contra as quais os mecanismos jurídicos e estatais não oferecem proteção e reparação adequadas. Nesse sentido, a precariedade torna-se uma das estratégias que normaliza as violências que refletem o desejo de suprimir, conter ou eliminar os corpos dissidentes.

Portanto, a precariedade está estreitamente ligada às normas de gênero, pois sabemos que aqueles que não se conformam às suas expectativas enfrentam um risco maior de assédio, patologização e violência. As normas de gênero intervêm, dessa forma, na nossa presença no espaço público, bem como na distinção entre o público e o privado, e como essa distinção é utilizada para moldar a política sexual.

É possível perceber essa dinâmica em alguns relatos que já foram expostos aqui como, por exemplo, André, ao ser agredido fisicamente ou quando afirma que precisa estar sempre em estado de alerta ao transitar pelos espaços.

Ao questionar quem é alvo de precarização com base em sua aparência pública, estamos considerando quem é tratado como sujeito abjeto, quem não recebe proteção legal adequada nas ruas, no trabalho ou em casa, tampouco é contemplado em códigos legais ou em instituições religiosas. É quem sofre violência policial, quem tem suas denúncias de agressão negadas e quem é estigmatizado e privado de direitos civis.

A polícia, nesse sentido, atua como um regime de distribuição de lugares, identidades e funções, determinando o que pode ser reconhecido como legítimo ou ilegítimo no contexto do cotidiano. Quando observamos a atuação do gênero sob esse prisma, compreendemos que a ação policial exerce um papel normativo que regulamenta e disciplina expressões de identidade e a performance, especialmente aquelas que desafiam os padrões binários e hegemônicos de gênero.

Dessa maneira, a performance de gênero/sexualidade, especialmente em corpos marginalizados – em especial, os corpos negros –, torna-se um campo de disputa em que a ação policial tenta, a todo momento, silenciar, constranger ou até aniquilar as gestualidades que escapam às normas hegemônicas.

Entretanto, Butler (2023) diz que, ao criar a condição de espectro ameaçador para o sujeito, a abjeção possibilita a rearticulação dos próprios termos de legitimidade e inteligibilidade simbólicas. Dessa maneira, as práticas de *desidentificação* podem ser compreendidas como estratégias fundamentais de resistência e luta contra as normas reguladoras de identificação que governam as sociedades contemporâneas, pois

[...] talvez seja exatamente por meio de práticas de reforçam a desidentificação para com essas normas regulatórias - mediante as quais a diferença sexual é materializada - que tanto a política feminista como a política queer estão mobilizadas. Tais desidentificações coletivas podem facilitar a reconceitualização de quais corpos importam [matter] e que corpos ainda estão por emergir como matéria crítica de interesse. (Butler, 2023, p. 19).

O que está claro, sim, é que desde pequenininhos jogamos em duas frentes e habitamos o mundo de modo perverso e cindico, mais ou menos esquizofrênico, criando estratégias de socialização, sobrevivência, negociação, ocultamento, dissimulação, visibilidade e política muito peculiares e absolutamente inovadoras que cada um tem que inventar individualmente na solidão da infância, mas que somos capazes de reativar e de aproveitar coletivamente. (Vidarte, 2021, p. 57).

Desidentificação, na concepção de Butler (2023), pode ser vista como uma estratégia pela qual os sujeitos recusam a adesão às normas regulatórias que definem as identidades por meio de uma reapropriação crítica e uma reconfiguração das normas, ao subverter suas pretensões de universalidade e estabilidade, de modo a expor suas limitações e possibilitar a articulação de subjetividades plurais e desviantes que resistem à categorização normativa.

Uma ética bixa se propõe a cessar uma subjetividade com iniciativa e capacidade política, algo que nunca nos é dado nem presenteado de cima, a partir do poder: tudo que é dado já está desativado politicamente, já é portador de vírus de submissão, da liberdade concedida. Ser livre não é a mesma coisa do que ser

libertado.

O que o poder entende ser o cu de uma bixa não é o mesmo que uma bixa entende que é o seu cu. Para o poder somos paus no cu, cus sem eu, sem possibilidade, necessidade ou atitude para ter qualquer iniciativa política. Cus para dar, cus para tomar. Cus que reclamam serviços públicos para não se cagarem pelas calçadas: está bem, vamos dar isso, não queremos que encham tudo de merda. Cus despolitizados. Pois bem, meu cu é coletivizado, que não é o mesmo que ser meu cu. Tenho um cu solidário, o que é diferente de ter um cu que busca seu prazer egoisticamente. Tenho um cu entregue, o que é diferente de ter um cu vampiro. Tenho um cu engajado, incapaz de foder com necas anônimas, de direita, depauperadas, imigrantes: dando na mesma para ele. Ou, ao menos, essa é a ética à qual aspira, sua analética. (Vidarte, 2021, p.34-35).

Acredito que, justamente, neste processo de fricção de uma identidade determinada e ficção de outra, a performatividade de gênero explicita seu papel na elaboração de outros campos sensíveis possíveis. Judith Butler (2023) reporta-se ao conceito de performatividade para descrever como a identidade, especialmente a identidade de gênero, é formada e reforçada por atos repetidos que, ao serem executados, produzem a própria realidade. A performatividade, portanto, não se refere a uma ação que é meramente mostrada ou apresentada, mas reporta-se a um processo que cria e materializa as identidades sociais e culturais ao longo do tempo. No sentido butleriano, as ações não se referem apenas ao ato em curso de uma identidade preexistente, mas, sim, ações que transcendem o ato consumado, produzindo uma gama de significados que constituem essa identidade.

[...] a performatividade deve ser entendida não como um “ato” singular ou deliberado, mas como uma prática reiterativa e citacional por meio da qual o discurso produz os efeitos daquilo que nomeia. [...] as normas regulatórias do “sexo” trabalham de forma performativa para construir a materialidade dos corpos e, mais especificamente, para materializar o sexo do corpo, para materializar a diferença sexual a serviço da consolidação do imperativo heterossexual. (Butler, 2023, p. 16).

Butler (202), ao indicar que o gênero é performativo, sugere que ele se constitui unicamente no âmbito do discurso e dentro de um ideal construído pela linguagem. É por meio da reprodução discursiva que o gênero ganha a

capacidade de inscrever no corpo os padrões de normalidade. Dessa forma, é na constante reiteração das performances de gênero que os indivíduos passam a se considerar como homens ou mulheres, sendo seus corpos codificados por uma linguagem socialmente estabelecida e permeada por relações de poder.

O caráter performativo do gênero está inscrito no corpo e manifesta-se na performance diária, nos gestos do cotidiano, mas não somente; ao mesmo tempo, ele aciona a quietude, o desejo, o sonho, a ficção. Essa perspectiva não sugere que o sujeito preexista à ação ou ao discurso, mas, sim, que o sujeito é continuamente construído no próprio ato. Essa construção está intrinsecamente ligada ao campo do sensível, que se revela como um processo em constante formação e nunca totalmente concluído.

Assim, o que Butler nos propõe é desenvolver um olhar e ação críticos às concepções enviesadas das identidades, ou seja, que compreendamos que as identidades ditas naturais ou universais são, com efeito, produzidas socialmente ou, de modo mais estrito, discursivamente.

A noção de performatividade, tal como elaborada por Judith Butler (2020), oferece uma perspectiva crítica que desestabiliza compreensões tradicionais sobre os gestos e as práticas cotidianas. Nossas ações diárias (seja no ambiente de trabalho, em espaços religiosos, em locais públicos ou privados) são constituídas por critérios de legibilidade continuamente reinterpretados e (re)significados pela memória social. Assim, a memória nos oferece um conjunto de padrões gestuais constituídos pela reiteração, fornecendo-nos um repertório gestual que serve de base para a construção de nossas performances diárias.

Segundo Butler, por ser um processo ativo e reiterativo, a performatividade pode, ao mesmo tempo, reproduzir e questionar as estruturas reguladoras. Embora os gestos performáticos sejam, de fato, influenciados por tais sistemas — que determinam quais comportamentos são inteligíveis ou aceitáveis —, eles também carregam a possibilidade de ruptura e subversão. A performatividade, portanto, é simultaneamente constitutiva e contestadora: ela dá forma às normas, mas, por meio da reiteração dos gestos

performáticos, é possível deslocá-las ou abrir brechas para a elaboração de novos sentidos.

Contudo, a distinção entre performance e performatividade torna-se complexa quando vista no cotidiano, uma vez que tais processos estão intrinsecamente entrelaçados, se retroalimentam e se ressignificam. Na minha perspectiva, pensar performance e performatividade como categorias separadas soa tão artificial quanto separar corpo e mente, ignorando a interdependência que define suas manifestações. Na prática, o que observo, é que a performance e a performatividade funcionam simultaneamente, dissolvendo as fronteiras teóricas que as separam.

Os gestos do dia a dia, como saudações, posturas corporais ou formas de falar exemplificam essa dinâmica. Eles não são simplesmente escolhas conscientes, mas atos que emergem de uma rede de memória, significados e expectativas. A performatividade é o que torna esses gestos inteligíveis dentro de um sistema social: sua repetição os inscreve em uma gramática de comportamentos reconhecíveis. No entanto, a cada reprodução há a possibilidade de alteração, pois a performance nunca é completamente idêntica à anterior.

Esse diálogo permite compreender como os gestos cotidianos são tanto produtos da normatividade quanto locus de transformação. Por exemplo, os modos de vestir ou se movimentar em um espaço público não apenas refletem as regras de gênero/sexualidade, mas também as reproduzem ao mesmo tempo que podem questioná-las. Um pequeno desvio na forma de executar um gesto pode gerar desconforto, questionamento ou mesmo sugerir novas perspectivas em relação às normas que sustentam a ação.

Em síntese, o ato em curso, ao construir de maneira reiterativa novas possibilidades de trânsito e visibilidade do corpo, transcende o ato consumado, abrindo caminho para a criação de novos espaços de elaboração de ficções que agem sobre a memória social.

Dessa forma, os gestos cotidianos são um espaço de negociação entre o que é imposto e o que é criado. Butler, assim, nos convida a enxergar o cotidiano como um terreno político, no qual cada gesto tem o potencial de consolidar ou desafiar as estruturas que organizam o mundo social. Nesse sentido, cada realidade normatizada tem o potencial de desestabilizar os próprios sistemas que busca reafirmar, destacando a possibilidade de elaboração de novas ficções por meio de práticas aparentemente ordinárias.

Assim, torna-se evidente que pensar performance e performatividade de forma separada simplifica a realidade vívida. Assim como corpo e mente são aspectos complementares de um mesmo ser, performance e performatividade são faces de uma mesma moeda na construção do social. Essa interdependência é fundamental para compreender como os gestos cotidianos são simultaneamente produtos e produtores das normas sociais, evidenciando que a vida, em toda a sua complexidade, não pode ser compartimentalizada sem perda de sentido.

Ao somarmos às performances cotidianas o marcador da tatuagem, o que pode acontecer é a potencialização na criação de fissuras. Isso porque, ao se somarem a mais um marcador de precarização — a tatuagem —, a performance e a performatividade de gênero/sexualidade podem ampliar as tensões e os questionamentos frente à normatividade. A escolha de marcar a pele — uma pele que carrega o estigma da dissidência — não apenas amplia o repertório de expressões identitárias, mas também atua como um espaço de disputa simbólica. A tatuagem, nesse sentido, pode tornar-se um ato de ficção de si. Abordarei melhor essa perspectiva mais adiante.

Mediante o exposto, observo que os corpos dissidentes, ao serem categorizados como sujeitos abjetos e expostos à precariedade pela ação policial e pela normatividade, elaboram releituras de suas identidades por meio dos gestos performáticos cotidianos, articulando outros campos sensíveis possíveis que, nas reiteraões, criam a possibilidade de constituição de outras memórias sociais.

Diante deste contexto, o que percebo, então, é que na dimensão de um território regulado por uma lógica policial que determina qual lugar os corpos devem ocupar e quais corpos devem e podem aparecer, a performance e a performatividade de gênero/sexualidade aparecem como contraponto para construir outras formas de ser/estar no mundo. Assim, esses corpos negros gays por meio das performatividades corporificadas estão exercitando, e exigindo, seus direitos de comparecimento, permanência, movimento, discurso, quietude, silêncio, aparecimento, ou seja: seus direitos de viver e existir.

### **Fissuras, fronteiras porosas e ficções**

Certa ocasião, em Muritiba, voltava da academia quando um carro com três homens passou por mim e, nesse momento, um deles colocou a cabeça para fora da janela e gritou: “uuuuii viadinho!”. Esse tipo de abordagem é bastante comum quando se trata de determinados gestos performáticos que configuram algumas formas de ser gay, como já mencionado anteriormente. Fazendo uma análise retrospectiva, a “injúria” manifestada pela normatividade tenta acionar a precariedade do meu corpo primeiramente pela sexualidade, e não pelo fato de ter tatuagens. Até o exato momento, nunca fui abordado da mesma maneira na rua e ouvi: “uuuuii tatuado”, ou qualquer coisa do tipo.

Como apontado anteriormente, no campo, ao observarmos a relação entre a sexualidade, a tatuagem e a ação policial, as pinturas corporais não aparecem como marcadores que aglutinam outras precariedades a esses sujeitos, tal como surge na relação entre raça, tatuagem e ação policial. Em outras palavras, quando pensa-se num corpo negro tatuado é comum “colar” na sua “imagem” um “selo de marginal”, precarizando ainda mais esses sujeitos que, pela raça, já se encontram fora da norma. Quando vinculada à sexualidade, essa nova camada de precarização se evidencia pela associação da performance ao feminino, ao invés de se relacionar diretamente com a tatuagem.

Assim, trata-se de um corpo que, por sua prática performática, na relação com o território, já está produzindo reivindicações, resistências e r-existências, elaborando, dentro do campo visual, possibilidades para sua aparição e para suas ações.

Em consequência disso, articulo que a tatuagem, nesse contexto, é mobilizada em um processo que, a princípio, parece ser de caráter mais íntimo e pessoal. Ela se apresenta como mais um aspecto dos gestos que, ao integrar o processo de ressignificação identitária, auxilia os sujeitos a se enxergarem sob uma nova perspectiva e, conseqüentemente, a se posicionarem de maneira diferente no mundo.

Vislumbro então que, ao associar-se à prática performática dissidente, a tatuagem pode potencializar a força que fissa o eu social e desafia a ordem policial ao questionar as divisões preestabelecidas e proporcionar uma nova distribuição do sensível. Pela associação entre tatuagem e sexualidade, cria-se uma ruptura com o consenso vigente e coloca-se em questionamento/dúvida as estruturas hierárquicas e opressivas que subvertem as relações de poder e revelam novas possibilidades de existência coletiva.

Considero assim que a aparição, persistência, permanência e fluência desses corpos nos territórios permitem esboçar uma arena de transformação e emancipação, onde são reivindicados o reconhecimento, a valorização, a igualdade e o direito de exercer a liberdade, premissas essenciais para a existência de condições que permitam um conjunto de vidas mais vivíveis: “Uma floresta de um único tipo de árvore não é uma floresta, é um ‘n’dima (pomar), não importa quão extensa seja, porque uma floresta é sempre um conjunto na diversidade. (Léon-Portilla, 1977, p. 39).

Como bem nos aponta Butler (2015, p.35), “a performatividade é um modo de nomear um poder que a linguagem tem de produzir uma nova situação ou de acionar um conjunto de efeitos”. Portanto, quando esses corpos negros gays tatuados mostram que possuem “voz”, lugar e presença no espaço público, não só vão de encontro à ação coerciva da polícia, como também tentam subverter a regulação dos discursos e das sensibilidades.

No diálogo que tive com Elison, ao perguntar se ele sentiu muita diferença nas relações com a família e com o território após ter se assumido enquanto homem gay, uma vez que, como relatou, precisou sair do seu território de origem para que tal processo fosse maturado, ele pontuou o seguinte:

Eu acho que as pessoas, elas confiam muito em mim. Eu não sei se confiariam tanto no Elison que saiu daqui. Eu acho que tinha muita expectativa sobre mim. Eu digo das pessoas que se relacionam comigo de perto... e até nas de longe também. Eu tenho muito esse feedback de vizinhas, de pessoas que só vejo no fim de semana, e tal, de dizer que ‘pô que massa você cresceu e se tornou a pessoa bacana, você não decepciona nada, sua família tem que ter orgulho de você’. Então eu sinto muito isso, que as pessoas olham pra mim como uma superação. Aquela coisa mesmo de que são as pessoas que vivem perto da marginalidade e não se entregaram para ela, isso já é o ápice da coisa. E aí quando você vê que é uma potência... porque eu me sinto, e as pessoas e elas relatam isso para mim... eu me sinto a potência preta dentro da cidade. E aí tem tudo isso, dentro da minha comunidade. Eu me torno referência em vários sentidos. Eu me tornei referência em bixa preta, me torno referência em filhos de pessoas que não estudaram muito. Eu me torno uma referência dentro do meio até das pessoas mesmo do tráfico, porque muitas das pessoas que hoje... muitos morreram, cada um vive sua vida... mas foram pessoas que cresceram junto comigo e aí eu não fui para esse lugar, né? Então esse olhar de confiança, eu senti a diferença foi essa. As pessoas confiam muito mais em mim. Então, se eu digo uma coisa as pessoas confiam. Se eu peço uma coisa às pessoas, elas vão acabar acatando porque confiam em mim, porque sabem que eu sou uma pessoa séria e eu sou uma pessoa íntegra, eu não vou falhar, entendeu? Eu acho que acontece isso. (Alves, Elison, 2023).

Embora a narrativa dominante sobre masculinidade e as hierarquizações raciais delegassem a Elison um lugar de subalternidade, de precariedade e de abjeção, entendo que ele rearticulou esse imaginário sensível, tornando-se referência dentro de uma comunidade nas “pequenas” ações cotidianas que subvertem a ordem estabelecida, que fissuram a distribuição do sensível e questionam a divisão de lugares e funções sociais.

Num espaço que o considera um "sem parte", excluído e silenciado pela ordem dominante, Elison não só reivindica sua "voz" e sua presença como as amplifica quando, por exemplo, se coloca como um membro ativo na organização da Parada LGBTQIA+ de Cachoeira.

A existência política nasce de uma posição de sujeito que luta. Uma posição de sujeito que nasce de uma decisão voluntária, estratégica, conjuntural a partir de uma situação de opressão e injustiça dada. E chega de preocupações. Injustiça estrutural + gente que sofre essa injustiça + vontade de luta e de subverter tal situação injusta: não precisa de mais nada para o surgimento de um sujeito político capaz de realizar uma pequena, média ou uma grande revolução. O crucial é a posição, a tomada de posição, o posicionar-se, o plantar-se como sujeitos, fundar-se como sujeitos bixas. (Vidarte, 2021, p.61).

Esse corpo que, apesar de negro, apesar de gay, apesar de tatuado, se posiciona no limite, na fronteira de uma condição de reconhecimento, se expõe a situações que podem ser tanto terríveis quanto de transformação. A fronteira, vista sob essa perspectiva, não é apenas uma divisão, segregação e cerceamento, mas o que põe em relação, em conexão. O envolvimento com o outro surge, nesse sentido, como uma estratégia crucial na redefinição do território para rearticular fronteiras fluidas, porosas, instáveis, explorando assim possibilidades de coexistências.

Ressignificar a concepção de "fronteira" como uma maneira de habitar territórios ambivalentes não como lacunas, mas, sim, expressões criativas da vida, possibilita abranger um amplo espectro de significados, permitindo-nos reconhecer alteridades e, ao mesmo tempo, sugerir áreas de transição, nuances e margens, pois "é nesse vazio - fresta - que eclodem as invenções que jogam com as ambiguidades do poder, golpeando nos interstícios da própria estrutura ideológica dominante" (Rufino, 2019, p.105).

Haesbaert (2014) aponta que, talvez, esse "viver no limite" não seja uma condição provisória ou passageira, pois trata-se de uma "realidade distinta", uma vez que se refere a uma "condição de existência, um permanente ou contornar de situações difíceis, perigosas, ou transpor/ir e vir de/entre

diferentes territórios, quase como se vivessem continuamente nas fronteiras”, de modo que

Esse viver no limite, numa situação de multi/transterritorialidade imbricada a dinâmicas de contornamento, não significa, assim, estancar o movimento pela presença de uma fronteira — até porque “fronteira”, no nosso ponto de vista, muito mais do que uma linha divisória que separa (no sentido mais estrito de limite), é um lugar de encontro (ou, em outras palavras, de com-front[o] e de des-encontro, como destacam Martins, e Porto-Gonçalves), o espaço em que, ao nos depararmos com um Outro, realizamos o movimento mais explícito de sua subjugação (“colonização”) e/ou de (re)definição de nós mesmos (transculturação) — seja pelo aprofundamento do próprio olhar sobre nossa singularidade, seja pela indagação colocada pelo olhar do Outro que nos impõe, ao mesmo tempo, questionamentos e conflitos, re-afirmações e relativizações. (Haesbaert, 2014, p.310).

Em uma das colocações explanadas por Renei, é possível observar como, no cotidiano, desenvolvemos estratégias e ações que contornam as limitações impostas. Quando questionado por outras pessoas sobre a relação entre suas tatuagens e o ambiente de trabalho, ele ressalta, por exemplo, que pode “cobri-las com maquiagem”, criando assim uma estratégia de fuga da contenção, ainda que pontualmente. Além disso, ao reafirmar sua posição nesse espaço, Renei esclarece que já possuía tatuagens antes de surgir a oportunidade de trabalho e que sua presença ali não está vinculada à exposição de sua vida pessoal. Essa postura reflete uma forma de negociação entre identidade e atuação profissional.

E eu não vou tá lá falando da tatuagem, eu vou estar lá mostrando outra coisa, eu vou pra lá não é pra falar da minha vida, eu vou pra lá pra ensinar e se isso for possível eu boto um capote. Quem quer trabalhar dá um jeito. É sempre bom falar sobre isso no trabalho. (Silva, Renei, 2024).

Da mesma forma, Adrian nos revela estratégias que o ajudam a lidar com essas normas de invalidação de seu corpo usando sempre o “bom humor”.

Eu tenho uma mania... como eu te falei que eu sou uma pessoa alegre... de nunca ver as coisas como ela realmente é. Se você falar assim ‘Adrian você é ridículo’. Na minha cabeça, você falou

que? ‘Ahn, ahn Adrian...’ então eu vou levar na graça porque na minha cabeça você falou isso na graça. Acho que isso foi um tipo de proteção que eu criei justamente por saber que além de preto e gay eu ia sofrer muito na vida. Então acho que meu subconsciente falou assim: ‘então leve tudo na graça que você não vai sofrer’. (Adrian Silva, 2024).

André, por sua vez, se utiliza da sua própria arte, o canto, para desmistificar esses estigmas e imagens de controle impostas ao seu corpo.

Comentando sobre o lugar de estratégia da minha tatuagem, eu escolhi no braço e no braço direito, justamente porque é o lugar que eu seguro o microfone. Então pra mim, na minha cabeça era interessante pensar que quem me olhasse de frente iria enxergar a minha tatuagem a partir do que eu estava fazendo, de como eu estava cantando. Quer dizer, não sei realmente cantar para ele. E porque eu sinto isso como uma tatuagem é uma coisa que está em você, no seu corpo visível, em outras, mas que ela representa muito essa paixão mesmo. Ela vai ficar no seu corpo, então foi uma escolha realmente, uma decisão daquela pessoa. Então eu escolhi ficar no braço e de um tamanho interessante, ideal assim pra mim, que pudesse ser visto a partir de quando eu ficasse com o braço nessa posição, então aparece. Eu queria que as pessoas vissem mesmo. Eu queria mostrar. Queria que elas olhassem e dissessem: ‘wow isso faz parte de quem é esse menino aí, André’. (Fonseca, André, 2023).

André, aqui, se apropria da denominação de sujeito abjeto, que lhe é imposto pela raça, pela sexualidade e pela tatuagem, e se rearticula discursivamente por meio da prática performática para dizer: sim, sou a diferença, mas ela não me limita, ela não me delimita, ela expande as nossas possibilidades de viver no mundo. Ele age, dessa maneira, como um “encantador”, conforme nos aponta Simas e Rufino (2020):

Os encantadores mais experientes sabem que se a cobra der o bote, a ,auta que encanta vira também escudo. A serpente, ao tentar abocanhar a ,auta, se machuca. Aos poucos, percebe isso e para de dar o bote. Os encantadores mais ousados seduzem o público e ganham uns trocados beijando a cabeça da serpente, chegando por cima. Eles sabem, a-nal, que a Naja só dá o bote pra baixo. Quem chega por cima não corre esse risco. (Simas e Rufino, 2020, p.5).

Nesse sentido, Simas e Rufino (2020) nos apresentam a concepção de encantamento como algo que surge da integração entre todas as formas de vida que habitam a biosfera, promovendo a união entre o visível e o invisível (materialidade e espiritualidade), bem como a relação responsiva e responsável entre diferentes espaços-tempos (ancestralidade).

a noção de encantamento vem sendo ao longo do tempo trabalhada como uma gira política e poética que fala sobre outros modos de existir e de praticar o saber. O encantado é aquele que obteve a experiência de atravessar o tempo e se transmutar em diferentes expressões da natureza. A encantaria, no Brasil, plasmada na virada dos tambores, das matas e no transe de sua gente cruza inúmeros referenciais para desenhar nas margens do Novo Mundo uma política de vida firmada em princípios cósmicos e cosmopolitas. [...] O encantamento como uma capacidade de transitar nas inúmeras voltas do tempo, invocar espiritualidades de batalha e de cura, primar por uma política e educação de base comunitária entre todos os seres e ancestrais, inscrever o cotidiano como rito de leitura e escrita em diferentes sistemas poéticos e primar pela inteligibilidade dos ciclos é luta frente ao paradigma de desencanto instalado aqui. Ou seja, o encante é fundamento político que confronta as limitações da chamada consciência das mentalidades ocidentalizadas. (Simas e Rufino, 2020, p.7).

Na concepção de Paco Vidarte (2021), ainda que as estratégias para se pensar/elaborar uma ética bixa partam da singularidade, ela deve sempre buscar recuperar a solidariedade entre os oprimidos, discriminados e perseguidos como forma de enfrentamento das éticas neoliberais criptorreligiosas. Haesbaert (2021) também propõe esse olhar para o micro, para nosso "primeiro território de luta", o corpo.

Uma ética bixa deve nascer justamente da singularidade de pertencimento a uma coletividade, neste caso, partindo de mim como bixa, um indivíduo particularmente bixa (como cada leitor será outro), que pretende comunicar um modo de vida, de ação, de comportamento, de sociabilidade, de inscrever-se no contexto concreto de um país com o intuito de que essas propostas possam ser compartilhadas e entrar em sintonia com a de outros membros da comunidade gay, sem a qual ele sequer pode-se pensar como indivíduo. Basta com que sejam alguns. Uma ética bixa sempre será particular, pois nossa particularidade de ser

bixa vem antes de qualquer outra coisa. Todas as éticas universalistas, feitas para todo mundo, acabaram nos massacrando, nos discriminando, nos prejudicando. (Vidarte, 2021, p.21).

Essa articulação entre corpo e território, de modo mais amplo, “coloca no centro o comunitário como forma de vida”, permitindo abordar o território em múltiplas escalas, ressaltando a importância da “escala mais micro, mais íntima, que é o corpo”, “primeiro território de luta”. O corpo, e notadamente o corpo feminino e de outros grupos dissidentes, revela a concretude de inúmeras “outras escalas de opressões, de resistências: família, praça pública, comunidade, bairro, organização social, território indígena, etc.” (Cruz Hernández *apud* Haesbaert, 2021, p.175).

... pode-se inferir que cada corpo individual, de alguma forma, “porta” seu território –ou, para sermos mais precisos, sua territorialidade (sua condição para ou capacidade de territorialização)–. Nates (2010), em uma leitura antropológica, afirma que, com as migrações, o território se transforma em uma espécie de território “portado”, “sua significação se leva consigo para desde aí dar sentido ao espaço físico com o qual se deparam em suas travessias ou assentamentos”. (Haesbaert, 2021, p. 185).

Observar esses contextos nas suas múltiplas, complexas e contraditórias relações é convocar nossa percepção para as dinâmicas do cotidiano e para lidar com problemas, questões e necessidades colocadas pela vida em aliança com afetos, desejos, valores e práticas sociais, pois “vida cotidiana não é simplesmente as relações materiais; é uma estrutura de sentimento, e é aí que quero localizar o afeto” (Grossberg, 2010, p. 313).

Sob o ponto de vista de Grossberg (1992), o afeto desempenha um papel fundamental ao organizar, disciplinar, mobilizar e direcionar nossa atenção, vontade, humor e paixão para agendas específicas, criando mapas de importância que orientam nossas ações no dia a dia. É também por meio dele que buscamos remodelar/transformar nossos mapas de importância, a natureza e os locais de autoridade na vida contemporânea.

Haesbaert (2021) também aponta o afeto como constituinte de todo território, nos dizendo que ele é capaz de nos indicar modificações na capacidade de agir que agem diretamente nos encontros de um corpo em relação com outros corpos.

... onde “controlar” ou “exercer poder” significa também “afetar” –na dupla condição de afetarmos e sermos afetados pelo ambiente que criamos. (...) como nos lembra Spinoza, o aumento do nosso poder para agir significa também o crescente poder de sermos transformados – pelo “afeto”– dos outros e do território que indissociavelmente construímos (Haesbaert *apud* Haesbaert, 2021, p.179).

Assim sendo, os aparatos afetivos são responsáveis por gerar sentimentos de existência, compor o que valoramos, elaborar nossas identidades, nos conectar com a realidade, nos enraizar com nossas vivências, nos situar em determinados lugares e trajetórias e organizar nossas interações com os outros.

Afeto é uma dimensão ou ingrediente essencial das desordens da experiência humana, e é pelo menos tão complicada quanto as outras dimensões – de corpos biológicos, relações e estruturas sociais, e significado e consciência. [...] Como o plano do significado, o afeto é o produto contingente de eventos, contradições e lutas humanas e não humanas. Varia ao longo do tempo e do local e é distribuído de forma desigual pelas populações. Se o significado é como fazemos sentido do que está acontecendo, afeto é a energia que permeia todas as nossas experiências e define como é viver em um momento. Como o significado, o afeto é sempre constituído no espaço entre individualidade e socialidade, entre consciência e materialidade, entre o cognoscível e o ainda não-articulado. O afeto engloba uma variedade de maneiras pelas quais ‘sentimos’ o mundo em nossa experiência, incluindo humores, emoções, mapas do que importa e sobre com que nos preocupamos, prazeres e desejos, paixões, sentimentos etc. (Grossberg, 2018, p.10-11).

Proponho, nessa conjuntura, uma aproximação entre o conceito de afeto e a ficção discutida por Rancière (2020). Para ele, a ficção desempenha um papel fundamental na construção do campo do visível e do dizível, ao imaginar novas possibilidades de experiências que podem ser reconhecidas e ampliar o espaço para vozes que, de outro modo, poderiam permanecer

silenciadas. Assim, a ficção não apenas reorganiza o que é invisível, mas também abre caminhos para a emergência de vivências e narrativas excluídas dos discursos dominantes.

O afeto, mediante o proposto, não se reporta somente ao que nos afeta e nos atravessa, pois é acionado principalmente no que concerne àquilo que nos engaja, que nos mobiliza à ação, à transformação. Nesse sentido, foi por meio de alianças afetivas que esses corpos/sujeitos com quem dialoguei potencializaram suas dissidências, às vezes com interferência da tatuagem, uma vez que suas reivindicações do "sentir-fazer" no cotidiano-local, ainda que aparentemente limitadas a pequenas esferas, resultaram em estratégias de ação cruciais para minar, aos poucos, as estruturas da ideia padrão do eu social e avançar em direção a outras escalas de emancipação.

Ao mesmo tempo, tornam-se mais vulneráveis à ação policial e, por isso, elaboram ecologias de pertencimento e possibilidades de mudanças por meio da performance e da performatividade. É pelo afeto à dança, pelas avós e por seu cachorro que Renei encontrou forças nos momentos mais difíceis. É pelo afeto à música que André elabora sua identidade e se posiciona nessa relacionalidade com o território. É pelo afeto aos amigos, à família e ao candomblé que Elison desafia estigmas que tentam determinar os lugares que deve ocupar. É pelo afeto ao pai que Adrian questiona as paternidades. É pelo afeto às amigadas e ao tarô que Udinaldo questiona, por exemplo, aspectos sociais como racialização.

Pelo exposto, acredito que a possibilidade do dissenso, aqui, pode emergir, justamente da relação entre o vivível e o articulável deste corpo que, por meio de uma performatividade dissidente, com diversas camadas (negro + gay + tatuado), elabora por meio de uma ressignificação identitária e estratégias ficcionais, seja pela fuga, encantamento ou afeto, um posicionamento outro diante da segregação e eliminação ditados pela ação policial, ao criar fissuras que abrem possibilidades para outras formas de ser, estar, viver e existir.

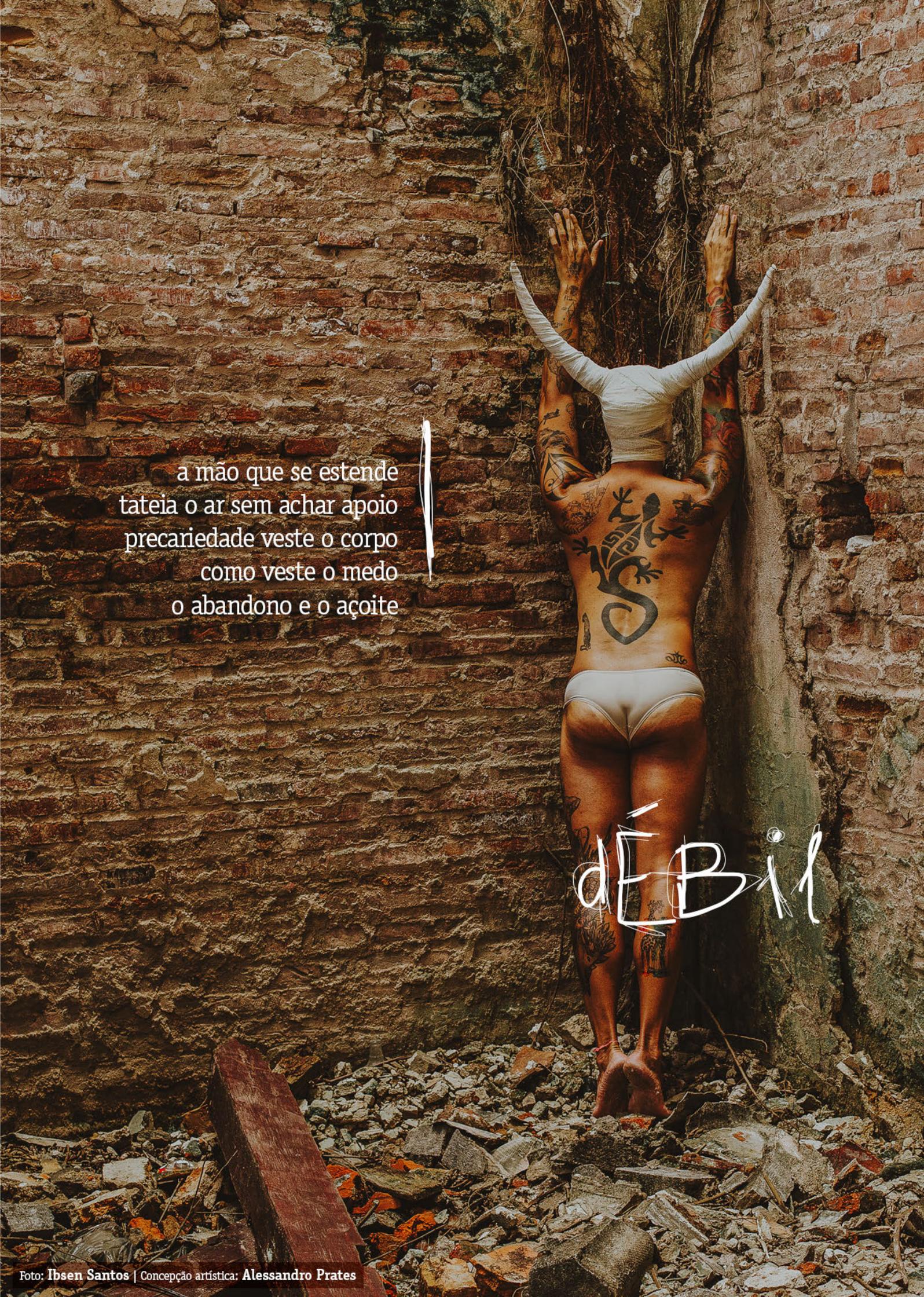
nome não têm  
é o que não se vê  
rejeitado, negado  
abjeto por ser

abjeto

existe nas margens  
do mundo que exclui  
resiste nas brechas  
transflui na ficção



bitcha



a mão que se estende  
tateia o ar sem achar apoio  
precariedade veste o corpo  
como veste o medo  
o abandono e o açoite

dÉBil

dança com o nojo  
sob olhares que ferem  
a violência espreita  
a vida curta  
existe no asco

violado



reflexo quebrado  
fragmentos sem fim  
o grito da carne  
rasgando a pele  
insiste viver

limite



bordAr a dança  
entre o visível  
e o invisível

tatuagem, memória  
e o corpo-território

Nós, caminhando pelos penhascos,  
atingimos o equilíbrio das planícies.  
Nós, nadando contra as marés,  
atingimos a força dos mares.  
Nós, edificando nos lamaçais,  
atingimos a firmeza dos lajeiros.  
Nós, habitando nos rincões,  
atingimos a proximidade da redondeza.  
Nós somos o começo, o meio e o começo.  
Existiremos sempre,  
sorrindo nas tristezas  
para festejar a vinda das alegrias.  
Nossas trajetórias nos movem,  
Nossa ancestralidade nos guia.  
Antônio Bispo dos Santos, 2018

Em "Sinais de Identidade", Le Breton (2004) destaca a tatuagem como um cartão de visita, uma marca que autentica a presença do indivíduo. O pensador indica que, na segunda metade do século XX, especialmente entre as décadas de 1970 e 1980, o corpo se transformou em uma vitrine de impressões: “a expressão corporal, a body art, o surgimento de novas terapias proclamando a vontade de se conectar exclusivamente ao corpo” (Le Breton, 2004, p. 16). O corpo, nesse sentido, torna-se local de criação de novas imagens por meio de tatuagens, piercings ou até cirurgias estéticas que evidenciam modificações permanentes.

Para o autor, dessa maneira, corpos tatuados atuam como palcos de manifestação, crítica aos mecanismos de controle e sinalização do apogeu do eu, numa tentativa de pertencer a um *ethos* coletivo. Trata-se de uma maneira de subverter padrões sociais, normas, de personalizar e individualizar o corpo, transformando-o em uma forma de arte. Le Breton aponta que tatuar-se seria um modo de agir que torna o sujeito visível. Isso porque, segundo o sociólogo,

O corpo é uma superfície de projecção cuja alteração testemunha a recusa radical das condições de existência. A sua integridade enquanto valor cardinal do laço social é quebrada. Lugar de sacralidade, é deliberadamente manchado, danificado, posto a ridículo. É também atacado como suporte da individualidade: atingido na sua forma, na sua apresentação, na maneira de se vestir, na sua higiene, etc. (Le Breton, 2004, p. 79).

Nesse sentido, alinho-me ao seu ponto de vista, pois considero que a tatuagem constitui uma nova forma de visibilidade tanto para o corpo quanto para o sujeito. Entretanto, considero essencial ressaltar que, com a crescente difusão social das modificações corporais, a generalização da tatuagem como palco de manifestação e crítica aos mecanismos de controle torna-se cada vez mais diluída, esgarçada. Isso se deve à necessidade de considerarmos certas nuances que permeiam a prática, como a raça e a sexualidade, dentre outros aspectos, e quais simbologias são evocadas. Ainda assim, mesmo com esse esgarçamento, a ideia de transgressão permanece recorrente na perspectiva de

uma imagem corporal que se contrapõe ao que é estabelecido/entendido como normal/ideal, ou seja, um corpo sem tatuagens.

É relevante destacar que acredito que Le Breton esteja se referindo, entretanto, a corpos específicos, corpos brancos, pois, conforme observado até aqui, quando se trata de corpos negros, a prática da tatuagem não se "transforma em arte" na perspectiva da branquitude; ao contrário, ela pode funcionar como mais um mecanismo de controle e vulnerabilização desses corpos.

No entanto, há um ponto de intersecção na abordagem de Le Breton que merece atenção: a relação da tatuagem como "uma memória viva" que, em certa medida, contribui para a reelaboração do sujeito, de sua identidade e sua forma de se posicionar no mundo. André, em seu relato, evidencia essa perspectiva da tatuagem como memória, apontando-a como um fator motivador para a realização da marcação no corpo.

É interessante pensar sobre a tatuagem como um processo de identidade também. Eu acho que a tatuagem ela expressa e acho que marca uma memória. A tatuagem eu posso dizer que a tatuagem ela talvez aconteça e seja como uma memória que é transferida para o corpo de forma permanente. E eu acho isso muito bonito de pensar, porque quando a gente pensa a tatuagem com uma memória, é essa memória permanente no corpo, que pertence a cada um, ela também se torna coletiva. (Fonseca, André, 2023).

[...] entender que era uma escolha minha e que ela... ela era uma forma de comunicação também. A tatuagem é uma comunicação da gente com o outro, com o externo, e da gente com a gente. Eu fiz porque eu queria que isso ficasse em mim. Eu queria me ver nas minhas fotos, no espelho e me enxergar com ela. Pra perceber UAU... a música e a sua tatuagem... ela é um processo de cura e ela... que bom que ela existe pra você. (Fonseca, André, 2023).

Outro aspecto que inicialmente gostaria de destacar refere-se ao ponto de vista de Le Breton (2004, p. 59) sobre a relação entre tatuagem e dor. Segundo o sociólogo, na modernidade, o corpo tatuado configura-se como um

espaço de poder individual e expressão subjetiva, sendo percebido como um corpo livre, transcendente à patologia ou à dor.

Embora sua análise se concentre em corpos encarcerados, acredito que sua perspectiva também seja passível de ser relacionada aos corpos negros que, apesar de estarem livres do cárcere físico, como discutido até aqui, continuam inseridos em dinâmicas sociais que cerceiam suas possibilidades de existência.

De acordo com Le Breton (2004), a dor é transfigurada pelo processo que acompanha a metamorfose simbolizada pela tatuagem e pela satisfação que proporciona. A dor torna-se uma memória vívida, deixando uma marca duradoura na identidade individual por meio de uma ação prolongada e intencional. Ao destacar essa observação, o objetivo não é romantizar a dor ou o sofrimento, mas sublinhar como, na prática da tatuagem, a dor adquire um significado distinto, assumindo uma conotação positiva e significativa, pois representa sentimentos e compromissos. Entre tatuadores, é comum ouvir que evitar a dor, por meio de pomadas anestésicas, por exemplo, não é uma prática amplamente aceita, uma vez que a dor constitui um elemento essencial do contexto e da experiência de inscrever as memórias na pele. Le Breton diz que,

A dor é um limite, um apoio para encontrar uma razão para a sua existência, experimentar ainda a sensação de estar vivo (Le Breton, 1995). E a marca cutânea, mesmo que corresponda a um sofrimento, é também uma afirmação de vida. O livre controle do seu corpo é o único domínio que resta ao detido. Sente-se valorizado pela sua tatuagem. Diz alto e bom som que o corpo lhe pertence e que continua a ser um insubmisso, mesmo reduzido ao silêncio na sua célula e constrangido a revistas humilhantes. A sua pele continua a testemunhar a sua liberdade. Os estragos corporais e a dor quando são aceitos manifestam um domínio simbólico exercido sobre si. Uma maneira de manter a cabeça levantada. Simultaneamente as sensações trazidas pela tatuagem, ainda que dolorosas, são uma diversão para o aborrecimento e para a ausência de estímulo, o detido experimenta de novo a sensação da sua existência. (Le Breton, 2004, p. 62).

Essa memória constituída a partir da dor pode ser observada, por exemplo, no relato de Adrian, como já indicado anteriormente, que aponta que sua primeira tatuagem, além de ser uma homenagem ao seu pai falecido, foi realizada em um local onde havia marcas autoinfligidas, decorrentes de um período difícil de sua vida. Nesse sentido, ele rearticula, por meio da dor física, um processo de elaboração de uma memória afetiva, transformando marcas que antes simbolizavam sofrimento e angústia, alterando, assim, sua própria relação com o corpo.

E eu fiz essa tatuagem nesse braço porque como você pode ver eu tenho uns cortes no braço. Foi no meu terceiro ano do ensino médio, que eu tive que fazer um TCC, no caso na escola era TCEM. Aí nesse TCEM a professora me deu a ideia de fazer sobre abandono paterno para facilitar... pra eu escrever. Só que eu fui na dela, achei que realmente ia ser fácil só que na verdade não foi. Aí eu tive várias crises de ansiedade de madrugada tentando escrever e com isso acabei me cortando. Aí toda vez que eu via... Aí depois que eu acabei de fazer passou, eu nunca mais me cortei. Só que toda vez que eu olhava para meu braço, eu via essa marca e tipo eu chorava, porque tipo assim eu me cortei por uma pessoa que nem sequer fez nada por mim, então pra mim era inútil aquilo e acabei fazendo essa tatuagem em cima disso, para sempre que eu olhar para meu braço eu lembrar de realmente um homem que fez tudo por mim. E é isso. (Silva, Adrian, 2023).

A relação entre o corpo negro e a dor, tanto física quanto subjetiva, no contexto brasileiro, é profunda e complexa, enraizada em uma história dolorosa de escravidão e na perpetuação de uma sociedade racista. Desde o período colonial, quando milhões de africanos foram brutalmente capturados e trazidos ao Brasil para serem escravizados, o corpo negro foi sistematicamente desumanizado e reduzido a um instrumento de trabalho, submetido à violência física extrema e a condições desumanas. A dor física, nesse contexto, não era apenas uma consequência do trabalho forçado e das punições brutais, mas também uma ferramenta de controle e dominação, destinada a submeter e manter a população negra em um estado de constante subjugação.

Jurandir Freire Costa<sup>7</sup> (2022) aponta a importância de olhar para essa relação, ao observarmos as vivências negras:

O estudo sobre as vicissitudes do negro brasileiro em ascensão social levou-nos, incoercivelmente, a refletir sobre a violência. A violência parece-nos a pedra de toque, o núcleo central do problema abordado. Ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso, por dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais do ego do sujeito branco e a de recusar, negar e anular a presença do corpo negro. (Souza, 2022, p. 25).

Essa herança de violência e desumanização não desapareceu com o fim formal da escravidão, em 1888. Pelo contrário, as estruturas racistas que sustentavam a escravidão continuaram a moldar as relações sociais, econômicas e políticas no Brasil, perpetuando a marginalização e a opressão do povo negro. A dor física e subjetiva, derivada do racismo estrutural, do preconceito e da discriminação cotidiana, tornaram-se uma parte integrante da experiência negra no Brasil. O corpo negro, historicamente marcado pela violência, continua a ser alvo de uma série de violências simbólicas e físicas que reforçam sua posição subalterna na sociedade.

A violência racista do branco exerce-se, antes de mais nada, pela impenitente tendência a destruir a identidade do sujeito negro. Este, através da internalização compulsória e brutal de um ideal do ego branco, é obrigado a formular para si um projeto identificatório incompatível com as propriedades biológicas do seu corpo. Entre o ego e seu ideal cria-se, então, um fosso que o sujeito negro tenta transpor às custas de sua possibilidade de felicidade, quando não de seu equilíbrio psíquico. (Souza, 2022, p. 25).

A dor física do corpo negro no Brasil contemporâneo pode ser observada na brutalidade policial, que atinge desproporcionalmente os jovens negros nas periferias, e nas condições precárias de trabalho e de vida que muitos negros enfrentam. Essa dor é também resultado de um sistema de saúde que, muitas vezes, negligencia ou subestima o sofrimento do paciente negro, reproduzindo, assim, a desumanização histórica.

---

<sup>7</sup> Texto “Da cor ao corpo: a violência do racismo” escrito para edição original de *Torna-se negro* de Neuza Santos Suza e publicado também na edição de 2022.

Por outro lado, a dor subjetiva se manifesta na constante luta contra a invisibilidade, a estigmatização e a negação de oportunidades. O racismo estrutural cria barreiras para o acesso à educação, ao emprego digno e à ascensão social, reforçando a ideia de que o corpo negro é menos digno, menos capaz, menos humano. A dor de ser continuamente desvalorizado e desumanizado permeia a subjetividade dos indivíduos negros, afetando sua autoestima, identidade e bem-estar mental.

No entanto, essa dor também elabora resistências, como no caso da tatuagem. Ao longo da história, o povo negro no Brasil tem transformado a dor em luta, em busca de dignidade, reconhecimento e justiça. Movimentos sociais, culturais e políticos negros têm desafiado as narrativas racistas e reivindicado a valorização e o respeito pelo corpo negro, tanto em sua dimensão física quanto em sua complexidade subjetiva. Nesse sentido, a relação do corpo negro com a dor é multifacetada, refletindo uma história de opressão, mas também de resistência. A dor, enquanto marca de uma trajetória violenta, também se transforma em uma força que impulsiona a luta por uma sociedade mais justa, em que o corpo negro possa existir em plenitude, livre da violência e do preconceito que, historicamente, o tem assombrado. Como aponta Jurandir Freire Costa, “aqui a dor cria a noção; a indignação, o conceito; a dignidade, o discurso” (Souza, 2022, p.24).

Ainda que não esteja falando especificamente da tatuagem, podemos observar, no versos de Geni Guimarães (1995), como essa estratégia de ressignificação da dor é intrínseca à própria história da negritude no Brasil. Uma história marcada por trajetórias de autodefinição que, a todo momento, desafiam os imagéticos controladores que assumiram os corpos negros.

Tanto sangrou para não sangrar  
tanto fez para desfazer  
tanto aspirou  
cuspiu  
bebeu  
se deu, lutou  
que ao se vencer, se amou.  
Hoje exhibe a negra bela cara

ao sol ardente que reveste a rua.  
Satisfaz-se.  
A vida é uma cabeça.  
A consciência é sua.  
(Geni Guimarães, 1995, pg.96).

Nesse sentido, com base na pesquisa de campo, nos diálogos com os participantes e até em minha própria vivência, percebo que as tatuagens proclamam, por meio da ressignificação de um ato doloroso, a importância de determinadas memórias, transformando o corpo em um "arquivo vivo". Memórias essas que expressam sentimentos e representações de uma nova visão de si, capturam experiências, fixam lembranças de eventos significativos, superações de perdas, afirmações de laços afetivos, pertencimento familiar e conquistas. Criam, nesse sentido, memórias incorporadas. Independentemente do motivo ou inspiração, ao se tatuar, o corpo se altera e, com isso, a tatuagem também metamorfoseia a existência, uma vez que a autopercepção é remodelada por meio do corpo tatuado.

Essa perspectiva ressalta a importância de reverter o significado imposto pela opressão histórica e transformá-lo em uma força positiva e emancipadora. Assim como Antônio Bispo dos Santos ou Nêgo Bispo nos sugere, ao enfraquecer as palavras e narrativas do opressor que, muitas vezes, perpetuam estigmas e injustiças e, ao potencializar as próprias palavras e expressões da comunidade negra, cria-se um espaço para a reconfiguração da identidade e da experiência do corpo negro: “Vamos pegar as palavras do inimigo que estão potentes e vamos enfraquecê-las. E vamos pegar as nossas palavras que estão enfraquecidas e vamos potencializá-las” (Santos, 2023, p.13).

Diante disso, é razoável considerar que a busca por uma ressignificação de si impulsiona o desejo de imprimir no corpo mudanças que não devem ser esquecidas, constituindo uma forma simbólica de apropriação da própria identidade. O corpo herdado dos progenitores é algo que necessita de transformação, refletindo a busca por uma nova pele e o desejo de exercer controle sobre a própria existência. A tatuagem, portanto, adquire um valor

afetivo ao se tornar um meio de registrar, no corpo, memórias e eventos significativos na vida do indivíduo.

Essa prática igualmente se configura como um movimento (auto)biográfico no qual as histórias dos indivíduos (também) se materializam pelas impressões corpóreas, ao mesmo tempo que se elabora o vínculo com o outro, criando uma pertença coletiva.

Isso é evidenciado, por exemplo, no relato de Elison, que fez sua primeira tatuagem com um grupo de amigas para "assinar" o vínculo de amizade, assim como em Udinaldo, que realizou sua primeira tatuagem com uma amiga durante uma noite boêmia. Da mesma forma, a homenagem de Renei às suas duas avós chamadas Maria e a tatuagem de Adrian em homenagem a seu pai de criação ilustram como as tatuagens tornam-se signos de identidade que carregam as histórias e as experiências vividas dos sujeitos, impregnadas de significações afetivas que constituem memórias encarnadas.

A minha primeira tatuagem eu fiz com 15 anos, no grupo de amigos. A gente saiu da escola e conheci alguém que era tatuador na época a gente fumava um junto com ele e aí ele começou a fazer tatuagem e a gente quis marcar nossa história. A gente... “bora pegar um símbolo e adotar como nosso... pra fazer... pra assinar a nossa história de uma vez só? Bora”. E todas fizeram iguais. Uma estrelinha na virilha e todo mundo tem a estrela na virilha. E aí um grupo eu, Andréa, Cíntia, Yasmin, Manoela, em memória, faleceu... na época do COVID inclusive, ela e a mãe. Muito triste, muito trágico. E tem mais umas quatro pessoas, se não me engano. (Alves, Elison, 2023).

Minha primeira tatuagem eu fiz aqui em Cachoeira. Foi durante a graduação. Na realidade foi durante uma noite de bebedeira. Eu estava tomando uma cerveja na 25. A 25 é a rua mais boêmia daqui de Cachoeira. E na 25 nessa época tinha um bar, e dentro do bar tinha um estúdio de tatuagem. Ou seja, de madrugada estava ali tomando uma, então eu olhei pra minha amiga e eu falei: bora fazer uma tatuagem? Bora! Eu fiz a minha primeira tatuagem. (Junior, Udinaldo, 2023).

Eu tenho uma que eu fiz em homenagem a minhas duas avós, que se chamam Maria. Eu tenho uma que é da minha sobrinha que é afilhada, tem uma que é homenagem ao meu cachorro,

que morreu. Tem uma que é em homenagem à dança que é mais recente. (Silva, Renei, 2023).

Eu tinha uns seis anos quando ele morreu. Aí o nome do autor da música tinha que ter o nome dele, Paulo. Aí, nos tempos da música, você pode ver que aqui está 20,06 e 20,22. Na verdade, isso aqui é o ano 2006, que foi o último ano dele vivo comigo e aí foi em 2022, o ano que eu fiz a tatuagem. Aí deu nisso e todo mundo que vê essa tatuagem pergunta: “que música é essa?”. Aí eu tenho que explicar. Só que tem um fato curioso, esse meu pai, no caso ele não foi meu pai que me fez. Ele foi o pai de minhas irmãs que me criou e me registrou e me deu todo amor. (Silva, Adrian, 2023).

À luz das observações feitas até aqui, é possível afirmar que as experiências e subjetividades vividas pelos indivíduos, quando “eternizadas” por meio de uma linguagem comunicativa corporificada como a tatuagem, podem integrar um processo de reelaboração pessoal que, por meio das vivências individuais, aglutina diversas temporalidades no corpo, permitindo que as experiências passadas, presentes e futuras se entrelacem e se manifestem pelas marcas corporais.

O que vislumbro, nesse sentido, é que a tatuagem no corpo negro pode ser também considerada uma memória acionada pela ancestralidade da própria prática, que aqui é transmutada e ressignificada numa tentativa do sujeito negro elaborar novas ficções sobre si mesmo, sobre seus corpos, seus sentidos, seus afetos e engajamentos. Um processo que cria uma relação de retroalimentação entre o individual e o coletivo.

### **No tempo o corpo bailarina**

Silvia Federici, em *Além da Pele* (2023), oferece perspectivas sobre o corpo que considero essenciais para sustentar minha linha de raciocínio. A autora enfatiza a importância de compreender a íntima conexão entre a história do corpo e a história da humanidade, argumentando que o corpo é o ponto de partida para todas as práticas culturais. No contexto capitalista, como Federici aponta, nos deparamos com um cenário especialmente desafiador. Ela

destaca que as técnicas de disciplinarização corporal, em constante evolução, tornam-se cada vez mais extenuantes à medida que os regimes laborais aos quais nossos corpos são submetidos se transformam ao longo do tempo.

Federici sugere que é possível reconstruir a história do corpo por meio da análise das diversas formas de repressão impostas pelo capitalismo. Contudo, ela propõe uma perspectiva alternativa ao enxergar o corpo não apenas como um objeto de controle, mas como um campo de resistência. Nessa visão, o corpo se configura como um agente ativo, dotado de poderes intrínsecos — a capacidade de agir e se transformar — que se coloca como um limite à exploração.

A abordagem de Federici transcende a concepção do corpo como uma construção social e performativa. Ela argumenta que tal perspectiva pode obscurecer o reconhecimento de que o corpo possui capacidades e resistências forjadas ao longo de um processo histórico de “coevolução” com o “ambiente natural” por meio de “práticas intergeracionais”. Esse processo configura o corpo como um “limite natural à exploração”, evidenciando sua capacidade intrínseca de resistir e reagir às imposições externas.

Ao insistir no corpo como algo socialmente construído e performativo, perdemos algumas coisas de vista. Entendê-lo como uma produção social (discursiva) escondeu o fato de que nosso corpo é um receptáculo de poderes, capacidades e resistência que foram desenvolvidos em um longo processo de coevolução com nosso ambiente natural e em práticas intergeracionais, que fizeram dele um limite natural à exploração. (Federici, 2023, p. 161).

Ao referir-se ao corpo como um "limite natural", Federici enfatiza uma estrutura de necessidades e desejos que se constituíram em milhões de anos de evolução material que transcendem decisões conscientes ou práticas coletivas. Essa estrutura abrange a necessidade de elementos naturais, como o sol, o céu azul, árvores verdes e os aromas da floresta e do oceano, assim como o imperativo de tocar, cheirar, dormir e amar. Essas necessidades e desejos, fundamentais para a reprodução social ao longo de milênios, estabelecem fronteiras intransponíveis à exploração capitalista.

Embora o capitalismo não tenha sido o primeiro sistema baseado na exploração do trabalho humano, ele se distingue por sua tentativa de criar um mundo econômico onde o trabalho se torna o princípio fundamental da acumulação. Para alcançar esse objetivo, o capitalismo inovou na regulamentação e mecanização do corpo, estabelecendo essas práticas como premissas para a acumulação de riqueza. Desde seus primórdios até os dias atuais, uma das principais tarefas do capitalismo tem sido converter nossa energia e força corporal em força de trabalho, instrumentalizando o corpo como um recurso essencial para a geração de capital.

Na conjuntura social capitalista, em que “tudo vira mercadoria”, nossa vida é pensada, imaginada e vivida na linearidade de uma “cadeia produtiva”. Em decorrência disso, o tempo linear, frequentemente alinhado com as estruturas de poder dominantes, organiza e normatiza as experiências e trajetórias dos sujeitos de maneira uniforme, operando como um mecanismo de controle e disciplina social. Ao desconsiderar as múltiplas temporalidades, o tempo linear não apenas sustenta o poder hegemônico mas também reforça raças, determinando que vidas específicas, ritmos e histórias sejam vistos como desatualizados ou arcaicos, em contraste com o que é definido como moderno ou civilizado. Por conseguinte, tal concepção aloca a memória no lugar do passado, um passado fixo, estático.

Leda Maria Martins (2023) nos aponta uma perspectiva muito interessante a respeito da necessidade de rearticulação do tempo. Segundo a autora, a noção de tempo elaborada pelo pensamento ocidental é caracterizada pela sucessividade, substituição e orientado para o futuro, uma concepção que não só define uma linearidade do tempo como também é parte fundamental da ideia de progresso e razão da modernidade. Essa premissa fundamenta-se no pressuposto de que o tempo é essencialmente constituído por uma passagem cronológica que o segmenta em passado, presente e futuro, ordenados logicamente em uma sequência. Dentro dessa configuração, cada momento subsequente marca o fim do anterior, restando ao corpo apenas a luta contínua para se adequar ao tempo linear e sua dinâmica de supressão.

Ainda segundo Martins, na concepção da ocidentalidade, o tempo, no âmbito da linguagem, se expressa por meio da palavra. Ou seja, é principalmente pela palavra escrita que se formulam aporias. Nesse contexto, a escrita é um dos instrumentos de expressão mais valorizados e ocupa lugares privilegiados na constituição de memórias. As ficções trazidas à existência e ao mundo, dessa forma, são aquelas cujos instrumentos de expressão são os livros, museus, partituras e escritos.

Com efeito, Martins nos convoca, e nos provoca, a perceber que a experiência e a compreensão do tempo podem ser expressas mediante inscrições que não são necessariamente discursivas ou narrativas mas, ainda assim, muito significativas e eficazes. Essa linguagem é constituída pelo “corpo em performance, pelo corpo vivo que, em si mesmo, estabelece e apresenta uma noção cósmica, ontológica, teórica e também rotineira da apreensão e da compreensão temporais” (2023, p.22).

Na perspectiva Martins, a performance seria um espaço onde corpo, memória e expressão cultural se entrelaçam de forma viva e dinâmica. A performance, nesse sentido, não apenas encena, mas também carrega e reinscreve memórias históricas e identitárias nos corpos, atualizando-as em cada gesto, movimento e som. Quando pensamos no corpo tatuado dentro desse contexto, a tatuagem se torna uma camada visual e simbólica que intensifica essa inscrição da memória e de uma certa ancestralidade da prática, na pele.

Ao tatuar-se, o sujeito reescreve a própria história e, conseqüentemente, de quem virá depois dele, assumindo um papel ativo na construção de seu corpo como território de memória. Essa interação entre corpo, memória e tatuagem constrói uma cartografia visual, em que a pele se torna um arquivo que resiste ao apagamento e que continuamente reconta, performaticamente, uma história viva e subjetiva. À vista disso, a tatuagem seria “um agente” que, ao carregar no corpo uma memória viva, cria uma fissura na concepção do tempo linear, assim como dar ênfase a um conhecimento elaborado por uma

linguagem não escrita por meio das palavras, ainda que a tatuagem também seja uma forma de escrita (no caso, não alfabética).

À vista disso, Martins salienta que, em determinadas culturas, o tempo é um “local de inscrição de conhecimento” que se manifesta no “gesto, no movimento, na coreografia e na superfície da pele”, bem como nos “ritmos e timbres da vocalidade”. Isso porque, ao considerarmos que os povos da África, em sua maioria, não possuíam a escrita alfabética como seu principal meio de comunicação e disseminação de saberes, seus conhecimentos foram transmitidos por vias figuradas, pelas “inscrições oral e corporal, grafias performadas pelo corpo e pela voz na dinâmica do movimento. O que no corpo e na voz se repete é também uma episteme” (2023, p. 23).

Antes de uma cronologia, o tempo é uma ontologia, uma paisagem habitada pelas infâncias do corpo, uma andança anterior à progressão, um modo de predispor os seres no cosmos. O tempo inaugura os seres no próprio tempo e os inscreve em suas rítmicas cinesias. (Martins, 2023, p. 21).

As concepções africanas de tempo, por exemplo, potencializam a palavra proferida como *locus* de expressão da experiência temporal, mas a incluem em um amplo prisma de elaboração fônica e sonora das linguagens que se processam pelo corpo, alinhadas e compostas por outras percepções que no e pelo corpo as traduzem. (Martins, 2023, p. 31-32)

A ênfase na superioridade da escrita alfabética foi, e é, dessa forma, mais um instrumento das práticas de dominação, de poder e de exclusão de povos que não hierarquizam da mesma maneira seus modos de inscrição e que, nesse sentido, situam as performances corporais como “formas de criação, fixação e expansão de conhecimento” (2023, p.33).

A civilização da escrita, do livro, se impunha como se fora única, verdadeira e universal em seu desejo de dominação e de hegemonia, refratária a qualquer diferença. E visava ao desaparecimento simbólico ou literal do outro, o seu apagamento. (Martins, 2023, p. 35)

Entretanto, Martins (2023) salienta que, apesar de toda repressão, o que a história nos revela é que, a despeito das práticas performáticas dos povos

africanos e originários serem proibidas, demonizadas e coagidas, essas mesmas práticas, em seus processos de restauração e resistência, permitiram a sobrevivência de uma “*corpora* de conhecimento” que não sucumbiu às diversas tentativas de apagamento, seja por estratégias de camuflagem, transformação ou modos de recriação que constituem a hibridez das culturas americanas, isso porque

Grafar o saber era, sim, sinônimo de uma experiência corporificada, de um saber encorpado, que encontrava nesse corpo em performance seu lugar e ambiente de inscrição. Dançava-se a palavra, cantava-se o gesto, em todo movimento ressoava uma coreografia da voz, uma partitura da dicção, uma pigmentação grafitada na pele, uma sonoridade de cores. Do corpo advinha um saber aurático, uma caligrafia rítmica, *corpora* de conhecimento . (Martins, 2023, p. 36).

Nessa perspectiva, o que Martins focaliza é que a memória não se restringe somente a bibliotecas, museus, arquivos, monumentos oficiais etc, mas se recria e é transmitida pelos “ambientes de memória, ou seja, pelos repertórios orais, gestos, hábitos, cujas técnicas e procedimentos de transmissão são meios de criação, passagem, reprodução e preservação de saberes” (Martins, 2023, p. 40).

Tenho buscado matizar também o termo “oralitura” para aludir a alguns modos e meios pelos quais, no âmbito das práticas performáticas, o gesto e a voz modulam no corpo a grafia dos saberes de vária ordem e de naturezas as mais diversas, incluindo-se aí um saber filosófico, em particular uma concepção alterna e alternativa do tempo, de suas reverberações e de suas impressões e grafias em nosso modo de ser, de proceder, de atuar, de fabular, de pensar e de desejar, enfim. (Martins, 2023, p. 41).

Em sua abordagem, a autora consolida o conceito de tempo espiralar, que emerge da observação de práticas comunitárias e do fundamento cognitivo de diversos grupos étnicos africanos – os quais recriaram, nas Américas, seus laços de pertencimento. Isso ocorre, especialmente, nas culturas baseadas na oralidade e na cosmovisão ancestral, cujas práticas performativas celebram o corpo como locus da memória. Essa percepção cósmica e filosófica entrelaça, em um mesmo circuito de sentidos, a

ancestralidade e a morte. O passado habita o presente e o futuro, o que resulta em eventos desprovidos de uma cronologia linear, em constante transformação e, simultaneamente, inter-relacionados.

Uma concepção da vivência do tempo e das temporalidades, fundadas por um pensamento matriz, o da ancestralidade, princípio *mater* que inter-relaciona tudo o que no cosmo existe, transmissor da energia vital que garante a existência ao mesmo tempo comum e diferenciada de todos os seres e de tudo no cosmos, extensão das temporalidades curvilíneas, regente da consecução das práticas culturais, habitadas por um tempo não partido e não comensurado pelo modelo ocidental da evolução linear progressiva. Um tempo que não elide a cronologia, mas que a subverte. Um tempo curvo, reversível, transversal longo e simultaneamente inaugural, uma *sophya* e uma cronosofia em espirais. (Martins, 2023, p. 42).

Martins (2023) apresenta uma concepção de que as sociedades e culturas possuem seus próprios métodos e meios para preservar seus conhecimentos, relembrar suas práticas e desenvolver processos de manutenção de seus acervos cognitivos, assim como para questioná-los, revisá-los e modificá-los. Práticas essas que estão profundamente enraizadas nas relações sociais e nas subjetividades dos indivíduos que as cultivam e praticam. Ao mesmo tempo, permeiam todos os espaços e contextos das interações sociais, em torno das quais gravitam conhecimentos e valores de diversas naturezas e magnitudes, incluindo uma concepção de tempo e temporalidades, especificamente, o tempo espiralar.

A proposta da autora é que, ao ampliarmos a forma como percebemos as situações de linguagens e a cinética do corpo, seria possível perceber as gestas por meio das quais o tempo espiralar se manifesta, traduzidas por “poéticas matizadas e atravessadas por uma corporeidade constitutiva, expressa pelo corpo-tela. O corpo-tela é um corpo-imagem”. (Martins, 2023, p.77).

O corpo-tela, como imagem material e mental, fundo, superfície, volume, relevo, perspectiva e condensação, não nos remete apenas às inscrições peculiares e aos adereços e adornos corporais e, por consequência, ao privilégio das poéticas da visibilidade. (Martins, 2023, p. 78).

A imagem aqui acionada não se resume unicamente à sua qualidade icônica ou atração pictural, uma vez que se expande como imagem mental, “aliando a aparência do ser às suas vibrações, portando e postulando pensamentos” (Martins, 2023, p. 78). Trazem ainda marcas, vestígios, ecos de uma relação entre o corpo que fala e o mundo de que fala.

Como nos alerta Etienne Samain, imagens são formas pensantes. Como tal, veiculam pensamentos que de várias maneiras nos afetam e cujas recepção e percepção têm o poder de também afetar e de prolongar, no tempo, as imagens e suas aderências, pois “toda imagem nos *oferece algo para pensar*: ora um pedaço de real para roer, ora uma faísca de *imaginário* para sonhar”. (Martins, 2023, p. 79).

Com efeito, esse corpo que coreografa discontinuidades, reversibilidades e giras temporais é constituído por experiências individuais e coletivas, bem como “a memória pessoal e a memória histórico-social” (Martins, 2023, p. 80) tornando-se, assim, ambiente de inúmeras poéticas entrelaçadas no fazer estético.

Em seus inúmeros modos de realização, em suas poéticas e paisagens estéticas, a corporeidade negra, como subsídio teórico, conceitual e performático, como episteme, fecunda os eventos, expandindo os enlaces do corpo-tela, como vitrais que irradiam e refletem experiências, vivências, desejos, nossas percepções e operações de memória. Um corpo pensamento. Um corpo também de afetos. (Martins, 2023, p. 80).

Esse corpo que se inscreve no tempo espiralar, nas temporalidades curvilíneas, que dinamiza os espaços, movimenta o interior e o exterior, flui em todas as direções, modula no ar anelos da ancestralidade, constitui-se por meio de um emaranhado de voleios e de poéticas dos gestos – os gestos bailarinos –, concebendo um contínuo processo de transformação e de prefiguração do devir “No tempo o corpo bailarina” (Martins, 2023, p. 80).

Essa percepção cósmica e filosófica entrelaça, no mesmo circuito de significância, o tempo, a ancestralidade e a morte. A primazia do movimento ancestral, fonte de inspiração, matiza as curvas de uma temporalidade espiralada, na qual os tempos, desvestidos de uma cronologia linear, estão em um processo de perene transformação, nascimento, maturação e morte

tornam-se, pois, contingências naturais necessárias na dinâmica mutacional e regenerativa de todos os ciclos vitais e existenciais. Nas espirais do tempo, tudo vai e tudo volta. (Martins, 2023, p.132).

Esse corpo que flui, que se movimenta em gestos bailarinos, desempenha um papel central no processo de reapropriação, constituindo uma investigação e uma invenção das capacidades do próprio corpo, de suas linguagens e de como ele articula os esforços do nosso ser. Essa dança emula os processos pelos quais nos relacionamos com o mundo, nos conectamos com outros corpos e transformamos a nós mesmos e o espaço ao nosso redor. Com os gestos bailarinos aprendemos que a matéria não é inerte, não é cega, não é mecânica; ela possui seus próprios ritmos e linguagens, sendo autoativada e auto-organizada. Nosso corpo possui razões que precisamos aprender, redescobrir e reinventar. O poder de ser afetado e de agir, de ser movido e de se mover é constitutivo do corpo, pois há nele uma capacidade imanente de transformar a si mesmo, os outros e o espaço.

No corpo o tempo bailarina. O corpo em performance é o lugar do que curvilinearmente ainda e já é, do que pôde vir a ser, por sê-lo na simultaneidade da presença e da pertença. Um já ter sido no *em vir*, no *revir* e no *em ser*. (Martins, 2023, p. 213).

Ao chegarmos até aqui, acredito que já tenha ficado elucidado que considero que, para vislumbrarmos possíveis cenas de dissenso a partir da relação corpo/tatuagem/sexualidade/território, devemos considerar o corpo como um elemento não exclusivamente físico, mas um território de experiências, sentidos e significados que se entrelaçam e, ao mesmo tempo, constroem um ambiente, um corpo-território (Haesbaert, 2021). Um corpo que dança com o tempo, brinca com as memórias, tenciona os sentidos impostos e reelabora, num processo contínuo, novas formas de ser, estar, viver, falar, sentir, afetar, ver e ser visto. Um corpo/sujeito que se constitui pela relacionalidade consigo, com outros corpos e com a comunidade.

## No limite da imaginação sem limite

Nesse sentido, aciono uma corporeidade que, para fazer parte do território e, ao mesmo tempo, construí-lo, reconhece a “interdependência” que nos constitui, que possibilita a vida e que “envolve a defesa e o cuidado com o comum, e produção e ampliação de riqueza compartilhada”. (Gago, 2020, p. 109). Nessa perspectiva os corpos, com destaque aos negros gays e tatuados, nutrem e se nutrem dessas lutas pela vida, ao mesmo tempo que

[...] produzem e situam o corpo como território extenso: ou seja, não como confinamento da individualidade, limitado às margens do corpo próprio entendido como “propriedade” respaldada por direitos individuais, mas como matéria ampliada, superfície extensa de afetos, trajetórias, recursos e memórias (Gago, 2020, p. 109).

Nessa abordagem, o corpo é compreendido como espaço vivido, onde se cruzam traços individuais e coletivos. Haesbaert (2021) enfatiza que o corpo não se limita a ser um invólucro físico, pois é um território de sensações, afetos e vida. Dessa forma, ele é concebido como uma extensão do espaço geográfico, ao mesmo tempo que intervém na constituição de territorialidades, carregando em si as marcas e as vivências do território em que se insere.

Corpo-território é um conceito político que evidencia como a exploração dos territórios comuns e comunitários (urbanos, suburbanos, camponeses e indígenas) implica violentar o corpo de cada um e o corpo coletivo por meio da espoliação. [...] A conjunção das palavras corpo-território fala por si mesma: diz que é impossível recortar e isolar o corpo individual do corpo coletivo, o corpo humano do território e da paisagem. Corpo e território compactados como única palavra desliberaliza a noção do corpo como propriedade individual e especifica uma continuidade política, produtiva e epistêmica do corpo enquanto território. O corpo se revela, assim, composição de afetos, recursos e possibilidades que não são "individuais", mas se singularizam, porque passam pelo corpo de cada um na medida em que cada corpo nunca é só “um”, mas o é sempre com outros, e com outras forças também não humanas (Gago, 2020, p. 107).

Ao considerar o corpo como território, é possível acionar a importância das relações sociais e culturais na construção das individualidades e coletividades. O corpo é “construído” por normas, valores e práticas culturais

específicas de acordo com o contexto geográfico e histórico. Essa perspectiva reconhece que o corpo é atravessado por processos de territorialização, ou seja, pela forma como as pessoas traduzem, constroem e dão significado ao espaço.

Antes de produzir efeitos no âmbito material (utensílios e objetos), antes de produzir-se (alimentando-se dessa materialidade) e de reproduzir-se (pela geração de um outro corpo), cada corpo vivo é um espaço e tem seu espaço: ele se produz no espaço e produz o espaço (Lefebvre *apud* Haesbaert, 2021, p. 166).

O conceito de corpo-território também nos convida a refletir sobre as desigualdades e hierarquias que se manifestam nos corpos e nos espaços. Isso porque, nossas vivências territoriais são interseccionadas por fatores relacionais como gênero, raça, classe social e poder político, que se mostram de forma não homogênea, tampouco em igual potência. Essas dinâmicas intervêm nas possibilidades de vida, nas experiências de movimento e pertencimento e nas perspectivas de ver/ser/estar no(s) mundo(s).

As interações cotidianas que tentam conformar os corpos, agregando-os ou excluindo-os, ornamentando-os ou desfigurando-os, subjugando-os ou manipulando-os, expressam a organização sócio-político-cultural de determinado grupo inserido num contexto específico, ao mesmo tempo que expressam a dominação de um subgrupo sob o outro.

Nesse sentido, uma vez que as dinâmicas que envolvem a participação do corpo nele imprimem diferentes estéticas, interferem no comportamento do indivíduo e do coletivo e afirmam seu grau de participação num determinado contexto sociocultural, podemos perceber o território como relacional, atrelado ao movimento e às conexões que abrangem as dimensões biológica/natural, política (das relações de poder), cultural-simbólica e econômica, ou seja, um território como espaço de vida, humana e não-humana (Haesbaert, 2021). Assim,

É pensar em como nossos corpos estão unidos aos territórios que habitam”, o território, a partir das disputas de poder, visto também como “o espaço habitado”, enfatizando que o corpo é o

nosso “primeiro território” (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017, p.52-52 *apud* Haesbaert, 2021, p. 175).

Ao mesmo tempo, o corpo-território é um espaço de resistência e transformação. As experiências e as vivências corpóreas podem desafiar as fronteiras protegidas, subverter normas e reivindicar direitos e pertencimentos. O corpo-território é um locus de luta, onde as relações de poder e as dinâmicas sociais se manifestam e podem ser contestadas, promovendo uma abordagem mais sensível e reflexiva em relação ao corpo e ao território.

Como bem pontua Carla Akotirene (2019), práticas opressoras se entrecruzam criando diversas camadas de violência. A intelectual destaca a importância de considerar as interseções de identidades – aqui consideradas como possibilidades de vida –, como raça, gênero, classe social, orientação sexual, deficiência, entre outras, e como essas interseções constroem a experiência relacional em sociedade. Assim, podemos compreender que as opressões não podem ser reduzidas a uma dimensão única, pois atuam de forma interligada e interdependente.

Rogério Haesbaert (2002) propõe três abordagens distintas para o conceito de território. A primeira é a perspectiva materialista, que considera o território um recurso natural, uma distância física ou até mesmo um refúgio. Em seguida, temos a abordagem idealista, que associa o território à cultura, ao campo simbólico e aos poderes invisíveis. Por fim, Haesbaert sugere uma abordagem integradora que contemple as diversas dimensões sociais: a dimensão naturalista/biológica, as relações de poder e a dimensão econômica. Nesse sentido, o território é relacional, está intrinsecamente ligado ao movimento e às conexões e engloba as dimensões biológicas/naturais, políticas (relações de poder), culturais-simbólicas e econômicas.

Se considerarmos que o território sempre implica relações de poder espacializadas, é evidente que o distanciamento (ou aproximação) na disposição do espaço interfere nessas relações, ao estabelecer limites que

representem separação e/ou afastamento. Isso pode ocorrer em termos de distância física, bem como por meio de outras formas de distância, como barreiras mais ou menos permeáveis ou até restrições sensoriais/afetivas relacionadas à violência e ao medo.

Na trajetória que traçamos aqui, é possível vislumbrar como os rapazes corpos/sujeitos desta pesquisa, em seus percursos, criaram territorialidades outras e ficções de si para transpor os limites que a normatividade impõe aos seus corpos, seja na universidade, na dança, no canto ou no candomblé, como aponta Alison.

Como eu já moro em comunidade, eu moro numa favela né? Dentro da favela a força do candomblé é maior. A religião do candomblé ela é... ela se torna uma referência porque é no candomblé que os pais conseguem impor limites nos seus filhos e é com o candomblé que você aprende a cozinhar, lidar com noções. [...] e em determinado momento minha vida começou a se conectar e eu falo o que eu não percebi quando me tornei de candomblé, porque foi uma necessidade da minha vida, quando eu não me sentia acolhido em casa, que foi quando comecei a me entender como homossexual. Eu não me sentia bem acolhido em casa, eu subia para a casa de minha de comadre, que é neta de uma mãe de santo, e a gente ia para o terreiro da mãe de santo pra passar a tarde. E foi aí que eu comecei a me vincular com o terreiro de candomblé. (Alves, Alison, 2023).

Ao invocar aqui como esses corpos tatuados se articulam e se rearticulam na elaboração de resistências e ficções frente às dinâmicas de opressão, aciono o pensamento de Luiz Rufino (2019) no que diz respeito à perspectiva das encruzilhadas, não somente como um ponto de interseção física, mas um espaço simbólico de encontros, tensões e possibilidades múltiplas.

A encruzilhada é o principal conceito assente nas potências do orixá Exu, que transgride os limites de um mundo balizado em dicotomias. A tara por uma composição binária, que ordena toda e qualquer forma de existência, não dá conta da problemática dos seres partidos no entre. [...] Aquilo que a agenda colonial buscou produzir como um sistema de controle da vida, a partir de uma ordem pautada nos binarismos, acarretando a uma redução das complexidades, é fragilmente salientado por uma

leitura a partir da gramática poética das encruzilhadas. (Rufino, 2019, p. 16-17).

Nesse sentido, o que proponho para perceber o dissenso ideado por esses corpos negros tatuados é olhar para o que emerge, não somente como um simples conceito mas, como proposto por Simas ao pensarmos em decolonialidade, o que nasce a partir de “uma prática permanente de transformação social na vida comum” que, ao mesmo tempo, seja “um ato de ternura, amor e responsabilidade com a vida” (Rufino, 2019, p. 11). Em vista disso, o que considero é que esses rapazes lutam pelo reencantamento do mundo, de seus mundos e de outros mundos, com a força vital de suas presenças.

A encruzilhada-mundo emerge como horizonte para credibilizarmos as ambivalências, as imprevisibilidades, as contaminações, as dobras, atravessamentos, os não ditos, as múltiplas presenças, sabedorias e linguagens, ou seja, as possibilidades. Afinal, a encruza é o umbigo e também a boca do mundo, é morada daquele que tudo come e nos devolve de maneira transformada. (Rufino, 2019, p. 18).

A encruzilhada, enquanto metáfora de multiplicidade e entrecruzamento de caminhos, sugere que identidades negras são compostas por fluxos e trocas que desafiam narrativas integradas. Nesse sentido, a tatuagem em corpos negros se revela como um potente ato de autodefinição, transformando o corpo em um território de inscrição simbólica que ressignifica a trajetória de um sujeito historicamente marcado pela violência e pela exclusão.

As tatuagens funcionam, portanto, como estratégias de ficção de si ao permitir que o corpo reescreva, na pele, histórias que resistam às imposições externas, estabelecendo novas narrativas, tomando posição no discurso e, principalmente, configurando outras possibilidades de mundos. Assim, a encruzilhada torna-se não apenas um ponto de passagem, mas também um lugar de criação e invenção de si, onde o corpo tatuado bailarina outras possibilidades de existência.

Por conseguinte, acredito ser importante pontuar que, com base nessas explicações, percebo os sujeitos desta pesquisa, e me incluo no grupo, como corpos-territórios que também são ambientes de memórias individuais, ao mesmo tempo que são coletivas, ancestrais. São registros e meios de (re)construções identitárias, transcrição e resguardo de conhecimentos que, pelo seus repertórios corporais, reelaboram gestos, hábitos, formas e técnicas de criação e transmissão, são “procedimentos culturais residuais recriados, restituídos e expressos no e pelo corpo” (Martins, 2023, p. 47). Corpos que resistem, que recriam a todo tempo novas estratégias de enunciação. Corpos que, em suas movências criam rupturas, mobilizam o pensar, o olhar, o sentir. Corpos que se situam nas espacialidades para (re)existirem.

O corpo, assim instituído e constituído, faz-se como um corpo-tela, um corpo-imagem, acervo de um complexo de alusões e repertório de estímulos e de argumentos, traduzindo certa geopolítica do corpo: o corpo pólis, o corpo das temporalidades e espacialidades, o corpo gentrificado, o corpo testemunha e de registros. Um corpo historicamente conotado, que personaliza as vozes que denunciam e nomeiam o itinerário de violências de nossa rotina cotidiana, mas que, sem tréguas, cavam vias alternativas para uma outra existência, mais plena e cidadã. Um corpo/voz inventário que limpa, restabelece, restitui, reivindica, respira e inspira, em perene processo de cura, escavando vias alternas de outros devires possíveis, sempre desejoso de transformações do *corpus* social. (Martins, 2023, p.162).

Lembremos, então, que os primeiros registros conhecidos como sinais da prática da tatuagem foram encontrados em comunidades indígenas e negras, e que essas práticas estavam relacionadas a um pertencimento coletivo. Anteriormente, existia uma expressão coletiva que ressoava em significados, que confirmava uma linguagem comum a todos os membros de uma comunidade e ao cosmos, entretanto, essa expressão se dispersou com a divisão do sujeito. Tal perda estabelece-se em decorrência da separação entre a alma e o corpo do indivíduo e entre o lugar que ele habita e todos os outros. Somada a essa fragmentação do sujeito, a criação da hierarquização dos corpos

por meio do conceito de raças reposiciona o corpo negro na relação com a tatuagem, colocando-o como um suporte inadequado, inapropriado.

Entretanto, apesar das tentativas de apagamento impostas pelos sistemas hegemônicos e racistas, essa dinâmica policial não obteve total sucesso. Os corpos/sujeitos colonizados e escravizados preservaram, desenvolveram e transmitiram suas epistemologias por meio das performances e performatividades, constituindo um vasto corpo de conhecimento que continua a se manifestar no mundo contemporâneo de maneira cinética e sinestésica. Mesmo diante da opressão, censura, restrições e perseguições, os povos escravizados encontraram formas de elaborar e transmitir os saberes e valores das culturas africanas por meio de códigos sensoriais, visuais, cinéticos, olfativos e gustativos, enriquecidos por música e dança. Dessa maneira, enquanto tradição dos povos negros, a tatuagem refere-se não a algo fixo no tempo ou a uma repetição de sequências idênticas; ela se manifesta, reconfigurada, nos comportamentos atuais, nas atividades individuais e nas relações com os outros.

Quando falo de Tradição não me refiro a algo congelado, estático, que aponta apenas à anterioridade ou antiguidade, mas aos princípios míticos inaugurais constitutivos e condutores de identidade, de memória, capazes de transmitir de geração a geração continuidade essencial e, ao mesmo tempo, reelaborar-se nas diversas circunstâncias históricas, incorporando informações estéticas que permitem renovar a experiência, fortalecendo seus próprios valores. (Mestre Didi *apud* Martins, 2023, p. 50).

Nesse sentido a tatuagem, que também é ancestral, é atravessada por um “tempo curvo, recorrente, anelado; um tempo espiralar, que retorna, restabelece e também transforma, e que em tudo incide” (Martins, 2023, p. 63). É nesse lugar que, acredito, podemos perceber como essa prática nos corpos dissidentes, negros e gays, podem articular formas outras de dissensos, a partir de uma reconfiguração da dor, física ou subjetiva, “eternizar” memórias constituintes de uma identidade reelaborada que refigura, por meio de uma metamorfose sígnica e cognitiva, uma pertença coletiva.

As corporeidades desses sujeitos no trânsito das espacialidades elaboram cenas de vivência que vestem, na pele, uma função ética proeminente, refletindo um conjunto de valores originados das epistemologias, filosofias e percepções ancestrais das nossas africanas, desde as mais antigas até as contemporâneas, “Desse modo, o passado torna-se nossa fonte de inspiração; o presente, uma arena de respiração; e o futuro, nossa aspiração coletiva” (Thiong’o *apud* Martis, 2023, pg. 207).

Em suas afrografias, nos voltejos vocais, nas partituras e espirais do corpo tecem uma gesta possante, instigante e libertária, que solicita a memória afetiva de todos os espectadores e, assim, ressemantizam as rotinas do cotidiano, afetam histórias individuais e coletivas, visando expandir os focos de nossas retinas e os vãos de nossa escuta, revitalizando os palcos e, quiçá, ampliando os fulcros de nossa vivência, inclusive estética. (Martins, 2023, p. 187).

Nesse sentido, conforme já foi explanado até aqui, para perceber/entender as cenas de dissenso configuradas pelo corpo negro e gay tatuado, faz-se necessário articularmos outras percepções sobre o próprio corpo. Um corpo compreendido como espaço vivido, relacional, que constrói e dá significado ao espaço. Um corpo que se constitui enquanto corpo-território, ao mesmo tempo que elabora cenas de dissenso nesse percurso.

Em síntese, na minha percepção, na relação da tatuagem e memória, os dissensos se constituem quando as corporeidades negras visam romper com o imagético e com a história do negro engendrados pelas ideias universalistas, disformes e excludentes da branquitude. Isto é, quando esses sujeitos, ao esculpirem novas personalidades negras, se possibilitam habitar novos lugares de experimentação de prazeres, afeições e pertencimento, instaurados a partir de uma rasura e uma fissura na concepção do eu social, padrão da modernidade.

meu território  
minha voz  
eu insisto  
no corte, no traço  
sou mais que algoz

eu Não  
Eu Não

A photograph of a person with extensive black tattoos on their back and arms, standing in a shallow waterfall. The person is seen from behind, looking towards the cascading water. The background is filled with lush green foliage and trees. The water is white and frothy as it falls. The overall scene is natural and serene.

o tempo não é linha  
é chão habitado  
um cosmos em giro  
onde dançam as memórias  
que vivem em mim

tempo

A man with extensive tattoos is standing in a shallow waterfall. He is looking upwards and to the right, with his right arm raised and hand open, and his left hand held near his chest. The background is filled with lush green trees and the white water of the waterfall. The overall mood is serene and contemplative.

lugar do que é  
do que pode surgir  
um instante de ser  
já sendo outro  
já ter sido  
num vir constante

reCriar

A photograph of a man with extensive tattoos, including text and symbols, sitting in a river. He is positioned in front of a waterfall. The water is clear and reflects the surrounding greenery. The man has a serious expression and is looking towards the camera. The overall scene is serene and natural.

modula o espaço  
expande e mistura  
do ser ao devir  
que insiste em dançar  
flutuantes sem fim

baizarina

espaços de ser  
o que não pode conter  
registros, percursos, caminhos  
(re)criamos sentidos  
gestos e ninho

# território

COLCHA DE retalhos

considerações finais

Tantas dores que eu tentei esconder  
Queria tudo, me disseram: Isso não é pra você  
    Julgamentos nos fizeram perder  
Livre demais pra quem não é, consigo entender  
    Usamos drogas pra esconder nossa dor  
Diamantes nas correntes pra ofuscar nossa dor  
    Cravejamos o sorriso, não vão ver nossa dor  
Pago dez mil nesse tênis, tô pisando na dor  
    Essa roupa é cara, foda-se, compra  
Quero esconder minha dor (minha dor)  
    Esse carro é caro, foda-se, compra  
Eu quero fugir da minha dor  
Nada disso consegue me tirar essa dor  
    Estando onde tô  
Não sinto o direito de sentir essa dor  
    Direito de sentir essa dor  
    Direito de sentir essa dor  
    Direito de sentir essa dor  
Eu só tô tentando achar  
A autoestima que roubaram de mim  
    Que roubaram de mim  
    Que roubaram de mim  
Eu só tô tentando achar  
A autoestima que roubaram de mim  
Foda, na festa da Vogue teve tanto estilo  
Ocupo dedos com anéis pra não puxar gatilhos  
    Eu não te amo, desgraça  
    Furo nas minhas roupas  
    Não importa a marca  
Fazendo mais bens que um papa  
    Me chama de papi  
Motor da Benz nova abafando seu gemido  
Foram 25 anos pra eu me achar lindo  
    Sempre tive o mesmo rosto  
A moda que mudou de gosto  
E agora querem que eu entenda  
    Seu afeto repentino  
Eu só tô tentando achar  
A autoestima que roubaram de mim  
    Que roubaram de mim  
    Que roubaram de mim  
Eu só tô tentando achar  
A autoestima que roubaram de mim  
Que roubaram de mim (que roubaram)  
    Que roubaram de mim (de mim)  
    De nós, de mim...

A discussão proposta neste trabalho objetivou apontar algumas correlações, dentre as várias possíveis, da tatuagem em corpos negros e gays e as possibilidades de cenas de dissenso que emergem da relação desse corpo com o território, mais especificamente, nas cidades de Muritiba, Cachoeira e São Félix, localizadas no Recôncavo Baiano. A constituição dessas cenas dissensuais foram examinadas a partir dos acionamentos de sentidos impostos aos corpos tatuados por meio de marcadores como raça e sexualidade e a maneira pela qual esses corpos de apropriam dessas representações e elaboram sentidos outros que não só confrontam suas próprias realidades, mas, principalmente, como fabulam novas aspirações e formas de existir.

Ainda que na construção deste trabalho tais marcadores tenham sido apresentados, de certa forma, separados para melhor estruturação da dissertação, é fundamental pontuar que observar toda a prática da tatuagem de forma interseccional é indispensável para entender as dinâmicas que atravessam sua feitura no corpo negro e gay. Isso porque, esses marcadores ou ações policiais não agem no corpo de forma separada e independente mas, sim, simultaneamente, em correlação e retroalimentação, ainda que de formas distintas.

Embora a tatuagem seja uma prática que, de alguma forma, questione a autonomia do corpo, do sujeito e do coletivo, na conjuntura da modernidade ocidental, ela também pode se apresentar como um traço que reforça ou contrapõe sistemas opressores e promove o apagamento de pessoas não brancas. Por isso, é preciso lançar sobre sua feitura um olhar que vai além da leitura simbólica. É preciso observar também o seu contexto, sua forma de produção e os discursos que ela articula.

Assim, ao observarmos as transformações da prática da tatuagem a partir da cooptação da sociedade moderna ocidental, podemos perceber como ela tornou-se mais um instrumento para que a branquitude hetero cristã continue atuando com sentidos de inferiorização de corpos fora da normatividade. Tal estratégia possibilita a continuidade de ações que colonizam os fazeres e saberes, com constantes tentativas de impedir que as

pessoas racializadas possam reivindicar espaço nas culturas das quais fazem parte. Tudo isso se manifesta seja pela proibição, pela morte física, pela destruição ou esvaziamento da cultura ou pela separação do fazer da forma de existir, distorcendo as cosmovisões do outro. Com isso, opera-se o etnocídio. E, ao não olhar para a prática com uma visão ampliada e atravessada por esses marcadores sociais, só estaremos buscando “solução” a partir dos mesmos agentes que promoveram o estrago.

As análises aqui apresentadas para entender/perceber as cenas de dissensos possíveis a partir da relação do corpo dissidente com o território colocaram em diálogo temas como as relações de poder, identidade, sexualidade, tempo, discursos, sentidos e imagéticos, numa perspectiva que considera a dinâmica do dia a dia, do cotidiano, das miudezas da vida.

Mediante o exposto, o que me arrisco a afirmar é que os dissensos elaborados por estes corpos negros gays e tatuados no Recôncavo acontecem nas nuances do dia a dia, nas sutilezas do cotidiano, numa espécie de microfissuras constantemente elaboradas. E chamo de dissensos porque eles se apresentam e se constroem em diversos matizes de intensidade. Em outras palavras, não se trata de UMA única grande “fissura revolucionária” capaz de romper com todo o imagético do corpo social imposto pela branquitude.

Concluo ainda que esses dissensos são elaborados não somente pela indignação, pois essa provoca um engajamento em menor potência, que não se sustenta por si só durante muito tempo. Por meio do afeto e do encantamento, estes corpos reivindicam, mas principalmente constroem novas formas de estar, ser e viver, novas formas de se anunciarem, novas formas discursivas sobre si mesmos e, com isso, elaboram ao mesmo tempo resistências e existências, r-existências.

Acredito, entretanto, que tais dissensos se constituem por meio do afeto e do encantamento porque, antes de tudo, são mobilizados para os próprios corpos negros. O que quero dizer com isso? Essas fissuras do cotidiano direcionam-se, ainda que não intencionalmente, para que os próprios corpos negros transformem, primeiramente, os sentidos que possuem de si mesmos,

questionando e reelaborando o imagético que, durante séculos, foi imbuído pela branquitude e que fragilizou, fragmentou e transformou nossa subjetividade.

Em vista disso, o que aciono aqui como minha percepção conclusiva é que a tatuagem nesses corpos negros e gays ao, inicialmente, utilizarem a prática como um instrumento para a reelaboração de si mesmos enquanto sujeitos, f[r]icionam também o olhar e o sentir a respeito desse corpo enquanto coletivo.

Em 2022, quando eu ainda nem havia começado meu campo, estava voltando da feira e parei em um dos bancos que ficam na Avenida Durval Fraga, em Muritiba, aguardando chegar o horário em que um rapaz, que vende biscoitos de Vitória da Conquista, abrisse sua barraca. Durante esse tempo de espera, um senhor negro começou a “puxar conversa” e disse que não era para eu ter medo, que ele tinha idade para ser meu avô e que ficou com vontade de falar comigo porque achou minhas tatuagens lindas. Esse mesmo senhor disse que sempre teve vontade de fazer uma tatuagem mas nunca teve coragem e que, me vendo ali, esse desejo manifestou-se novamente. Então, conversamos um pouco sobre o assunto; ele me perguntou se doía e, nesse momento, pontuei que, além de depender da tolerância à dor de cada um, a parte do corpo onde será feita a tatuagem também interfere no incômodo sentido pela marcação. Nossa conversa seguiu com o questionamento dele sobre o significado de algumas das minhas tatuagens, e com ele dizendo que, quem sabe, agora, não teria coragem de fazer. Indiquei a ele onde ficava o estúdio de Jalmere e pontuei que, recentemente, já havia feito algumas com ele e que havia gostado muito do traço. O senhor saiu dizendo: “quem sabe... quem sabe”, com um sorriso estampado no rosto.

Apesar desses corpos elaborarem essas ressignificações a partir de um olhar para si, essa reelaboração a respeito do corpo negro gay interfere no sentido do coletivo. Entretanto, extrapolar o sentido antropocêntrico do corpo, humano e individual, para uma escala mais ampla, concreta e metaforicamente, não é uma tarefa fácil, e muito menos uma perspectiva que

mudará de forma repentina e linear. Não obstante, ao lançarmos nossa percepção sob novas formas de ser/estar/viver, anseio que possamos não só usar a relevância das metáforas como estratégias pedagógicas, mas também como potência para a mobilização de práticas cotidianas de vivência, afetividade, coletividade e luta.

Ainda que pensar a tatuagem moderna ocidental como uma prática decolonial exige que olhemos para outros aspectos que envolvem a feitura, como o perfil dos próprios tatuadores, dos estúdios e até os grafismos utilizados; quando realizada num corpo negro e gay, ela pode acionar outros aspectos decoloniais. Nessa perspectiva, a depender do contexto, a tatuagem pode promover a volta de saberes e práticas ancestrais, quebrar o monopólio da branquitude que decide quem pode ou não se tatuar, desassociá-la da ideia de ostentação e consumo ou promover o protagonismo dos povos originários. Tais ficções criam novos espaços capazes de elaborar possíveis estratégias de subjetivação – singulares e coletivas – criar caminhos para novos signos, interações simbólicas, designações de identificação e da própria ideia de coletividade.

Em síntese, o que concluo ao final dessa pesquisa, ainda que essa conclusão não se proponha a fechar a discussão ou tomá-la como verdade absoluta, é que a tatuagem em corpos dissidentes, negros e gays, aqui no Recôncavo podem, a depender do contexto em que se inserem, elaborar cenas dissensuais que se manifestam em diversos matizes de articulações e intensidades, pondo à prova o imagético do corpo social elaborado pela branquitude. Processo esse que, inicialmente, se dá por meio de uma trajetória individual de reelaboração do próprio corpo/sujeito, mas que reverbera coletivamente na subjetividade de como o negro se percebe/sente, assim como a possibilidade de criar uma nova ideia/prática de pertencimento de corpos que passam a fabular formas outras de ocupar o território e o espaço e, com isso, contruir novas territorialidades.

Tenia siete años apenas,	retrocedía y que iba a caer
apenas siete años,	¡Negra!
¡Que siete años!	¿Y qué?
¡No llegaba a cinco siquiera!	¿Y qué? ¡Negra!
De pronto unas voces en la calle	Si
me gritaron ¡Negra!	¡Negra!
“¿Soy acaso negra?” – me dije	Soy
¡SI!	[...]
“¿Qué cosa es ser negra?”	De hoy en adelante no quiero
¡Negra!	lacia mi cabello
Y yo no sabía la triste verdad que	No quiero
aquello escondía.	Y voy a reírme de aquellos,
¡Negra!	que por evitar – según ellos –
Y me sentí negra,	que por evitarnos algún sinsabor
¡Negra!	Llaman a los negros gente de color
Como ellos decían	¡Y de qué color;
¡Negra!	NEGRO
Y retrocedí	¡Y qué lindo suena;
¡Negra!	NEGRO
Como ellos querían	¡Y qué ritmo tiene;
¡Negra!	NEGRO
Y odie mis cabellos y mis labios gruesos	Al fi n
y mire apenada mi carne tostada	Al fi n comprendí
Y retrocedí...	AL FIN
¡Negra!	Ya no retrocedo
Y retrocedí	AL FIN
¡Negra!	Y avanzo segura
Y pasaba el tiempo,	AL FIN
y siempre amargada	Avanzo y espero
Seguía llevando a mi espalda	AL FIN
mi pesada carga	Y bendigo al cielo porque quiso Dios
Y como pesaba...	que negro azabache fuese mi color
Me alacie el cabello,	Y ya comprendí
me polvee la cara,	AL FIN
y entre mis cabellos siempre resonaba	Ya tengo la llave
la misma palabra	¡Negra soy!
¡Negra!	Victoria Santa Cruz, Me gritaron negra
Hasta que un día que retrocedía,	

## **AVIAMENTOS**

AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim: notas sobre a política**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. **La potencia del pensamiento**. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. **Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental**. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

ARENT, Hannah. **A condição Humana**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2007.

ARENT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. Feminismos Plurais. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. Feminismos Plurais. Coordenação Djamilia Ribeiro. Editora Jandaíra. São Paulo. 2021.

AZEVEDO, Áurea Monyck Vieira da Silva. **Design e tatuagem: cores e complexidades**. Trabalho de Conclusão de Curso. Caruaru, PE, Brasil, 2018.

BALDISSERA, Adelina. **Pesquisa-ação: uma metodologia do "conhecer" e do "agir"**. Sociedade em Debate, Pelotas, 2001.

BHABHA, Homi K.. **O local da Cultura**. Editora UFMG, 2016.

BRAGA, Rhalf Magalhães. **Território, rede e multiterritorialidade: Uma abordagem conceitual a partir das corporações**. Belo Horizonte: Geografias 06(2), p.26-36, 2010.

BOLA, JJ. **Seja homem: masculinidade desmascarada**. Dublinense. Porto Alegre. 2020.

BOZELLI, Renan Felipe Peixoto da Silva. **Contato visual: experimentos em corpo e imagem digital sobre as relações contemporâneas**. Trabalho de Conclusão de Curso, Artes Visuais, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - UFRB. Cachoeira, Bahia, 2018.

BRETON, David Le. **Sinais de identidade: tatuagens, piercings e outras marcas corporais**. Miosótis. Lisboa. 2004.

BUTLER, Judith. **Corpos que importam. Os limites discursivos do sexo**. São Paulo: n-1 edições, 2023.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e política das ruas**. Notas para uma teoria performativa de assembleia. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 2019.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo: Crítica da violência ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CARVALHO, Yure Dantas de; BARBOSA, Francisco José. **A invisibilidade da beleza negra**. III Seminário Nacional de Sociologia, Distopias dos extremos: sociologias necessárias, Sergipe, SE, Brasil, 2020.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo, 2020.

COSTA, Ana Maria Morais; SANTOS, Simone Cabral Marinho dos; VALE, Elizabete Carlos do. **50 Anos da Pedagogia do Oprimido: Quem são os oprimidos de hoje?** Olhar de professor, UEPG, Ponta Grossa, 2020.

**Conheça a História de Muritiba**. Prefeitura Municipal de Muritiba. Disponível em: <https://www.muritiba.ba.gov.br/historia>

CRUZ, Maria Teresa. **Experiência estética e esteticização da experiência**. Revista de Comunicação e Linguagens, n. 12/13, p. 57-65, 1990.

DAMIANI, Amélia Luisa. **A propósito do espaço e do urbano: algumas hipóteses**. *CIDADES*. v. 1, n. 1, 2004.

DELEUZE, Gilles. **Francis Bacon: Lógica da sensação**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

DESIDÉRIO, Karla Pedatela. **A tatuagem em seu contexto patrimonial**. Universidade Federal de Goiás, Goiânia, GO, Brasil, 2016.

DESIGUAIS. [Locução] Carol Pires. #5 Escrever o Brasil. Revista Piauí e Fundação Tide Setubal. Produzido pela maranha. Spotify. 12 jun. 2024. *Podcast*. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/0jy1e5EPwzLFYiqHpIFYxQ?si=1a51f26bc89d45a0> . Acessado em: 12 jun. 2024.

DIDI-HUBERMAN, G. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

EDEN, C.; HUXHAM, C. **Pesquisa-ação no estudo das organizações**. In: CLEGG, S. R.; HARDY, C.; NORD, W. R. (Orgs.) Handbook de Estudos Organizacionais. São Paulo: Atlas, 2001. v 2. p.93-117.

ESCOBAR, Arturo. **Territórios de diferencia: a ontologia política dos “direitos ao território**. In Desenvolvimento e Meio-Ambiente, Vol. 35, dezembro 2015. Versão em Português disponível em <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/territorios-de-diferenca-a-ontologia-politica-dos-direitos-ao-territorio/>

É TUDO CULPA DA CULTURA. [Locução] Michel Alcoforado. Spotify. 26 set. 2023. *Podcast*. Disponível em: <https://open.spotify.com/show/7k0uVGkuMVWEQICsd3EPO7?si=34651dbfaaf0475f>. Acessado em: 26 set. 2023.

FALAS da terra. Rede Globo. 2021. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/falas-da-terra/t/csJKrFq2qh/detalhes/>

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: UBU Editora, 2022.

FOUCAULT, Michel. **O que é um autor?** Lisboa: Ed. Veja, 2009.

FEDERICI, Silvia. **Além da pele: repensar, refazer e reivindicar o corpo no capitalismo contemporâneo**. Elefante. São Paulo. 2023.

GAGO, Verónica. **A potência feminista, ou o desejo de transformar tudo**. São Paulo: Elefante, 2020.

GALVAO, Ghita Almeida; ARAUJO, Suzane Batista de. **Corpo Marcado: Uma História Sobre a Modificação Intencional do Corpo**. X Encontro Estadual ANPUH – PE. Pernambuco, Brasil, 2014.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. LTC. Rio de Janeiro. 1981.

GROSSBERG, Lawrence. **Affect's Future: rediscovering the virtual in the actual**. The Affect Theory Reader Durham, USA: Duke University Press, 2010.

GROSSBERG, Lawrence. **We gotta get out of this place: Popular conservatism and postmodern culture**. London: Routledge, 1992.

GROSSBERG, Lawrence. **Under the cover of chaos: Trump and the Battle for the American Right**. Londres: Pluto Press, 2018.

GUERRAS do Brasil. Luis Bolognesi. Curta!. 2018. Episódio 1. Youtube. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=1C7eQBl6\\_pk](https://www.youtube.com/watch?v=1C7eQBl6_pk).

GUSMÃO, Roney. **Entre a performance a a performatividade: (re)visitando o gênero pelo campo da memória**. Vol 08, N. 02 - Abr. - Jun., 2022 | <https://portalseer.ufba.br/index.php/cadgendiv>

GUSSO, Francisco Benvenuto. **A Tatuagem como linguagem artística na contemporaneidade**. Revista Vernáculo – UFPR. Paraná. 2016.

HAESBAERT, Rogério. **Concepções de território para entender a desterritorialização**. In: Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial. SANTOS, Milton. et al. 3. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007.

HAESBAERT, Rogério. **Território e descolonialidade: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na “América Latina”**. Buenos Aires: CLACSO, 2021.

HAESBAERT, Rogério. **Viver no Limite. Território e Mult/transterritorialidade em Tempos de Insegurança e conteção**. Bertrand Brasil. Rio de Janeiro, 2014.

HARTMAN, S. **Scenes of Subjection: terror, slavery and self-making in Nineteenth-century America**. New York: Oxford University Press, 1997.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Editora Apicuri. PUC Rio. 2016.

HOOKS, Bell. **Olhares Negros, Raça e Representação**. 1.ed. São Paulo: Elefante, 2019.

JACQUES, Paola Berenstein. **Apologia da Deriva: escritos situacionistas sobre a cidade**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.

JEHA, Silvana. **Uma história da tatuagem no Brasil: do século XIX à década de 1970**. Veneta. São Paulo. 2023.

JUNIOR, Norval Baitello. **Comunicação, mídia e cultura**. São Paulo em Perspectiva, 12(4), p.11-16, 1998.

KRACHENSKI, Naiara. **Produção e circulação de estereótipos sobre Africanos nos registros fotográficos da sociedade colonial alemã (1909-1939)**. Cadernos de Estudos, 36. Centro de Estudos Internacionais do Instituto Universitário de Lisboa, 2018.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. Companhia das Letras. São Paulo. 2019.

KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. Companhia das Letras. São Paulo. 2022.

KREPS, Gary. **La Comunicación em las Organizaciones**. Estados Unidos: Addison – Wesley Ibero-americana, 1995.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires. CLACSO. 2005.

LAZZARATO, Maurizio. **As revoluções do capitalismo**. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro. 2006.

LÉON-PORTILLA, Miguel. **Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares**. Fondo de Cultura Económica. México. 1977.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. Editora Anhembi. São Paulo. 1957.

LISE, Michelle Larissa Zini; NETO, Alfredo Cataldo; GAUER, Gabriel Jose Chitto; DIAS, Hericka Zogbi; PECKERING, Viviane Leal. **Tatuagem: perfil e discurso de pessoas com inscrição de marcas no corpo**. Anais Brasileiros de Dermatologia, 2010.

LISE, Michelle Larissa Zini; GAUER, Gabriel José Chittó; NETO, Alfredo Cataldo. **Tatuagem: aspectos históricos e hipóteses sobre a origem do estigma**. Brazilian Journal of Forensic Sciences, Medical Law and Bioethics, 2013.

MACIEL, Geovânia de Souza Andrade; MARTINS, Lusinilda Carla Pinto. **O estereótipo, a discriminação e o discurso de resistência presentes em memes referente aos povos da Amazônia**. Revista Moara, Universidade Federal do Pará. Pará, Brasil, 2019.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações**. Editora UFRJ. Rio de Janeiro. 2009.

MARTINS, Camilla Jade; BEHLING, Hans Peder. **Tatuagem e Comunicação: O corpo como meio e a tatuagem como mensagem**. XIII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sul, Chapecó, SC, Brasil, 2012.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espirala, poéticas do corpo-tela**. Cobogó. Rio de Janeiro. 2021.

MBEMBE, Achille. **A ideia de um mundo sem fronteiras**. In: Revista Serrote. Disponível em

<https://www.revistaserrote.com.br/2019/05/a-ideia-de-um-mundo-sem-fronteiras-por-achille-mbembe>

MEIRA, Isabela de França. **Artivismos e dissidências sexuais: movimentos coletivos de (cri) ações estéticas e políticas de resistência à heteronormatividade em Recife**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco. 2019.

MENEZES, José Eugenio de Oliveira. **Cultura do ouvir e ecologia da comunicação**. São Paulo: UNI, 2016.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. 4ª ed., São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

MOMBAÇA, Jota. **Não vão nos matar agora**. Cobogó. Rio de Janeiro. 2021.

MOUFFE, Chantal. **Pensando a Democracia Moderna com e contra Carl Schmitt**. Cadernos da Escola de Legislativo. Belo Horizonte, n. 2, p. 1-14, 1994.

**Muritiba**. Wikipédia. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Muritiba>

NASCIMENTO, Beatriz. **O negro visto por ele mesmo**. Ubu Editora. São Paulo. 2022.

NIEMEYER, F; KRUSE, M. H. L. **Constituindo sujeitos anoréxicos: discursos da revista Capricho**. Florianópolis, v. 17, n. 3, set. 2008, p. 457-65.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. **A cor do inconsciente: significações do corpo negro**. Perspectiva. São Paulo. 2022.

PARRET, Herman. **A estética da Comunicação: além da pragmática**. Editora da UNICAMP. Campinas. 1997.

PEREIRA, Fabiana Maria Gama. **Tatuagens, piercings e outras intervenções corporais: aproximações interetnográficas entre Recife e Madri**. Tese de Doutorado em Antropologia. Universidade Federal de Pernambuco. Recife. 2007.

PEREIRA, João Frayze. **Corpo como obra de arte: tatuagem, clínica e crítica**. Revista Brasileira de Psicanálise. São Paulo. 2016.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires. CLACSO. 2005

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível: Estética e Política**. Editora 34. 2020.

RANCIÈRE, Jacques. **O Desentendimento: Política e Filosofia**. Editora 34. 2022.

RANCIÈRE, Jacques. **O dissenso**. In: A crise da razão. Organizador: Aduauto Novaes. Companhia das Letras. São Paulo. 2006.

RANCIÈRE, Jacques. **Políticas da Escrita**. Editora 34. 2021.

RAMOS, Célia Maria Antonacci. **As nazi-tatuagens: inscrições ou injúrias no corpo humano?**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno manual antirracista**. Companhia das Letras. São Paulo. 2020.

RICOEUR, Paul. **Sobre a tradução**. Cotovia, Lisboa, 2005.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editora, 2019.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. Ubu Editora / Piseagrama. São Paulo. 2023.

SELES, Thiago Pestillo et al. **Design à flor da pele: tatuagem como linguagem gráfica, estética e simbólica**. 12º P&D, Congresso Brasileiro de pesquisa e desenvolvimento em design. Belo Horizonte, MG, 2016.

SERRANO, L. S. **Corporeidades Mestiças: Pesquisa Somático-Performativa como uma opção descolonial**. Conceição/Conception, Campinas, v. 22, n. 1, p. 21-32, 2013. DOI: <https://doi.org/10.20396/conce.v2i1.8647709>. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/conce/article/view/8647709>. Acesso em: 30 de Outubro, 2021.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Encantamento: sobre política de vida**. Mórula Editorial. Rio de Janeiro, 2020.

SIMÕES, Júlio Assis; FRANÇA, Isadora Lins; MACEDO, Marcio. **Jeitos de corpo: cor/raça, gênero, sexualidade e sociabilidade juvenil no centro de São Paulo**. Cadernos Pagu, UNICAMP, Campinas, SP, Brasil, 2010.

SILVA, Denise Ferreira da. **A dívida impagável: lendo cenas de valor contra a flecha do tempo**. Disponível em: <http://www.buala.org/pt/mukanda/a-divida-impagavel-lendocenas-de-valor-contra-a-flecha-do-tempo>. Acesso em: 30 de Outubro, 2021.

SOUZA, Emilene Leite de. **Um discurso inscrito na pele: A tatuagem como meio de comunicação**. XI Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste, Teresina, PI, Brasil, 2009.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**. Zahar. Rio de Janeiro. 2022.

SOVIK, Liv. **Através do olhar da representação: sobre o estereótipo e a comunicação**. Revista Heterotopías del Área de Estudios Críticos del Discurso de FFyH. Volumen 3, N° 6. Córdoba, diciembre de 2020.

STRINGER, E. T. **Action Research: a Handbook for Practitioners**. Sage, 1996.

TAVARES, Julio Cesar de. **Gramáticas das corporeidades afrodiaspóricas: perspectivas etnográficas**. Editora Appris. Curitiba, 2020.

TEIXEIRA, Thiago. **Decolonizar valores: ética e diferença**. Salvador: Devires, 2021.

TEIXEIRA, Thiago. **Políticas de Descontinuidade - Ética e subversão**. Salvador: Devires, 2024.

THIOLLENT, M. **Pesquisa-Ação nas Organizações**. Atlas. São Paulo, 1997.

TRIPP, David. **Pesquisa-ação: uma introdução metodológica**. Educação e Pesquisa, São Paulo, v. 31, n. 3, p. 443-466, set./dez. 2005.

VIDARTE, Paco. **Ética Bixa: Proclamações libertárias para uma militância LGBTQ**. Trad. Pablo Cardellino Soto; Maria Selenir Nunes dos Santos. São Paulo: n-i edições, 2019.

VIGARELLO, Georges. **História do Corpo: da renascença às luzes -Vol. I**. Editora Vozes, Petrópolis - SP. 2010.

ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção, leitura**. Ubu Editora. São Paulo, 2018.