



ESPAÇO ABERTO

“A COR DA PELE PESA” – DIÁLOGOS SOBRE CORPOS QUE PESAM

Ana Clara Gomes Costa ¹

RESUMO: O peso do corpo negro é afirmado por dois jovens que se autodeclaram pretos. A partir disso e junto aos corpos que pesam referenciados por Judith Butler, propomos, nesse artigo, relações entre corpo, raça e identidades. Se a cor da pele é preponderante para marcar hierarquizações sociorraciais, o corpo é um lugar marcado pelo discurso, protagonista dos processos comunicativos e de onde, também, podemos nos comunicar. Ele evidencia materialidades que apontam identidades. É por ele também que performamos. O corpo negro nos permite incorporar, pelo poder do discurso reiterativo, processos de branqueamento ou o movimento contrário, de afirmação da negritude.

PALAVRAS-CHAVE: *Corpo negro. Identidade. Negritude. Processos comunicativos. Racismo.*

ABSTRACT: The weight of the black body is affirmed by two young people who declared themselves black. From this and next to the bodies that weigh referenced by Judith Butler, we propose, in this article, relations between body, race and identities. If the color of the skin is preponderant to mark socio-racial hierarchizations, the body is a place marked by the speech, protagonist of the communicative processes and from where, also, we can communicate. It shows materialities that point to identities. That's why we perform. The black body allows us to incorporate, by the power of repetitive speech, whitening processes or the contrary movement, affirming blackness

KEYWORDS: *Black body. Identity. Blackness. Communicative processes. Racism.*

¹ Doutoranda em Comunicação e Cultura, linha de pesquisa Mídia e Mediações Socioculturais, pela Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Mestre em Comunicação pela Universidade Federal de Goiás (UFG), especialista em Patrimônio, Direitos Culturais e Cidadania, pela UFG e bacharel em Jornalismo pela mesma universidade. E-mail: anaclagc@hotmail.com

Introdução

Uma conversa com dois jovens negros sobre episódios de violência policial pelas quais passaram trouxe à tona questões relacionadas a situações de racismo que eles viveram desde a infância e vivem até hoje pelo fato de serem negros. A negação sobre ser negro e tentativas de branqueamento foram construções de sentido reproduzidas recorrentemente por eles durante anos de suas vidas, principalmente na infância e na adolescência. Até que o rompimento com o discurso normativo de se branquear a partir da miscigenação representou uma consciência política de luta para um novo existir. Nesse contexto, o autorreconhecimento de uma identidade foi necessário, em busca da ruptura da diferença como desigualdade. Assim se estabelece, em contrapartida, uma práxis das diferenças iguais, confrontando a colonialidade e buscando uma nova articulação entre igualdade a partir das diferenças pautada em reconhecimentos recíprocos, de acordo com Santos (2006).

Se autodeclarar negro marca um posicionamento político que perpassa por orgulho, luta e resistência, mas que não se desvincula de um certo pesar. Isso porque “a cor da pele pesa”, por mais orgulho que se tenha de ser negro. Se esse é um peso para um jovem negro, precisamos discutir efeitos materiais associados ao corpo negro, identidades impostas socialmente e pertencimento étnico-racial. Nesse sentido, esse artigo foi pensado com base em alguns questionamentos iniciais. Em uma abordagem simbólica, qual peso pode ter o corpo na vida de uma pessoa? Por que corpos pesam? Ou melhor, por que corpos negros pesam? Essas indagações não se esgotam. Elas começaram a se esboçar em um grupo de conversa² com dois jovens negros interlocutores da minha pesquisa de mestrado, que abordou a temática da violência policial contra as juventudes negras e a legitimação da sociedade sobre práticas violentas direcionadas ao corpo negro.

Evidentemente, tais perguntas são questões complexas, estruturais e sócio-históricas, que perpassam pelo racismo como unidade de força na escala de relações de poder e processos de exclusão da população negra. Nosso objetivo central, aqui, é

² Grupo de conversa realizado no dia 26 de novembro de 2016.

corporificar o peso do corpo nas interações sociais, sem tentar responder pontual e hermeticamente as questões acima trazidas. Até porque tais respostas não seriam possíveis, visto que o pesar é medido de maneira diferente por cada pessoa negra. Cabe a nós dialogarmos com Butler (2000) sobre materialidades e corpos que pesam, em paralelo ao relato dos dois jovens interlocutores do grupo de conversa para complexificar a discussão e não para saná-la.

Aos serem indagados sobre sentirem orgulho ou vergonha de serem negros, um dos interlocutores do grupo de conversa respondeu ao questionamento de uma outra forma, afirmando que não é questão de sentir vergonha, e sim que ser negro às vezes pesa. Em complementação à sua resposta, o outro interlocutor do grupo de conversa afirmou que “as vezes pesa, a cor da pele pesa”. Se a cor da pele é um atributo inerente ao corpo, devemos, então, considerá-lo como atributo do peso sentido.

Corpo que comunica

Pensar o corpo é pensá-lo como nosso lugar primeiro da vida e das experiências no mundo; é pensar sobre o ponto de partida para o existir. É por meio dele que habitamos o cotidiano da vida urbana, expressamos nossas subjetividades seja pelos afetos, desejos, medos, angústias e dores. Sobre o corpo se manifestam ações e respostas das interações sociais. Ele é instrumento de comunicação e se comunica. Sobretudo, é partir do corpo que interagimos com o outro e, desta forma, abrimos a porta para os processos comunicativos. Partimos da ideia de que processo comunicativo seja um fenômeno de compartilhamento de sentidos, de mão dupla entre interação e resposta, sem que seja necessário a transmissão de informações. Para Rodrigues (1994, p. 75), “podemos nos comunicar com o mundo que nos rodeia, com os outros, e até mesmo conosco, sem procedermos à transmissão de quaisquer informações”. Portanto, o ato de um olhar de desprezo direcionado ao outro e a resposta de vergonha ou acuamento desse mesmo outro constituem um processo comunicativo. Atos corporais reproduzindo discursos podem ser, desta forma, atos comunicativos.

Não é necessária nenhuma enunciação oral para que haja compreensão de mensagem e captação de discursos. Vários exemplos nesse sentido que impõe certa

hierarquização do *eu* para com o *outro*, que não é igual a *mim* e, portanto, representa o perigo corporificado, poderiam ser citados. Mais situações comuns do cotidiano seriam, por exemplo, o ato de se amedrontar com a aproximação de uma pessoa negra na rua, ou o ato de segurar mais forte a bolsa ou a mão de uma criança quando se cruza com um negro, tendo como respostas a esses atos o constrangimento da pessoa preta. Todos esses exemplos foram citados pelos jovens no grupo de conversa que inspirou esse artigo e se baseiam no corpo como instância primeira das hierarquizações sociorraciais; no corpo manifestando discursos.

Portanto, sendo protagonista para que os processos comunicativos de interação social ocorram, “o corpo é o ponto zero do mundo, lá onde os caminhos e os espaços se cruzam” (FOUCAULT, 2013, p. 14). Os caminhos por onde passamos e os espaços em que circulamos se inter cruzam nos nossos *eus* e deixam rastros que contribuem com a construção das subjetividades. Falar de subjetividades é considerar nossas experiências corporais na relação com o mundo, ou seja, nossas corporeidades, segundo a percepção de Louro (2000), sobre o pressuposto de que vivemos nosso próprio corpo. Nos leva, também, a falar sobre identidades, tanto as impostas socialmente, como as construídas propriamente pelo sujeito. Se falamos do corpo negro em específico, incorporando uma identidade imposta pela sociedade, precisamos falar de normatização, performatividade e processos de branqueamento. Se falamos da pessoa negra incorporando uma identidade própria de resistência e luta pelo reconhecimento, precisamos falar de negritude. Ambos os casos recaem, primeiramente, na sistematicidade do corpo em relação à sua materialidade.

Materialidades em meio ao racismo

Para Butler (2000), os elementos que constituem algum tipo de fixidez do corpo é plenamente material e a materialidade é repensada, então, como o efeito mais produtivo do poder. Assim como o *sexo* estudado pela autora, a cor da pele em sua fixidez material é também, nesse sentido, um efeito produtivo do poder e “é frequentemente evocada como uma questão referente a diferenças materiais” (BUTLER, 2000, p. 110). Entretanto, em diálogo com a autora, a diferença de cores da pele não se

reduz somente a diferenças materiais e sim a diferenças materiais marcadas por práticas discursivas hierarquizantes. A cor da pele escura e outras materialidades que, geralmente, se referem ao corpo negro, como o cabelo crespo e traços morfológicos, são utilizadas para consolidar não só diferenças materiais, mas diferenças raciais determinadas pela prática discursiva do racismo, a partir da noção de raça.

Munanga (2003, p. 5) afirma que a noção de raça tem relação com a ideia do

direito de hierarquizar, isto é, de estabelecer uma escala de valores entre as chamadas raças. O fizeram erigindo uma relação intrínseca entre o biológico (cor da pele, traços morfológicos) e as qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais. Assim, os indivíduos da raça 'branca', foram decretados coletivamente superiores aos da raça 'negra' e 'amarela', em função de suas características físicas hereditárias, tais como a cor clara da pele, o formato do crânio (dolicocefalia), a forma dos lábios, do nariz, do queixo, etc. que segundo pensavam, os tornam mais bonitos, mais inteligentes, mais honestos, mais inventivos, etc. e conseqüentemente mais aptos para dirigir e dominar as outras raças, principalmente a negra mais escura de todas e conseqüentemente considerada como a mais estúpida, mais emocional, menos honesta, menos inteligente e portanto a mais sujeita à escravidão e a todas as formas de dominação.

O estabelecimento de uma escala de valores inspirou a ideologia dominante do racismo, com discurso e práticas sociais marcadamente hierarquizantes.

Com base nas relações entre 'raça' e 'racismo', o racismo seria teoricamente uma ideologia essencialista que postula a divisão da humanidade em grandes grupos chamados raças contrastadas que têm características físicas hereditárias comuns, sendo estas últimas suportes das características psicológicas, morais, intelectuais e estéticas e se situam numa escala de valores desiguais (MUNANGA, 2003, p. 7-8).

Desde o século XVIII, a cor da pele foi estabelecida como um critério elementar para a determinação das raças, ainda de acordo com o autor. Embora ele afirme que o conceito de raça seja inoperante cientificamente para explicar a diversidade humana, seu uso continua sendo empregado erroneamente e apresentado como uma categoria biológica. Raça é, para Munanga, uma realidade social, política e uma categoria etnosemântica. O campo semântico do conceito de raça é estabelecido pela estrutura global da sociedade com as relações de poder que a dominam, ainda segundo o autor.

Para ele, raça nada mais é do que uma construção sociológica e uma categoria social de exclusão e dominação. Portanto as características físicas do corpo negro produzem efeitos socio regulatórios para a pessoa negra e impõe identidades sociais marginalizadas, em contraposição aos padrões normativos. O racismo opera, assim, impondo que o negro é feio, indesejável, imoral e inescrupuloso.

Segundo um dos interlocutores do grupo de conversa, o peso da cor da pele se mostra no sentido “de que parece que pra ser algo, alguma coisa, você tá com a cor errada”. A noção de raça se mostra como definitiva e definidora da pessoa negra e de sua experienciamento do mundo. Em um mundo racista, ela não se desvincula nunca dos ideais normativos que estabelecem lugares sociais aos corpos, fechados e fadados às suas escalas de cores. Desta forma, a cor da pele branca é almejada e a cor da pele preta é abominada. Em paralelo aos estudos de Butler (2000), podemos dizer que, assim como sexo, raça pode ser considerada um ideal regulatório em que há a imposição de uma materialização, a partir de práticas altamente reguladas. Em consonância com os estudos da autora, raça não é condição estática de um corpo, e sim um processo pelo qual as normas regulatórias a materializam, produzindo tal materialização por meio de uma reiteração forçada dessas normas.

Como categoria normativa, raça

não apenas funciona como uma norma, mas é parte de uma prática regulatória que produz os corpos que governa, isto é, toda força regulatória manifesta-se como uma espécie de poder produtivo, o poder de produzir — demarcar, fazer, circular, diferenciar — os corpos que ela controla (BUTLER, 2000, p. 110).

A diferenciação e a demarcação do corpo negro como corpo periférico, que compõe o corpo social pelas beiradas marginalizadas nas práticas regulatórias, produz a repulsa e a negação pelo ser negro. Isso porque os lugares sociais destinados à população negra são sempre as ocupações de menor prestígio, seja no nível educacional, profissional, econômico ou mesmo tendo como referência os padrões estéticos de beleza idealizados. Também, não se desvincula do corpo negro a imagem de suspeição e de banditismo, principalmente em relação ao jovem, de 15 a 29 anos, do sexo masculino.

Por isso há grandes aspirações da pessoa negra de transcender a todos esses estereótipos se branqueando. Para Louro (2000), as necessidades e os desejos que se experimentam podem estar em desacordo com a aparência corporal. Aliás, a busca do corpo perfeito, belo, luminoso, infinito e protegido é inesgotável e constitui a utopia do corpo, a utopia de um corpo sem corpo, de um corpo incorporeal, segundo Foucault (2013). Embora o corpo utópico seja inalcançável, as identidades, que tem forte relação com o corporal, não o são. Há, portanto, estratégias de rematerialização do corpo para possibilitar movimentos transitórios almejando outras identidades que incorporem ideais regulatórios. O objetivo de uma rematerialização em direção às leis regulatórias é sempre o de se incluir ou, minimamente, de não se sentir excluído. Em se tratando do corpo negro, por exemplo, os processos de branqueamento e o fenômeno da performatização apontam para o desejo de inclusão ao centro do corpo social e não mais à ocupação das beiradas marginalizadas socialmente.

Identidades, performatividade e processos de branqueamento

Antes de falar sobre performatividade, precisamos falar sobre as identidades e suas facetas. Utilizamos o termo no plural para evidenciar que a identidade não é fixa, estanca e nem singular. Ela está em pleno movimento, em ampla construção, negociação e ressignificação frente aos intercruzamentos de caminhos e espaços por onde um sujeito transita. Hall (2011, p. 109) afirma que a identidade é uma “produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos”. Por isso, ela está sempre em movimento já que mudamos e experimentamos novas corporeidades o tempo todo. Para o autor, na modernidade tardia, as identidades estão constantemente em processo de transformação e são, cada vez mais, fragmentadas e multiplamente construídas a partir de posições, práticas e discursos que podem ser, inclusive, antagônicos. É por isso que Silva (2011) não vê identidade como essência, à espera de que seja descoberta e sim como produto do mundo cultural e social, que precisa ser ativamente produzida.

Há produções ativas das identidades na medida em que há uma interdependência com a produção de diferenças. Tanto a identidade como a diferença são relações sociais,

sujeitas a vetores de força das relações de poder, que não são definidas simplesmente e sim impostas, segundo Silva (2011). Para ele, ambas não convivem de forma harmoniosa, sem hierarquias, mas são constantemente disputadas.

Na disputa pela identidade está envolvida uma disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade. A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com relações de poder. O poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder. A identidade e a diferença não são nunca, inocentes (SILVA, 2011, p. 81).

Disputar uma identidade equivale a disputar um lugar social e condições de prestígios nas interações sociais. Como a diferença pode, por vezes, estar entrelaçada à desigualdade, no sentido de desvantagens sociais, direitos interrompidos ou não vividos, a diferença pode se relacionar ao não normativo, ao incomum e ao inferior. Vetores de força como o racismo, que institui um discurso sociorracial de hierarquização do branco em relação ao negro, impõe como padrão normativo o ideal eurocêntrico. Buscamos, então, para não ser diferente e, nesta perspectiva, desigual, incorporar a norma regulatória ao corpo e sua apresentação no todo social. Na condição dos corpos como referência que ancora a identidade, segundo Louro (2000), buscamos formatá-lo corporalmente, performá-lo discursivamente. Ora, para isso, investimos nos nossos corpos a partir das imposições culturais de forma a adequá-los às características estéticas, morais, higiênicas e normativas dos grupos aos quais queremos pertencer, de acordo com a autora.

Ao mesmo tempo em que rematerializamos nossos corpos em processos de branqueamento materiais que deixem o nosso cabelo liso, ou a nossa cor de pele mais clara, ou o nosso nariz mais fino, adaptamos também nosso comportamento social. Utilizamos de um discurso identitário já reiterado como marco regulatório para, nesse jogo de reiterações, utilizá-lo firmando nossa identidade. Essa é uma faceta da performatividade “como a prática reiterativa e citacional pela qual o discurso produz os efeitos que ele nomeia” (BUTLER, 2000, p. 111). Em diálogo com a autora, podemos afirmar que a noção de raça, com suas normas regulatórias da branquitude, funciona de

forma performativa para materializar as diferenças raciais a serviço da afirmação do imperativo de uma cultura eurocêntrica.

Os corpos passam a comunicar em favor da reiteração da norma para dissuadir o peso da questão racial junto à exclusão. O fenômeno do branqueamento, seja pelas práticas materiais, seja pelo discurso em si, consagra um reconhecimento racial ancorado pela miscigenação. A replicação da ideia da mestiçagem brasileira é vista como agregadora e como o recanto de uma democracia racial miticamente vivenciada no Brasil. A mistura das três raças seria o compromisso racial da realidade brasileira e o fenômeno de fundação da identidade nacional.

O compromisso racial seria, assim, a racionalização, por parte das camadas dirigentes, de uma realidade miscigenada. Mesmo parecendo acreditar na superioridade branca, as elites nacionais elaboraram um discurso de transigência, o da mestiçagem biológica e cultural, que gerou simultaneamente as ideologias do embranquecimento e da democracia racial (SODRÉ, 1999, p. 103).

O discurso de transigência da miscigenação esconde o imperativo colonial de dominação e subjugação étnico-racial do outro pela *superioridade* branca. Mascara também a disputa que existe na relação identidade-diferença, no jogo de relações de poder e dominação. Para um dos jovens negros do grupo de conversa, ser negro, como uma autoimagem, “passa a ser uma construção de luta, ou seja, porque antes disso você é moreno, moreno escuro, moreno claro. Quer dizer, existem aí outras identidades que não exatamente essa de negro”.

A miscigenação e a mestiçagem negam o *ser negro* e amenizam o peso corporal e discursivo da exclusão. Essa forma de branquear o corpo negro tenta romper com marcas corporais estigmatizantes, em referência a um estigma como atributo depreciativo, de acordo com Goffman (1988). Na perspectiva foucaultiana, o corpo torna-se sofrimento para os estigmatizados e, por isso, é produto de seus próprios fantasmas. O miscigenar-se, enquanto fenômeno discursivo, pode ser considerado uma prática performativa que nega o discurso que constrange, de acordo com Butler (2000).

Negritude e pertencimento

Embora possamos ser “sujeitos de identidades transitórias e contingentes” (LOURO, 2000, p. 6), a cor da pele mais escura não permite grande mobilidade no trânsito de identidades para a pessoa negra que deseja se branquear. Quem tem a cor da pele preta, mais escura, está necessariamente marcado pela diferença imposta socialmente. Nesse caso, a identidade social referente à pele escura, aos olhos da sociedade que categoriza cores, é caracterizada primeiramente pela evidência do corpo negro e todos os efeitos materiais que ele possa ter em uma sociedade racista. Por mais que não se deseje ser visto como negro, a cor da pele mais escura é fechada em si para quem sente o peso da cor da pele.

Pode-se até passar por processos de branqueamento que busquem uma identificação com o moreno claro ou escuro, como afirmou um dos interlocutores negros entrevistados. Essa é uma estratégia de inserção na sociedade por meio de rematerializações em direção ao ideal normativo. Ela corresponde, exatamente, ao disciplinamento se exercendo sobre os corpos com a conivência dos próprios sujeitos - segundo Mattelart (2009) -, os quais estão submetidos à sentença do inaceitável. Pelo poder reiterativo do discurso, é possível se branquear. Entretanto o corpo continua como “corte de julgamento final sobre o que somos ou o que podemos nos tornar” (LOURO, 2000, p. 8). O julgamento do corpo preto se dá a toda pessoa negra que possua algum traço característico relacionado à raça, mas se mostra mais atroz e marcadamente com os negros de pele mais escura. Para Mattelart (2009), a sociedade da disciplina sugere biótipos e induz a uma classificação que distingue corpos criminais ou delinquentes do resto dos humanos. É por tal relação que um dos jovens negros entrevistados, que tem a cor de pele escura, afirmou que sempre que vai a um shopping é perseguido por seguranças.

Os efeitos materiais dessa realidade racista podem, por outro lado, ser contrapostos à produção ativa da identidade negra, como forma de resistência e luta pela igualdade, em termos de acessos, espaços e direitos. A negritude surge, então, como um movimento de consciência, de pertencimento à raça negra e como uma resposta racial às históricas agressões da branquitude, de acordo com Munanga (1988). Trata-se de uma

prática contrária ao racismo, negando os processos de branqueamento e retomando a si uma identidade, a partir da aceitação da herança sociocultural negra, que deixaria de ser considerada inferior, segundo o autor. Mas, para transcender o *status* de raça inferior, devemos reconhecer a inferioridade outorgada e o que ela designou à população negra ao longo do processo histórico de formação do Brasil.

Munanga considera o conceito de negritude assumindo a *inferioridade* do negro forjada pela opressão do branco. E assumir essa hierarquização é um movimento de conscientização das zonas inóspitas da vida social ao qual o negro sempre habitou como ser abjeto.

Abjeto designa aqui precisamente aquelas zonas ‘inóspitas’ e ‘inabitáveis’ da vida social, que são, não obstante, densamente povoadas por aqueles que não gozam do status de sujeito, mas cujo habitar sob o signo do ‘inabitável’ é necessário para que o domínio do sujeito seja circunscrito. Essa zona de inabitabilidade constitui o limite definidor do domínio do sujeito; ela constitui aquele local de temida identificação contra o qual — e em virtude do qual — o domínio do sujeito circunscreverá sua própria reivindicação de direito à autonomia e à vida. Neste sentido, pois, o sujeito é constituído através da força da exclusão e da abjeção (BUTLER, 2000, p. 112).

A força da exclusão, desta forma, é ressignificada em um movimento contrário que exige reconhecimento. Por tal força a pessoa negra passa a perceber situações tóxicas do cotidiano e utilizá-las como “pontos de sutura” (HALL, 2011). Se autoafirmar negro, além de um posicionamento político de afirmação da diferença em busca de direitos iguais, consiste em transcender a vergonha da cor da pele e se orgulhar de sua condição étnico-racial. Significa pertencer e se sentir parte de um todo. Consiste em reconhecer as lacunas da condição sócio-histórica da população negra e se fortalecer por meio delas em busca da emancipação e da justiça social.

A negritude aparece como “uma operação para desintoxicação semântica e de constituição de um novo lugar de inteligibilidade da relação consigo, com os outros e com o mundo” (MUNANGA, 1988, p. 25). A experiência de se reconhecer pela diferença leva à experiência de reconhecer o outro como igual e membro de uma coletividade, cuja busca é comum. É nesse sentido que a práxis social da negritude resulta da união de esforços a partir de um fortalecimento coletivo que Honneth (2003) chama de “luta por reconhecimento”. Desta forma, é a solidariedade que dá força à

negritude, como um movimento identitário de autorreconhecimento e reconhecimento do irmão ou irmã negros.

Embora não seja possível conceber uma unidade entre todas as pessoas negras do mundo pelo ponto de vista político, geográfico e socioeconômico, Munanga (1988) afirma que se pode estabelecer uma unidade histórica e psicológica entre elas. Para ele, tal unidade entre os povos negros se dá pelo fato do racismo branco atingir a todos. O autor considera que essa situação comum, a nível emocional, é um fator que permite a solidariedade ultrapassando fronteiras entre as pessoas pretas. Levando à solidariedade e à união, a negritude, se revela, assim, como um processo de resistência forte, fñcada na construção do orgulho negro e na luta pela desconstrução do peso do corpo negro.

REFERÊNCIAS

BUTLER, Judith. *Corpos que pesam: sobre o limite discursivo do sexo*. In: LOURO, G. L. (org.). 2ª ed. **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p.151-166.

FOUCAULT, Michel. **O corpo utópico, as heterotopias**. São Paulo, N-1 Edições, 2013.

GOFFMAN, Erving. **Estigmas: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro, Editora Guanabara Koogan, S.A. 4ªed, 1988.

HALL, Stuart. *Quem precisa da identidade?* Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (ORG.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2011, p.103-133.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução: Luiz Repa. São Paulo: Ed.34, 2003.

LOURO, Guacira Lopes. “Pedagogias da sexualidade”. In: LOURO, G. L. (org.). 2ª ed. **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 7-34.

MATTELART, Armand. **Un mundo vigilado**. Barcelona: Paidós, 2009.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. São Paulo: Ática, 1988.

_____. “Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia”. Palestra proferida no **3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação – PENESB** – Rio de Janeiro, em 05/11/03. Disponível em: <http://www.nre.seed.pr.gov.br/toledo/arquivos/File/equipe_multidisciplinar/indicacao_leituras/Conceito.pdf>. Acesso em: 13 mar. 2015.

RODRIGUES, Adriano. **Comunicação e cultura: a experiência cultural na era da informação**. Lisboa: Presença, 1994

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política**. Porto: Afrontamento, 2006.

SILVA, Tomaz Tadeu. “A produção da identidade e da diferença”. In: SILVA, T. T. (org.). 10ª ed. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2011.

SODRÉ, Muniz. **Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1999.