

Entre o eu e o outro nas relações de subjetividade nas redes sociais

Sidney Gomes Campanhole¹
Vagner Aparecido de Moura²

Resumo: O presente artigo pretende, por meio do embasamento teórico de Merleau-Ponty (1999:2002:2006), Falabretti (2010) , Santaella (2004:2007:2010:2011) e Guatarri (1992), discutir, em um primeiro momento, a questão da subjetividade, intersubjetividade e as categorias fenomenológicas de MP, com finalidade de realizar um estudo netnográfico da questão da construção da identidade negra do afro-brasileiro e do afro-americano nas redes sociais.

Palavras-chave: redes sociais; identidade; subjetividade; afro-brasileiro.

Abstract: This current paper aims to, through theoretical basis of Merleau-Ponty (1999:2002:2006), Falabretti (2010) , Santaella (2004:2007:2010:2011) e Guatarri (1992), discuss, at first, the question of subjectivity, intersubjectivity and the phenomenological categories of MP, with the purpose of conducting a netnography studying on issue of construction black identity of African-Brazilian and African-American on the social network.

Keywords: social network; identity; subjectivity.

¹ Doutorando e Mestre em Comunicação Semiótica pela PUC/SP, licenciado em Artes Plásticas pela FAAP, professor universitário e na rede de ensino público estadual de São Paulo. e-mail: sidneycampanhole@superig.com.br

² Bolsista Doutorado do CNPq no Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais e Mestre em Língua Portuguesa pela PUC-SP. e-mail: moura_vagner@ig.com.br.

Introdução

*Ter uma identidade fixa é hoje, nesse mundo fluido,
uma decisão de certo modo suicida.*

Zigmund Bauman

A construção de identidade nas redes sociais, dada a fluidez das linguagens líquidas, potencializou a constituição de identidades múltiplas, sendo assim, torna-se um desafio o processo de percepção do Outro. Partindo dessa premissa, o artigo propõe um estudo netnográfico, baseado nos pressupostos teóricos de Merleau-Ponty (1999:2002:2006), Falabretti (2010), Santaella (2004:2007:2010:2011) e Guattari (1992), sobre as relações de subjetividade e intersubjetividade do afro-americano e do afro-brasileiro. Para essa finalidade, são extraídas categorias de análise fenomenológicas da obra M-P, mais especificamente a fenomenologia da percepção e a estrutura do comportamento. Tais categorias nos permitem observar a construção da identidade afro-brasileira pelo processo de negociação virtual.

42

Subjetividade nas redes sociais

*A imagem da subjetividade humana legada pelo cogito
cartesiano dominou o pensamento ocidental por alguns séculos.*

Santaella, 2007

Os vários questionamentos que emergem acerca das subjetividades nas redes sociais estão atrelados às identidades múltiplas que o cibernauta tem a possibilidade de constituir/desenvolver na esfera mediática das redes sociais. É relevante pontuar que processo de comunicação por intermédio dos meios digitais é, de certa forma, incerto tanto em termos da interpessoalidade quanto organizacionais, graças a uma comunicação não linear que engendra uma relação entre o eu e o outro que, de acordo com Santaella (2007, p.83), “é rodeada de ambiguidades, geradas, por exemplo, pelo potencial para o anonimato, para a construção múltiplas de eus e identidades nos espaços plurais que a internet propicia”.

Nessa conjuntura, para compreendermos o conceito de subjetividade, devemos ser cientes de que esses questionamentos são oriundos do fato de

que a imagem da subjetividade humana era produto do cogito cartesiano o qual dominou o pensamento ocidental por alguns séculos. Sodré (2006, p.33) pondera que

na reflexão cartesiana, o espírito pensa e sente (por estar ligado ao corpo) na medida em que é um “Eu” racionalmente consciente de si mesmo. Sentir é, no limite, pensar. Entronizada, a razão deve sempre transparecer na representação e no sujeito. Esse último termo deve ser entendido como um “suporte” ou um “sustentáculo”, isto é, uma identidade capaz de sustentar ou servir de fundamento para a mudança: ainda que mudem as qualidades acidentais, o sujeito permanece idêntico a si mesmo. Com Descartes, o “Eu” do “Eu penso” garante a subjetividade do sujeito, logo a subjetividade da consciência afirmando a identidade pessoal.

Segundo Santaella (2007,p.85), a ideia de sujeito que elaborarmos corresponde “a um sujeito racional, reflexivo, senhor do comando do pensamento e da ação, cujos pressupostos atravessaram as filosofias kantianas, hegelianas, fenomenológicas e até a existencialista”. Tadeu da Silva (2000, p.15) ressalta que “esse sujeito é, na verdade, o fundamento da ideia moderna e liberal e democrática. É ele, ainda, que está no centro da própria ideia moderna de educação”.

Não obstante, o devir das metamorfoses, provocadas pela revolução da informação e da tecnologia e por mudanças culturais ao longo dos séculos XIX e XX, trouxe à tona, conforme Villaça (1999, p.102), “a instabilidade e a dinâmica complexa, bioideológica, pela qual o sujeito é marcado: múltiplo, estigmatizado pela falta, descentrado, uma verdadeira estrutura dissipativa em que ordem e desperdício se conjugam”. Sendo assim, observa-se um processo de desconstrução dos antigos “sujeito” e “eu”, visto que emergem novas imagens de subjetividade, arraigada na multiplicidade, na heterogeneidade, na flexibilidade e na fragmentação que nos possibilita a postular que a subjetividade, a posteriori de Descartes, é “distribuída, socialmente construída,

dialógica, descentrada, múltipla, nômade, situada, inscrita na superfície do corpo, produzida pela linguagem etc.”. (SANTAELLA, 2007, p.86)

Nesse processo de complexificação e de incerteza, Morin (1996) assevera que a incerteza existencial é a rubrica do ser humano, o qual sente a necessidade de fundar o pensamento na ausência de pensamento e de reinventar o sujeito partindo do pressuposto da lógica do ser vivo: bio-lógica. Domènech et al (2001) buscam romper o paradigma do naturalismo social, justificado na cisão dicotômica natureza/sociedade, e deve-se salientar que essa cisão pode ser observada na teoria do Ator-Rede, a qual se origina por meio dos estudos da ciência, com base nas formulações de Michel Serres. De acordo com os autores, a teoria Ator-Rede desempenha um papel fulcral, visto que recupera o papel do tecnológico, dos objetos, do natural, no processo explicativo acerca dos questionamentos que se elaboram/formulam alheias a essa classe de elementos, a saber: as relações de poder, a constituição de subjetividades, que surgem sob um novo olhar, já que não a consideramos como processo exclusivo do ser humano, e sim, da simbiose entre ambos.

A subjetividade pode emergir sob as lentes semióticas de Bakhtin e Peirce, os quais acentuam o caráter dialógico e social da linguagem na constituição do sujeito. Benveniste (1971) utiliza as dêixis (pronomes pessoais eu/tu e advérbios aqui e agora) para elucidar que o eu como sujeito do ato enunciativo constitui um lócus de subjetivação, onde o eu instala um tu em um determinado momento aqui e agora, uma vez que é por meio da linguagem e pela linguagem que o homem se constitui como sujeito, possibilitando-lhe estabelecer, de acordo com Santaella (2004, p.18), “unidade psíquica que transcende a totalidade das experiências reais que ela reúne, produzindo a permanência da consciência”.

No entanto, Rose (2001, p.149) argumenta que as formas pronominais “são um conjunto de signos “vazios”, sem referência a qualquer realidade, que se torna “plena” quando o falante introduz a si próprio em uma instância do discurso” e ressalta que devemos ter ciência de que “o lugar do sujeito é um lugar que tem que ser constantemente reaberto, pois não existe qualquer sujeito por detrás do “eu” que é posicionado e capacitado para se identificar a si

mesmo naquele espaço discursivo: o sujeito tem que ser reconstituído em cada momento discursivo de enunciação”.

Dessa maneira, somos levados a depreender que a subjetivação não se refere apenas a um processo puramente gramatical, porque surge de um regime de signos, alicerçado num agenciamento ou a uma organização de poder, e não está atrelado a uma condição interna à linguagem. Tendo consciência desse fato, Foucault (1986) propõe, em sua obra “Arqueologia do poder”, o termo modalidades discursivas com a finalidade conceitualizar as maneiras sob as quais a linguagem aparece em espaços e épocas, possibilitando-nos a arguir os seguintes questionamentos: quem pode falar?; de que lugar fala?; que relações estão em jogo entre, de um lado, a pessoa que está falando e o objeto do qual ela fala e, de outro, aqueles que estão sujeitos à sua fala?, já que a linguagem não pode ser reduzidas a categorias linguísticas. Foucault (1986, p.61) ressalta que tais indagações não têm a finalidade de unificar o sujeito nem construí-lo como uma sequência de seus efeitos, mas “trata-se de uma questão dos diversos status, dos diversos lugares que devem ser ocupados em regimes particulares para que algo se torne dizível, audível, operável”. Por conseguinte, as relações entre os signos são sempre reunidas no interior de outras relações.

Para Guattari (1992, p.162), a subjetividade é coletiva e elaborada “por componentes semióticos irreduzíveis a uma tradução em termos de significantes estruturais e sistêmicos”. E postula que

não se pode falar do sujeito em geral e de uma enunciação perfeitamente individuada, mas de componentes parciais e heterogêneos de subjetividade e de agenciamentos coletivos de enunciação que implicam multiplicidades humanas, mas também devires animais, vegetais, maquínicos, incorporais, infrapessoais. (GATTARI 1992, p.162)

Deleuze (1988) pondera que a subjetividade está alicerçada na complexa tipologia da dobra que nos possibilita traçar/seguir labirintos, passar por múltiplas camadas, aglutinar coisas diferentes, estabelecer o continuum por meio das transições insensíveis, entre uma transversalidade entre planos. Na perspectiva Deleuziana (1988, p.131),

O mundo só existe em seus representantes tais como estão incluídos em cada mônada. É um marulho, um rumor, uma névoa, uma dança de poeira. É um estado de morte ou de catalepsia, de sonho ou de adormecimento, de desvanecimento, de aturdimento. É como se o fundo de cada mônada fosse constituído por uma infinidade de pequenas dobras (inflexões) que não param de se fazer em todas as direções, de modo que a espontaneidade da mônada é como a de um adormecido que rola de um lado pra outro em sua cama.

Intersubjetividade

A intersubjetividade é afirmada por uma tese natural, por uma prática comum de comunicação e, se considerarmos apenas isso, trata-se de um tema central da Filosofia, principalmente quando pensamos numa filosofia de orientação fenomenológica que procura na descrição das nossas vivências imediatas o sentido fundante de toda existência como na obra de Merleau Ponty.

Falabretti, 2010

A intersubjetividade é um problema para a filosofia, orientada em um pensamento objetivo, uma vez que refutam a significação da comunicação natural. Notamos essa objeção de significação, no pensamento clássico, alicerçado em uma concepção de um cogito constituinte o qual se desdobra perante si toda a realidade, em outras palavras, esse cogito, de acordo Falabretti (2010, p.517), é “juiz de todas as significações, conhecedor de todas as relações”, por conseguinte, é “o polo fundante de toda forma de comunicação”. Deve-se salientar que a ausência de incertezas proporcionada pelo postulado “Eu, sou e existo” foi o passo inicial, segundo Falabretti (2010, p.517), “para, ordenamente, estabelecer a verdade sobre a alma, sobre Deus, sobre as matemáticas, sobre a natureza material e, ainda, sobre a união substancial entre corpo e a alma”. Sendo assim, o “Eu” detém em si o poder de desnudar os segredos do mundo e, nessa diretriz, descobre, interroga e responde pelo outro, essa assertiva pode ser elucidada como excerto de Descartes (1991, p.179):

[..] se por acaso não olhasse pela janela homens que passam pela rua, à vista dos quais não deixo de dizer que vejo homens da mesma maneira que digo que vejo a cera; e, entretanto, que vejo desta janela, senão chapéus e casacos que podem cobrir espectros ou homens fictícios que se movem apenas por molas? Mas julgo que são homens verdadeiros e assim compreendo, somente pelo poder de julgar que reside em meu espírito, aquilo que acreditava ver com meus olhos.

Conforme Descartes (1991), o julgamento exerce um papel imprescindível, visto que corrige e ultrapassa os sentidos das imperfeições, sobrepõe-se aos gestos expressivos do corpo do Outro e, portanto, estabelece o seu primado na constituição/elaboração do Outro, nas palavras de Falabretti (2010), “são homens não porque se mostram como tal, mas fundamentalmente, em função do poder de julgar que reside em seu espírito”. Por outro lado, pelo arcabouço teórico de Merleau Ponty (1999), as relações intersubjetivas são visadas, de forma clara, em um campo pré-reflexivo e descritas por intermédio de uma série de vivências e realizações que se desdobram no domínio pré-lógico da experiência no mundo, em outras palavras, a intersubjetividade é resultado da comunicação natural que nasce junto às maneiras/aos modos de expressão do Outro. Para esclarecer esse postulado, pretende-se, nos próximos subitens, apontar, nas primeiras obras de Merleau Ponty (“A estrutura do comportamento” e “Fenomenologia da percepção”), os caminhos para alcançar o Outro sem coisificá-lo, isto é, por meio de uma comunicação natural entre as subjetividades.

A estrutura do comportamento

É relevante pontuar que na obra “A estrutura do comportamento”, de Merleau Ponty, observa-se um afastamento das interpretações antitéticas e reducionistas acerca do corpo. De acordo com Falabretti (2010, p.518), o ponto fulcral dessa obra está em “conservar no exame do comportamento as relações intersubjetivas contra o abstracionismo das teses clássicas e científicas,

contra as ideias do comportamento como puro pensamento ou como reflexo”. Partindo dessa diretriz, devem ser consideradas duas variáveis a partir da teoria das formas: a primeira corresponde à diferença entre os diversos graus de conduta que estão fundados na descrição de diferentes níveis de relações que o organismo (em virtude de sua função sensório-motora) estabelece/mantém com o ambiente; a segunda, o fator explicativo do comportamento perpassa pelo exame da capacidade que organismo possui para responder aos estímulos, de superar/vencer as condições topográficas do ambiente em que está inserido e abrir-se para novas estruturas por intermédio da aprendizagem.

Na teoria das formas, deve-se atentar para as seguintes formas: amovíveis, sincréticas e simbólicas. A primeira não parece diferente de si, do sentimento de sua singularidade existencial, ou seja, está atrelado a uma armação corporal que se restringe às funções vitais/elementares da vida e apresenta-se, com certa regularidade, como um ato responsivo das implicações do meio. Isso ocorre com animais: estrelas-do-mar, sapos e formigas, os quais não são adestrados e possuem um grau de aprendizagem ínfimo, visto que somente contestam aos mesmos eventos familiares e às mesmas condições. Merleau Ponty (2006, p.165) exemplifica: “se colocarmos diante do sapo uma minhoca separada dele por um vidro, apesar dos fracassos que deveriam ser inibidores, o animal persevera da sua tentativa de apreensão, porque, na vida natural, os esquemas instintivos prescrevem, diante de um alvo móvel, tentativas repetidas”.

Falabretti (2010, p.520) pondera que

Quando se trata de responder a eventos inéditos, mesmo em condições semelhantes às situações vitais que lhe são conhecidas, o organismo vivo preso dentro do quadro natural da sua vida, é incapaz de transcender a situação dada, pois tem pouca margem de adaptação. Somente reage a uma situação nova quando nela reconhece elementos íntimos que fazem parte da sua vida natural. Nesse sentido, podemos dizer que quase não temos aprendizagem, pois sempre limitado ao quadro de circunstâncias que corresponde à vida natural o animal, diante de um estímulo

inédito e de um ambiente estranho, reage com inibição. Portanto, no comportamento das formas amovíveis, os animais não respondem propriamente aos estímulos, mas tão somente às leis biológicas do comportamento a priori da sua espécie.

A segunda revela-se como um(a) comportamento/conduita que se adere ao meio vital; a terceira trata-se de uma conduta cognitiva livre que consiste na capacidade de reelaborar o estímulo, de se projetar no meio ambiente/no mundo como um polo detentor de significados e intenções. Segundo Falabretti (2010, p.522), a liberdade “como significação última do comportamento simbólico é a condição essencial da comunicação natural entre as subjetividades”. Dessa forma, o organismo tem o papel transformador em relação ao seu ambiente por meio da linguagem, das experiências afetivas, do processo de valoração das coisas, a si próprio e da comunicação com outro. Essa assertiva é corroborada com um exemplo de Merleau Ponty (2002, p.271):

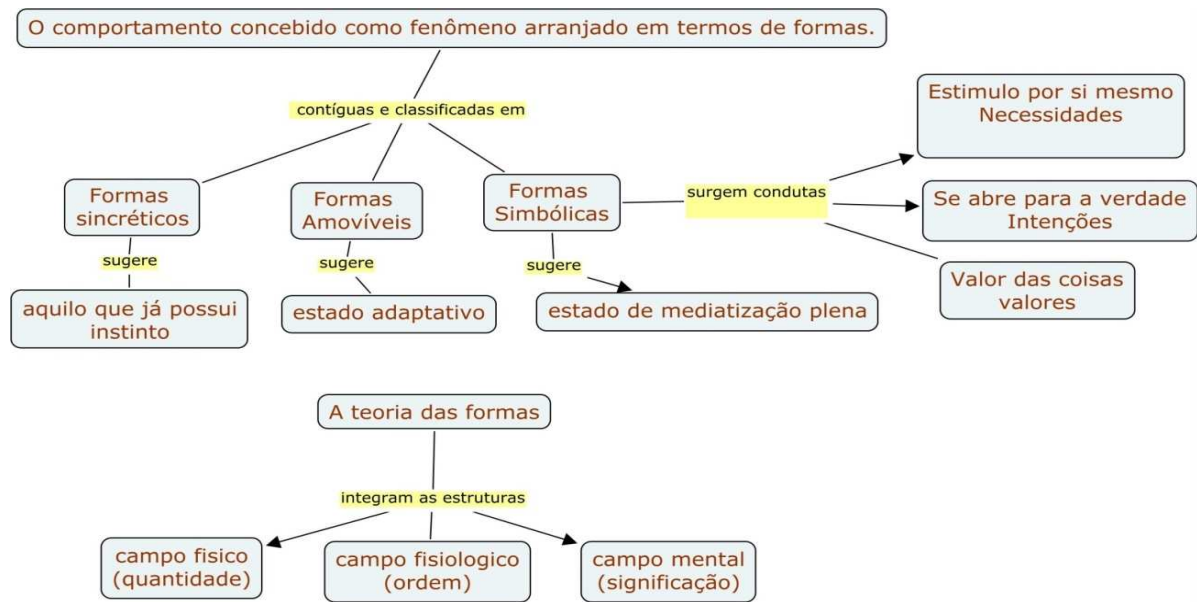
A análise dos fins da ação e de seus meios imanente, e, de sua estrutura in-essência própria da espécie. Sem dúvida a vestimenta, a casa servem para nos proteger do frio, a linguagem ajuda o trabalho coletivo e a análise do sólido não organizado. Mas o ato de vestir torna-se o ato do ornamento ou ainda do pudor e revela assim uma nova atitude para consigo mesmo e para com o Outro. Só os homens veem que estão nus. Na casa que constrói para si, o homem projeta e realiza seus valores preferidos. O ato da palavra finalmente exprime que ele deixe de aderir imediatamente ao meio, eleva-o à condição de espetáculo e toma posse mentalmente dele pelo conhecimento propriamente dito.

Por esses aspectos, pode-se asseverar, de acordo com Falabretti (2010, pp.522/523) “que a transcendência, a certeza de que as coisas não estão em mim pressupõe mais do que a experiência da posse de si mesmo, supõe um outro Eu dado no espetáculo das nossas experiências perceptivas e, ainda, de

uma projeção do Eu em direção às coisas mundanas”. E complementa que, no comportamento simbólico, “o ambiente e as coisas são momentos e ocasiões de comunicação entre subjetividades, porque o cogito, as suas necessidades, intenções e valores se traduzem ao Outro na diversidade exterior que todas as ações podem assumir, na realização do virtual”. Nesse processo inter-relacional das experiências e acerca da potencialidade da efetivação/realização do virtual e sobre a capacidade constitutiva das formas simbólicas, Merleau Ponty (2006, pp.192/193) pondera que

essa possibilidade de expressões variadas de um mesmo tema, essa “multiplicidade de perspectiva” que faltava ao comportamento animal. É ela que introduz uma conduta cognitiva e livre... No comportamento do chimpanzé, os temas, senão os meios, permaneciam fixados pelo a priori da espécie. Com as fórmulas simbólicas, surge uma conduta que exprime o estímulo por si, que se abre para a verdade e para o valor próprios das coisas, que tende à adequação do significante ao significado, da intenção e daquilo a que ela visa. Aqui, o comportamento não tem mais um significado, é ele mesmo significado.

Com a finalidade de situar o nosso coenunciador a despeito do percurso do aporte teórico da Fenomenologia de Merleau Ponty (1999;2002;2006), e, para elucidar possíveis questionamentos, segue um quadro sistematizado:



Quadrol: Síntese das estruturas do comportamento M-P

Ademais, é relevante considerar que não se pode reduzir o processo elucidativo/explicativo do comportamento à determinação das três formas, explicitadas na teoria das formas: amovíveis, sincrética e simbólica, visto que “a teoria das formas deve integrar o campo físico – sistema de forças mecânicas orientadas –, o campo fisiológico – sistema de tensões e correntes – e, se considerarmos as formas simbólicas, o campo mental”. (FALABRETTI, 2010, p.524). E pondera que

Essa integração das três ordens encontramos na descrição da vivência no mundo a partir do trabalho, no alcance da experiência perceptiva e nos atos expressivos do corpo. O trabalho como atividade transformadora da natureza projeta o homem no mundo, lega as suas intenções ao outro, cria no mundo uma zona de contato entre consciência pelo reconhecimento comum da significação dos objetos. O trabalho como transformação, como criação, possibilita a experiência contínua do virtual, atribui as coisas mais significação do que a matéria e o uso natural

comportam, liberta o homem de uma aderência irrestrita ao meio e as relações funcionais. (FALABRETTI, 2010)

E ressalta que “*a chave explicativa para a inteligibilidade da intersubjetividade está, antes de tudo, na abertura do comportamento simbólico, no fato de que todos os seus atos, todas as suas respostas ao meio estão investidas de significações interiores de ordem e, também de quantidade*” (FALABRETTI, 2010).

Fenomenologia da percepção

A intersubjetividade somente pode ser descoberta por meio de uma volta ao pré-reflexivo, em um caminho que se antecipa às orientações de uma consciência reflexiva em proveito do acesso corporal.

Falabretti, 2010

Por esse viés, Merleau Ponty (1999) discute a existência do mundo e a valoração de significado dada por nós a partir de nossa presença corporal, de nossa comunicação carnal e de nossas experiências afetivas: o desejo, a sexualidade e o amor. Sendo assim, pode-se depreender que a percepção do Outro ocorre pela situação pré-reflexiva do cogito, a qual deve se revelar em situação tornando condição sine qua non para que subjetividade possa ser uma intersubjetividade.

Nesse contexto, o corpo por intermédio de seus gestos, da sua presença no mundo é meio de comunicação entre o Eu e o Outro. Falabretti (2010, p. 528) pondera que

Eu compreendo o mundo porque estou situado nele e ele me envolve. Compreendo o meu corpo no instante em que experimento o corpo do Outro. A expressão do próprio corpo é, em última análise, o encontro e a comunicação de um correlato significativo dada no corpo do Outro. A experiência da intersubjetividade é um fenômeno estrutural no qual experimentamos uma unidade desencadeada e vivida por duas subjetividades. O cogito se abre para o mundo e para o Outro, mas, por seu lado, o mundo é o

campo das experiências que possibilita o encontro do Outro e o cogito, também, está no mundo como corpo, pois o sujeito somente realiza a sua ipseidade ancorando no mundo.

Além disso, a linguagem exerce um papel fulcral, uma vez que possibilita a certeza do Outro e da vivência de uma relação intersubjetiva, por meio de seu processo dialógico, alicerçado no uso comum dos signos linguísticos, é intencional e ratifica-se a partir de uma base comum: o intermundo de gestos expressivos – entre o Eu e o Outro. Merleau Ponty (1999, p.474) assevera que

Na experiência do diálogo, constitui-se um terreno comum entre o outrém e mim, meu pensamento e o seu formam um só tecido, meus ditos e aqueles do interlocutor são reclamados pelo estado da discussão, eles se inserem em uma operação comum da qual nenhum de nós é o criador. Existe ali um ser a dois, e agora outrém não é mais para mim um simples comportamento em meu campo transcendental, aliás nem Eu no seu, nós somos, um para o Outro, colaboradores em uma reciprocidade perfeita, nossas perspectivas escorregam uma na outra, nós coexistimos através de um mesmo mundo

Devemos ser cômico de que a experiência da linguagem enriquece o processo perceptivo, já que permite transpor o solipsismo, superar a falta de companhia e de solidão da vida privada, no entanto, não nos fornece uma descrição acabada do Outro ou de si próprio. Falabretti (2010, 534) argumenta que “os pensamentos, as subjetividades se comunicam, mas o Outro me oferece mais do que Eu posso suportar. Nesse sentido, o Eu e o Outro compartilham, na vivência pré-objetiva do corpo, uma mesmo horizonte espacial e temporal, experimentam a mesma cultura e, ainda, permanecem sempre presenças abertas”. Em relação ao Outro, Merleau Ponty (2002, p.170) esclarece que

[...] o Outro não está nas coisas, não está em seu objeto, e efetivamente não o colocamos em parte alguma, nem no em-si, nem no para-si, que sou Eu. Não há lugar para ele senão em meu campo [...] Desde o primeiro momento em que usei meu corpo para explorar o mundo. Eu soube que essa relação corporal com mundo podia ser generalizada, uma ínfima distância entre mim e o ser que reserva direitos de uma outra percepção do mesmo ser.

Netnografia

Negotização virtual

Tendo em vista que as análises são sobre subjetividades geradas, autor e leitor, no uso de imagens sobre a matriz religiosa Yorubá no Brasil, faz-se necessário explicar o enfoque no modo verbal como mediador do modo visual da linguagem, pois situações imagéticas podem gerar estados de apreensão de intencionalidade não traduzíveis pela forma simbólica, mas pelas amovíveis ou até mesmo sincréticas.

As análises se constituíram de uma interpretação dos aspectos que fundam a forma simbólica: a necessidade, a intencionalidade e os valores, do autor e do leitor. Mediante a natureza temática do material netnográfico, ambientes virtuais que promovem a negociação; se faz necessário contextualizar com uma rápida imersão histórica, geografia e espacial sobre o que vem a ser esse fenômeno cultural.

As matrizes culturais africanas do Brasil

A influência africana na cultura brasileira apresenta três matrizes étnicas tangíveis: Yorubá, Fon e Bantu. Dentre outras, essas foram aquelas que permaneceram claramente devido a fatores como valores quantitativos do tráfico negreiro Brasil-África, tipo de trabalho escravo desenvolvido (lavoura, doméstico, artesanal) e resistência xenofóbica frente aos processos de “desmemorização” cultural articulado pelo sistema escravo.

Essas matrizes, conhecidas em solo brasileiro pelos termos Yorubá/Nagô³, Fon/Jeje⁴ e Bantu/Angolas, Congos, Cabindas, Benguelas, entre outros, assumiram relações diversas entre si e com as matrizes europeias e indígenas. A Cultura Bantu, devido a interesses econômicos portugueses, apresentava desde o início do tráfico no século XVI uma relação de mediação cultural com a cultura lusitana, porém, dada dimensão de etnias que compõe o complexo Bantu nem todas estavam sob esse caráter relacional. Algumas ocorreram no Brasil.

Os Yorubá e Fon pertencem ao subgrupo linguístico Kwa (África Ocidental), que, como o complexo Bantu (África equatorial), pertencem ao tronco Níger-congolês (CASTRO, 2001). Essas duas etnias, localizadas mais no Recôncavo Baiano, vieram em levadas significativas nos últimos séculos do tráfico, apresentavam sincretismo entre si desde o território pátrio e foram a influência mais intensa na religiosidade afro-brasileira, que foi o âmago da resistência cultural do escravo.

Como comenta Verger (1981), a Cultura Yorubá, denominada a partir de agora Nagô, foi transculturada e não aculturada no Brasil. Na transculturação, há o deslocamento de um espaço para o outro sem perder a identidade mais ínfima, e na aculturação, as culturas distintas geram novos valores sem que os traços indexicais possam reconstituir a parte ou integralmente a respectiva matriz. Essa condição da cultura Nagô prevaleceu não apenas pelo fato tempo e espaço, mas pelas relações sociais travadas nos locais em que se instalaram.

No Brasil, dado os estudos de africanização de gerações distintas no século XX, como Nina Rodrigues, Waldemar Valente, René Ribeiro, Roger Bastide, Mundicarmo Ferretti, Pierre Verger, Reginaldo Prandi, Monique Augras, Juana Elbein dos Santos, Raul Lody, José Beniste, pode-se identificar como principais regiões de preservação religiosa Nagô e Jeje (Fons) São Luís do Maranhão, a região do Recife e o Recôncavo Baiano. No Recife, a perseguição religiosa africana diminuiu drasticamente as práticas. A Matriz Jeje,

³ Nagô é um nome que surge no período do tráfico de escravos para designar os negros de procedência Yorubá, porém identificar a controversa autoria étnica está além se faz desnecessário para o aspecto a ser aprofundado neste estudo.

⁴ Jeje é terminologia que aparece durante tráfico do século XVIII e entre outras especulações a dota-se aqui a um nome dado por etnia externa ao grupo, mediante a relação de dominância.

predominante no início do século XX em São Luís e Recôncavo Baiano perde numerosidade em função da ascensão do modelo Nagô devido a complexidades ritualísticas e o status atribuídos através de interesses políticos com sacerdotisas nagô. Nesse período, predomina uma forte valorização da legitimidade sacerdotal as práticas nagô, que sobrepõe aos modelos bantu.

A migração nordestina para o sudeste do país, ocorrida na primeira metade do século XX, favoreceu principalmente o surgimento de extensões das organizações religiosas nagô da Bahia no Rio de Janeiro. Dentre as extensões, uma singularidade foi notória, o sacerdote conhecido como Joãozinho da Goméia, que desde Salvador já fazia uma divulgação massiva na rádio baiana e depois carioca das concepções religiosas bantu, foi reconhecido por celebridades nacionais e internacionais na sua fase carioca, quebrou o privilégio matriarcal das sacerdotisas nagô, colaborou com o sincretismo afro-brasileiro e pulverizou as religiões afro-baianas pelo sudeste e sul do Brasil.

É notável, na difusão da religiosidade afro-brasileira, o papel da mídia massiva, inicialmente, das revistas “O Cruzeiro”, “Manchete” e os programas de rádio e, depois, parte da temática musical da Tropicália nos anos 1970, as letras de música e a visualidade da cantora Clara Nunes nos anos 1970, entre outros exemplos. Concomitante a esses dinamizadores da propagação religiosa africana, nas últimas décadas do século XX, intensificou-se o interesse pelos estudos científicos sobre a temática religiosa negra.

Nagotização: o retorno ao sistema oracular

A bibliografia de Pierre Verger é um impulso único, pois, ao contrário de outros pesquisadores, ele se deslocou e analisou o território de origem e o território transculturado das matrizes Nagô. Até então, desde o início do século XX, somente os interesses de comercialização de materiais litúrgicos africanos, os interesses de voltar à terra pátria e escassos interesses de líderes étnicos sudaneses em conhecerem o Brasil tinham motivado relações com as matrizes

Nagô e Jeje em sua origem. Verger, iniciado no Culto a Ifá⁵ no Benin, ressurgiu com esse elo perdido da matriz Nagô. O Ifá é um sistema que orienta o ser em toda sua existência, que indica seus atos divinatórios, valores éticos, associações familiares e até práticas gastronômicas. É a espinha dorsal da religiosidade Yorubá e baseia-se no domínio de narrativas poéticas que retratam fatos reais ou fantásticos da cultura Yorubá. As práticas litúrgicas de Ifá desapareceram no Brasil devido ao serviço escravo imposto à figura masculina, que é o principal detentor desse segmento, dificultando sua dedicação constante.

O encontro com a Matriz Yorubá desencadeou uma nova proposta de legitimação religiosa, agora, não mais a matriarcas baianas, mas a busca de sacerdotes realmente Yorubá. Os modelos litúrgicos Nagô, Jeje e, principalmente, Bantu sujeitam-se a perda da identidade construída nas relações sincréticas do período escravo. Entretanto, se faz necessário esclarecer que os modelos religiosos já vinham sofrendo a supremacia litúrgica Nagô nas perspectivas práxis.

No contra-fluxo, estudantes sudaneses, mais especificamente nigerianos, vêm para o Brasil atrás de intercâmbios estudantis e encontram na comercialização do conhecimento religioso uma forma de renda e, depois os próprios sacerdotes Yorubá. O mesmo intercâmbio jamais seria possível com as matrizes Bantu por serem diluídas no decorrer da história africana e pela falta de africanistas voltadas para essas etnias.

O termo nagotização aqui empregado alude à reconstrução da identidade religiosa afro-brasileira através de único modelo matricial, eliminando os traços deixados pelo sincretismo do período escravo. Essa legitimação litúrgica traz consigo uma implícita intenção de neutralizar os modelos anteriores.

⁵ Existem três definições mais comuns para definir Ifá: prática do oráculo, a deidade do oráculo e, menos expressivo, objetos que constituem o referido oráculo. Mas nenhuma delas interfere no objeto pesquisado.

A negociação virtual

Ainda nos anos 1980, a mídia impressa apresentava fotografias e ilustrações de divindades. Esta última foi de extrema repetição de fontes facilmente rastreáveis e que lentamente transformou-se ainda circunscrito ao contexto cultural brasileiro. As imagens passaram a ser concebidas de divindades criadas a partir de fiéis com as roupas típicas do ritual a interpretações que associavam características míticas a visualidade do corpo musculoso e vigoroso.

Porém, o crescimento de núcleos de pesquisa científica sobre África, o interesse do mercado livreiro e a interiorização da história e cultura africana na Educação Básica, promovida pelas mudanças da política partidária e exigências das minorias, ampliaram o universo imagético com novas referências, mais especificamente de ordem fotográfica de pessoas, de objetos e de ambientes.

Com o advento da internet, o aumento dos usuários na década passada permitiu que a negociação se apropriasse desse espaço que ilustra a afirmação de Santaella (2007, p.201):

[Sobre as mediações tecnológicas] Outra questão que precisa ser levada em conta é que as mudanças geracionais nas tecnologias da comunicação criam efeitos sociais, culturais, técnicos e cognitivos, cujo nível de efetividade e de penetração depende da natureza e do alcance da implementação das tecnologias em cada cultura. Em razão disso, a ecologia midiática adquire traços que são característicos de cada país.

As páginas de internet, por onde fluem a negociação virtual, logo se revestiram de novas referências, oriundas da ação “Ctrlv+Cltrc” sobre navegações no ciberespaço, muitas vezes destituídas do hipertexto que as complementam. É neste território que foram feitas as análises de subjetividade.

Subjetividades tangíveis da negociação

A pesquisa ocorreu no site do Google, modalidade web, e iniciou por uma navegação dirigida pelos comandos “*odu Ifá*”, “Curso de *Odu*” e “*oluwó*”, que respectivamente significam: “signos sagrados de *Ifá*”, “curso dos signos (de *Ifá*)” e contração de “*olo*=aquele que tem, *awo*=segredo (da vida)”. Os resultados foram selecionados aleatoriamente da ordem de *blog*, *fotolog* ou *site*. Dentre os visitados previamente, foram escolhidos dez para uma leitura de maior imersão. Foram identificadas a autoria, a natureza discursiva do conjunto e, finalmente, analisadas as relações de subjetividade de algumas imagens. A intenção do recorte da imagem de sua hipertextualidade de origem se justifica na intenção de avaliar a potencialidade singular da imagem, sem negar o redimensionamento que o conjunto se constitui, mas que por ora não é o objetivo deste estudo.

Entre os dez endereços de material “netnográfico”, foram verificadas as seguintes autorias: autores brasileiros iniciados apenas no Brasil, autores brasileiros com vínculos africanos atuais, sacerdotes africanos e simpatizantes ou iniciados, mas que não sacerdotes. As naturezas discursivas apresentadas foram divulgação do templo (fins comerciais), da religiosidade (pensamento religioso) e da relação singular com a crença. Apesar desses aspectos se misturarem entre alguns dos materiais selecionados, destacou-se a predominância, pois se observou claramente graus diferentes.

		SITE	BLOG	FLOG
Autoria	Autores brasileiros iniciados apenas no Brasil	1		
	Autores brasileiros com vínculos africanos atuais	3	2	
	Autores africanos (sacerdotes)	2		
	Autores simpatizantes ou baixo grau de iniciação		1	1
Natureza	Divulgação do templo	5		
	Divulgação religiosa	1	1	
	Divulgação do pensamento singular		1	2

Quadro - 1 Síntese de aspectos netnográficos

O material imagético se caracterizou por fotografias do cotidiano dos fiéis, fotografias e ilustrações, ora no estado original, ora reelaboradas, extraídas de outros sites ou de material impresso. As fotografias retratam pessoas do contexto africano e brasileiro, ambientes africanos e objetos africanos. As pinturas e desenhos retratam as deidades e, em menor escala, situações ritualísticas ou históricas do Brasil.⁶

A quantificação apontou a predominância dos sites, dotados de maiores complexidades de navegação, na divulgação dos templos e serviços de orientação religiosa, enquanto os blogs e flogs, mais restritos na oferta de informação, inclinaram para manifestações pessoais de convicções religiosas ou demonstração de pertencimento a crença. Também baseado no caráter quantitativo, agora das imagens presentes no material de análise, que evidenciou uma prévia classificação de intenções no uso das mesmas. Segue conforme autoria:

Autores brasileiros – ver em: <http://ocandomblé.wordpress.com>

A matriz afro-nordestina é a base da tradicionalidade do Candomblé, portanto referências ao matriarcalismo afro-religioso, a cor da pele, discursam em prol de autenticidade para um leitor, iniciado ou não, cujo conhecimento se limita à baixa visibilidade dos percursos históricos e antropológicos. Divulgam a tradição religiosa e não a oferta de serviços de orientação espiritual.

Autores brasileiros iniciados (sacerdotes) sites – ver em: www.odusola.com

Há profunda necessidade de demonstrar o vínculo com a Cultura Yorubá com intuito de demonstrar a legitimidade. O cenário cultural é mais importante do que a cor da pele. Vestes típicas, símbolos étnicos, paisagem, animais evocam o “estive na África”. As fotos dos brasileiros procuram demonstrar a intimidade com o ambiente africano, parecem naturalizados. É um discurso que atende a ansiedade de um leitor mais específico que pressupõe um entendimento mínimo de referências da cultura africana e, no máximo, de referências específicas da cultura Yorubá. Um leitor que avança sobre origens

⁶ Nesses casos, são abundantes as aquarelas de Carybé (rituais) e Debret (história)

religiosas afro-brasileira. São ofertadas orientações espirituais, agregação de neófitos e esclarecimentos da doutrina.

Autores brasileiros iniciados (sacerdotes) blogs – ver em: <http://iyalorisarosane.blogspot.com> e <http://orisaiifa.blogspot.com>

No decorrer da pesquisa, surgiu uma diferenciação entre o site e o blog, uma necessidade de legitimar-se junto à tradição em solo africano, notou-se a exploração de fotos de sacerdotes brasileiros ao lado de sacerdotes africanos em solo brasileiro e registros imagéticos da cultura material veiculados em fontes diversas para constituir uma legitimidade mais alcançável pelo leitor que procura orientações e iniciação.

Autores africanos (sacerdotes) - ver em: <http://oduduma.com.br>

Assim como o anterior, estão voltados para orientações espirituais, agregação de neófitos e esclarecimentos da doutrina. A imagem de objetos indicadores da cultura africana é mais fiel à natureza da etnia envolvida. A imagem da escrita supera as outras ordens de imagem, assim como a condição de autor africano não procurar construir um cenário africano para ser autêntico. Aqui, não cabe necessariamente um leitor apreendido pela imagem, mas alguém que procura explicações de cunho verbal.

Autores simpatizantes ou de iniciação mais superficial – ver em: <http://Iyalode.spaceblog.com.br>

Há uma necessidade de se identificar com a cultura africana. A África é um espaço singular, basta ser negro para ser África, apesar de a temática verbal aludir à etnia Yorubá. É a fala de pertencimento à religiosidade, é a valorização do seu eu pelo arquétipo da divindade. O autor quer demonstrar sua identidade a um leitor, talvez, tão leigo como ele sobre a religiosidade tradicional africana e ambientada no espírito religioso afro – Brasil. Um leitor menos previsível do que os demais.

A necessidade de internautas criarem sua legitimidade africana em detrimento daquelas desenvolvidas no período da escravidão, apropriaram-se

da imagem do homem africano e seus aparatos como o indicador do retorno a matriz. Faz-se necessário destacar que não se trata do homem negro, mas do homem originário da cultura africana.

A legitimidade como modo de atrair séquitos ou apenas demonstrar sentimentos de pertencimento sugere através do material imagético sua intencionalidade, porém depara com a vagueza de possíveis leitores, que por sua vez, estão predispostos ao tema. A diversidade de internautas pressupõe sujeitos dotados de conhecimentos pré-reflexivos distintos sobre a África. A identidade africana varia da simples tonalidade de pele até os elementos mais expressivos da cultura material: vestimentas, objetos etc. Figuras, fotos, releitura de ilustrações de periódicos, obras de arte, servem para constituir essa identidade no ciberespaço, cujos extremos são índices deturpados e índices reais do contexto africano.

Na vagueza das diversidades dos internautas, criam-se inter-relações dos sujeitos que elaboram significados sobre a África. De um lado, destitui a África de singularidades étnicas e insere numa cultura unificada e desse modo o território da cultura Yorubá torna-se o território do continente. De outro, valora-se a matriz em seu potencial antropológico e única matricialidade dos valores afro-brasileiros.

Considerações finais

Aparentemente, a nagotização pressupõe uma valorização do aspecto cultural religioso, mas demonstra uma busca de legitimidade religiosa pelo Outro que subverte que foi apagado os sinais diacríticos da matriz africana em virtude dos processos de aculturação e transculturação. Nessa intenção, não é a imagem do negro em si que traduz como índice de legítimo, mas os elementos da cultura africana, para que o Outro tenha na legitimidade a atribuição de um status social que vai favorecê-lo a mercantilização da religião para suprir uma demanda de sociedade. A questão do pertencimento também apresenta o caráter de apropriação, mas ignora índices das diversidades matriciais e singularização as etnias numa única visibilidade.

Portanto, podemos concluir que, de acordo com Souza (1990), o negro no Brasil não nasce negro, mas torna-se, uma vez que deve ter consciência dos sinais diacríticos e de seu papel na sociedade para não sucumbir seus valores culturais, que os guiam e fortalecem desde a diáspora e, assim, tornam-se negros cômicos de seu papel e de sua relevância para a sociedade brasileira.

Referências

BENVENISTE, E. *Problems in general linguistic*. Miami, University of Miami Press, 1971.

CASTRO, Yeda P. de. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário brasileiro*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1975.

DESCARTES, R. *Discurso do método: As paixões da alma: Meditações metafísicas: Objeções e respostas*. 5 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os pensadores)

DELEUZE, G. Luiz B. L. Orlandi (trad). *A dobra. Leibniz e o barroco*, Campinas, Papirus, 1991.

DOMÈNECH, M.; TIRADO, F e GÓMEZ, L. A dobra: psicologia e subjetivação, In.: SILVA, Thomas Tadeu da (Org. e trad). *Nunca fomos humanos. Nos rastros do sujeito*, Belo Horizonte, Autêntica, p.111-136, 2001.

FALABRETTI, E. A presença do Outro: Inter-subjetividade no pensamento de Descartes e de Merleau-Ponty. *Rev. Filos. Aurora*, Curitiba, v.22, n.31, p.515-541, jul-dez 2010.

FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.

GOULART, Mauricio. *A Escravidão africana no Brasil: das origens à extinção do tráfico*. São Paulo: Alfa-Omega, 1975.

GUATARRI, F. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão (trads). *Caosmose. Um novo paradigma estético*. Rio de Janeiro: Editora34, 1992.

GUIMARÃES, A. S. A. *Preconceito e discriminação*. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Ed. 34, 2004.

LOPES, Nei. *Bantos, Malês e identidade negra*. Rio de Janeiro: Forense, 1988.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 199.

_____. *A prosa do mundo*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. *A estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MUNANGA, K. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. *Cadernos Penesb*, Niterói, Editora da UFF, no 5, 2004. pp.15/34

PARES, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Unicamp, 2007

RAMOS, S. *Mídia e racismo*. Rio de Janeiro: Pallas 2002.

RIBEIRO, Ronilda Y. *Alma africana no Brasil: os Iorubás*. São Paulo: Oduduwa, 1996

ROSE, N. Inventando nossos Eus. In: SILVA, Thomas Tadeu da (org. e trad). *Nunca fomos humanos. Nos rastros do sujeito*. Belo Horizonte, Autêntica, 2001.

ROUSSEAU, N; REESE, L.T.L. Branqueamento uma nação para civilizá-la: fragmentando o mito da raça no Brasil. In: VIEIRA, V.R; JOHNSON, J (orgs). *Retrato e Espelho: raça e etnicidade no Brasil e nos Estados Unidos*. FEA/USP, 2009.

SANTAELLA, L. *Corpo e comunicação*. Sintoma da cultura. São Paulo: Vozes, 2004.

_____. *Linguagens líquidas na era da mobilidade*. São Paulo: Paulus, 2007.

_____. *A ecologia pluralista da comunicação*. Conectividade, mobilidade, ubiquidade. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. *Percepção, Fenomenologia, ecologia, semiótica*. São Paulo: Cengage Learning, 2011.

SILVA, Tadeu. *O sujeito da educação*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVA, Vagner G. *Memória afro-brasileira: caminhos da alma*. São Paulo: Summus, 2002.

SODRÉ, Muniz. *Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede*. Petrópolis: Vozes, 2002.

SOUZA, N. S. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

VILLAÇA, Nízia. *Em pauta-Corpo, globalização e novas tecnologias*. Rio de Janeiro: Mauad, 1999.

VERGER, Pierre. *Orixás: Deuses Iorubás na África e no novo mundo*. São Paulo: Corrupio- Circulo do Livro, 1981.

WIEVIORKA, M. *O Racismo, uma Introdução*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ERROR: syntaxerror
OFFENDING COMMAND: --nostringval--

STACK:

/Title
()
/Subject
(D:20130327160705-03'00')
/ModDate
()
/Keywords
(PDFCreator Version 0.9.5)
/Creator
(D:20130327160705-03'00')
/CreationDate
(restramanho)
/Author
-mark-