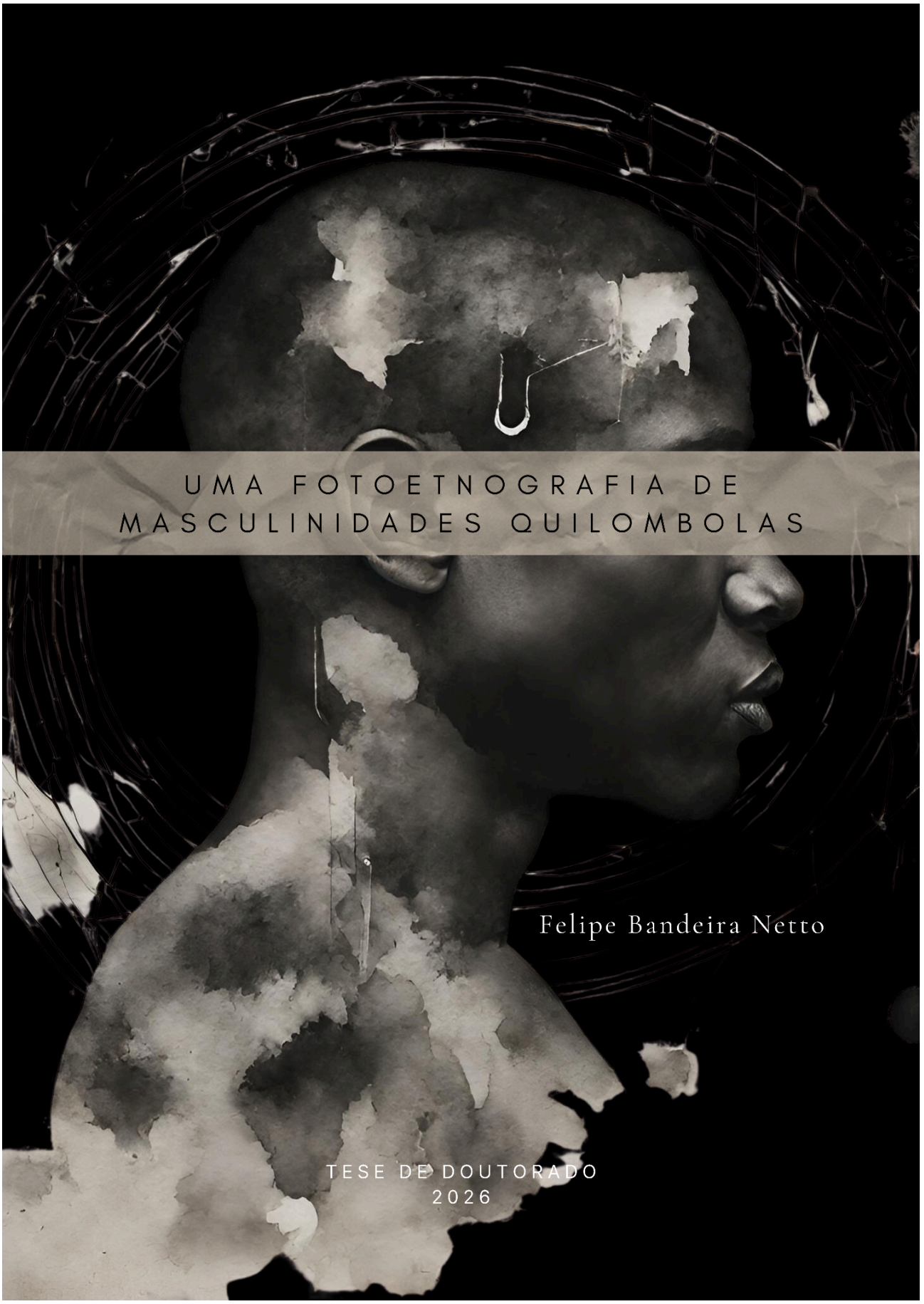


UMA FOTOETNOGRAFIA DE MASCULINIDADES QUILOMBOLAS

Felipe Bandeira Netto

TESE DE DOUTORADO
2026

Serviço Público Federal
Universidade Federal do Pará
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia

UMA FOTOETNOGRAFIA DE MASCULINIDADES QUILOMBOLAS

Doutorando: Felipe Bandeira Netto

Orientadora: Denise Machado Cardoso

Co-orientador: Luiz Eduardo Robinson Achutti

Belém - Pará

2026

FELIPE BANDEIRA NETTO

UMA FOTOETNOGRAFIA DE MASCULINIDADES QUILOMBOLAS

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia – Doutorado, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, como exigência para a obtenção do título de Doutor em Sociologia e Antropologia, área de concentração em Antropologia.

Área de concentração: Antropologia Social

Linha de pesquisa: Gêneros e Sexualidades

Orientadora: Prof.ª Dr.ª Denise Machado Cardoso

Coorientador: Luiz Eduardo Robinson Achutti

Belém – PA

2026

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

B214f Bandeira Netto, Felipe.
Uma Fotoetnografia de Masculinidades Quilombolas / Felipe Bandeira Netto. — 2026.
262 f. : il. color.

Orientador(a): Profª. Dra. Denise Machado Cardoso
Coorientador(a): Prof. Dr. Luiz Eduardo Robinson Achutti
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Belém, 2026.

1. Masculinidades Quilombolas. 2. Fotoetnografia. 3. Antropologia Visual. 4. Corporeidade. 5. Ancestralidade. I. Título.

CDD 301

FELIPE BANDEIRA NETTO

UMA FOTOETNOGRAFIA DE MASCULINIDADES QUILOMBOLAS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará, como requisito para obtenção do título de Doutor em Sociologia e Antropologia.

Aprovada em 13 de maio de 2026.

BANCA EXAMINADORA

Prof.ª Dr.ª Denise Machado Cardoso
Orientadora e Presidente da Banca
Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia
Universidade Federal do Pará

Prof. Dr. Luiz Eduardo Robinson Achutti
Coorientador - Instituto de Artes/Universidade Federal do Rio Grande do Sul

---

Prof.ª Dr.ª Telma Amaral Gonçalves
Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia
Universidade Federal do Pará

Prof.ª Dr.ª Luisa Maria Silva Dantas
Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia
Universidade Federal do Pará

_____

Prof.ª Dr.ª Nthabiseng Motsemme
University of Johannesburg

_____

Prof. Dr. Breno Baía Magalhães
Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará

_____

Prof. Dr. Antônio Maurício Dias da Costa
Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia
Universidade Federal do Pará
(Suplente)

_____

Profª. Drª. Luanna Tomaz de Souza
Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará
(Suplente)

Dedicatória

A Ésù, senhor dos caminhos, que abriu o que parecia fechado, desfez os nós da jornada e me conduziu até aqui. Esta conquista também é tua, porque sem tua força eu não teria alcançado o fim deste percurso.

À minha avó Raimunda, *in memoriam*, que partiu sem ver o fim desta travessia, mas permaneceu viva na fé com que sempre sustentou meus passos, meus sonhos e minha permanência no caminho.

Agradecimentos

Há quem diga que uma tese é escrita por uma única pessoa. Nunca consegui acreditar nisso. Talvez porque eu tenha aprendido cedo, na comunidade onde cresci, que ninguém atravessa um caminho sozinho. Toda travessia é feita de encontros, de mãos estendidas, de gente que chega, permanece e, muitas vezes, segue caminhando conosco muito depois de partir. Se esta tese leva apenas o meu nome na capa, ela carrega, em todas as suas páginas, a presença de muitas vidas que tornaram possível a minha.

Antes de qualquer palavra, agradeço a Exu, que abriu os caminhos. À minha mãe Oxum, ao meu pai Oxóssi, a Ogum, a Obaluaiê, ao meu caboco, ao meu erê e a toda a ancestralidade que nunca deixou que eu caminhasse sozinho. Agradeço também à Casa Grande de Mina Jeje Nagô de Toy Lissá & Abê Manjá, chão sagrado que me acolheu e onde encontrei uma forma diferente de compreender o mundo, as pessoas e a mim mesmo. À minha Ialorixá, Mãe Rosângela de Abê Manjá, e ao meu Babalorixá, Huevy de Toy Lissá, minha profunda gratidão pelos ensinamentos, pelo cuidado, pela confiança e por me lembrarem, diariamente, que conhecimento também é fundamento, silêncio e responsabilidade.

Agradeço à minha avó Raimunda. É impossível resumir em poucas linhas tudo aquilo que ela representa na minha vida. Foi ela quem me criou desde os meus dois meses de idade, quando minha mãe precisou voltar a Belém para trabalhar. Cresci sob seus cuidados, entre os álbuns de família, o café passado na hora, a farinha feita por suas mãos, o cheiro do alho que perfumava a carne assada de panela, as histórias contadas sem pressa e o carinho firme de quem nunca permitiu que me faltasse o essencial. Tudo o que ela desejava para mim era que eu estudasse. Ela me viu concluir a graduação, entrar no mestrado e iniciar o doutorado. Não chegou a ver esta tese concluída, mas ela está presente em cada uma destas páginas.

Poucos dias antes de ser internada, conversávamos e ríamos como sempre fazíamos quando estávamos juntos. Naquela noite em que me ligou do hospital, ouvi uma frase que jamais esquecerei: "Filho, eu não sou mais aquela velha forte. Acho que estou subindo." Naquele instante compreendi que algumas despedidas acontecem antes da ausência. Dias depois, recebi a notícia de sua morte enquanto assistia a uma aula sobre etnografia. Permaneci na sala, porque continuar estudando era, naquele momento, a maneira mais fiel que encontrei de honrar a mulher que dedicou a própria vida para que eu pudesse estar exatamente ali. Esta tese é, também, um agradecimento a ela.

Agradeço aos meus pais, Norma e Raimundo, por tudo aquilo que fizeram para que eu pudesse chegar até aqui. Minha mãe, mesmo diante das dificuldades, nunca deixou de trabalhar para que nada me faltasse. Trabalhou durante muitos anos na casa do professor Benedito Nunes, ambiente onde, ainda menino, tive meus primeiros encontros com livros, bibliotecas e um universo que eu sequer imaginava que um dia faria parte da minha vida. Agradeço também aos meus irmãos, Ryan, Rayan e Adriano, por fazerem parte da história que me trouxe até aqui.

A vida também me permitiu construir uma família escolhida. Ao Denner, ao Álvaro, ao Gabriel (Gabzinho) e ao Nickson, faltam palavras suficientes para agradecer. Vocês são meus irmãos de vida. Cada um, à sua maneira, sustentou esta travessia e ajudou a tornar este doutorado possível. Há doze anos, Denner e Álvaro dividem comigo muito mais do que uma casa; dividimos a vida. Foram incontáveis as madrugadas em que acordei o Álvaro para compartilhar uma ideia que acabara de surgir durante a escrita desta tese. Nunca esquecerei a "paciência" com que ouvia minhas inquietações, mesmo quando tudo o que desejava era voltar a dormir. Também nunca esquecerei que, muito antes de morarmos juntos, uma tarde comum tornou-se inesquecível. Em um sábado, saindo do Clube de Ciências da UFPA, corríamos para alcançar um ônibus enquanto uma banda tocava It's My Life, do Bon Jovi, no terminal. Hoje compreendo que foi naquele dia, talvez pela primeira vez, que algumas amizades deixaram de ser apenas amizade e passaram a ser família. Vocês são meus irmãos e eu os amo.

Ao Denner, agradeço ainda pelo cuidado silencioso durante os meses em que vivi na África do Sul. Mesmo à distância, ele encontrou maneiras de estar presente. Sem ele eu não teria concluído meu intercâmbio. Há pessoas que demonstram afeto pelas palavras. Outras o fazem pelos gestos. Denner pertence à segunda categoria, e talvez por isso seu cuidado tenha sido tão profundo.

Ao Gabriel e ao Nickson, agradeço pela irmandade construída ao longo dos anos, pela presença constante, pelo afeto, pelas conversas, pelos risos e pela certeza de que nunca precisei enfrentar a vida sozinho. Há amizades que surgem ao acaso e há aquelas que passam a fazer parte da própria identidade. Vocês pertencem à segunda categoria. Esta tese também carrega um pouco de cada um de vocês.

Ao meu querido amigo Paulo Henrique, a quem chamo carinhosamente de Paulinho, agradeço por uma amizade que atravessa tantos anos que já se confunde com a própria

memória. Tornamo-nos irmãos acadêmicos quando passamos a compartilhar a orientação da professora Denise, primeiro no mestrado e, agora, no doutorado. Há cerca de treze anos, sentados no Ver-o-Rio, entre conversas e drinques, ouvi de Exu uma profecia que anunciei em voz alta: em dez anos, estaríamos doutores, ele na História e eu nas Ciências Sociais. O tempo passou, e a vida cumpriu exatamente o caminho que, naquela noite, parecia apenas um sonho distante. Hoje, ao concluir esta tese, lembro daquele momento com gratidão e reverência. Obrigado por caminhar ao meu lado, pela amizade incondicional, pelo incentivo permanente e por compartilhar comigo esta travessia.

À Hannah e à Michelle, agradeço por uma amizade que atravessa mais de duas décadas. Poucas coisas permanecem tão firmes ao longo da vida quanto uma amizade verdadeira. Vocês conheceram diferentes versões de mim, acompanharam mudanças, conquistas, fracassos e recomeços, e permaneceram presentes quando a vida parecia caminhar em direções completamente distintas. Obrigado por fazerem da permanência uma forma de cuidado.

Ao Wesley, meu amigo e meu compadre, agradeço pela honra de ter sido escolhido para ser padrinho de seu casamento. Existem gestos que dizem muito mais do que qualquer discurso, e esse foi um deles. Nossa amizade sempre foi construída sobre confiança, lealdade e afeto. É uma alegria imensa caminhar pela vida sabendo que posso chamá-lo de amigo e de família.

Ao Roberto, amigo desde 2005, agradeço por uma amizade improvável que nasceu em um MMORPG chamado *With Your Destiny* e permaneceu muito além da tela do computador. Durante muito tempo, por admirar sua facilidade com a Matemática e a Física, procurei seguir um caminho parecido com o seu. Talvez essa admiração tenha contribuído para que eu escolhesse cursar Física. A vida, entretanto, me conduziu às Ciências Sociais, enquanto ele seguiu para a Engenharia de Controle e Automação. Hoje, sorrimos ao perceber que nossas inspirações sempre caminharam em duas direções: durante anos, tentei aprender com ele; hoje, ele faz questão de dizer, para mim e para outros, que também encontra inspiração em mim. Poucas amizades possuem uma reciprocidade tão bonita quanto a nossa.

Ao João Nunes, agradeço por uma amizade construída no interior da universidade e fortalecida pelo compromisso compartilhado com a pesquisa. Foi meu orientador no Trabalho de Conclusão de Curso da graduação e, anos depois, acompanhou de perto minha trajetória no mestrado, tornando-se um interlocutor atento, generoso e sempre disponível. Embora nunca tenha sido oficialmente meu coorientador, contribuiu decisivamente para minha

formação intelectual por meio das inúmeras conversas, leituras, críticas e sugestões. Algumas orientações não precisam estar registradas em documentos para deixarem marcas profundas.

Ao Murilo, agradeço por ter sido uma das primeiras pessoas a acreditar nas minhas ideias quando quase ninguém acreditava. Costumo brincar que eu era aquele aluno mais isolado, sentado no fundo da sala, cheio de propostas que pareciam estranhas para quase todo mundo. No Clube de Ciências da UFPA, muitas vezes ouvi que determinadas ideias não dariam certo. Murilo, ao contrário, simplesmente dizia: "vamos fazer". Hoje percebo que, às vezes, tudo o que uma ideia precisa para existir é encontrar alguém disposto a caminhar ao nosso lado. Obrigado por ter sido essa pessoa.

À Mayara e ao Gabzão, agradeço por ocuparem um lugar muito especial na minha vida. A amizade de vocês atravessa esta trajetória de maneiras que talvez nem vocês mesmos percebam. Obrigado pelas conversas, pelo cuidado, pelas palavras nos momentos certos e pela presença constante. Há pessoas cuja importância não se mede pela frequência dos encontros, mas pela tranquilidade que sentimos ao saber que elas existem. Vocês são duas dessas pessoas.

Minha gratidão à Professora Denise Machado Cardoso transcende aquilo que normalmente se espera de uma relação entre orientadora e orientando. Nosso primeiro encontro aconteceu em 2017, durante meu primeiro trabalho de campo em Antropologia. Na época, eu não imaginava que aquele momento mudaria profundamente minha trajetória. Vieram projetos, disciplinas, escrita conjunta, orientação e, pouco a pouco, nasceu uma amizade construída sobre confiança, respeito e generosidade. Denise nunca tentou fazer desta pesquisa uma extensão de si mesma. Ao contrário, ensinou-me a encontrar minha própria voz como antropólogo. A leveza, a seriedade e a liberdade com que conduziu minha orientação fizeram do doutorado um espaço de crescimento, e não de medo. Sou profundamente grato por isso.

Foi também através dela que conheci o Professor Luiz Eduardo Robinson Achutti. Encontrar a fotoetnografia foi encontrar uma forma de fazer Antropologia que dialogava profundamente com aquilo que eu já buscava desde muito antes de conhecer esse nome. Sua generosidade intelectual, suas conversas e sua confiança transformaram meu modo de olhar, fotografar e escrever. Se hoje esta tese compreende a fotografia como linguagem, pensamento e produção de conhecimento, isso se deve, em grande medida, ao privilégio de ter aprendido com aquele que inaugurou esse caminho no Brasil.

Durante o doutorado sanduíche, tive a honra de ser acolhido pela Professora Nthabiseng Motsemme. Sua orientação não consistiu em oferecer respostas prontas, mas em abrir possibilidades, deslocar perguntas e ensinar que a Antropologia também se transforma quando somos capazes de permitir que o campo nos transforme. A África do Sul modificou profundamente minha forma de pensar esta pesquisa, e parte dessa transformação nasceu de nossas conversas. À Mathullies Pheza, amiga, parceira de escrita e interlocutora generosa, agradeço pelas trocas, pelos textos compartilhados e pela amizade construída para além da universidade.

Ao Professor João Amaro, minha profunda gratidão por ter transformado, talvez sem imaginar, o rumo da minha trajetória acadêmica e profissional. Na época, eu cursava Física e vivia um período de profundo desalinhamento com o curso. Em uma tarde, enquanto saíamos para comprar materiais destinados à construção de um lançador de foguetes para o Clube de Ciências da UFPA, ele fez uma pergunta que mudou minha vida. Questionou por que eu insistia em permanecer na Física quando já havia percebido que meu lugar parecia estar nas Ciências Sociais, área na qual ele enxergava em mim um potencial que eu próprio ainda não conseguia reconhecer plenamente. Aquela conversa permaneceu comigo. Naquele mesmo ano, prestei novamente o ENEM, ingressei no curso de Ciências Sociais e iniciei uma trajetória que me conduziria, anos mais tarde, até esta tese. João Amaro foi um dos maiores incentivadores dessa mudança e permaneceu, durante toda a graduação, como um dos mais importantes apoiadores da minha formação. Algumas pessoas ensinam conteúdos; outras mudam destinos. Sou profundamente grato por ele ter feito parte da minha história.

Minha gratidão à Noemi Barbosa, liderança da Comunidade Mangueiras, que sempre me acolheu como parte de sua família e tornou esta pesquisa possível de inúmeras maneiras. Agradeço igualmente aos homens quilombolas que aceitaram caminhar comigo, confiaram suas histórias, seus silêncios, seus corpos e suas memórias ao meu olhar. Esta tese existe porque vocês acreditaram que ela deveria existir.

Agradeço, de maneira muito especial, a Christian Belém e a Elvis Neves. Muito antes desta pesquisa nascer, vocês me ajudaram a descobrir que a fotografia poderia ser mais do que registro. Christian foi a primeira pessoa que fotografei nua, experiência que modificou minha maneira de compreender o corpo e a imagem. Elvis, inicialmente meu aluno e, mais tarde, colega de profissão e interlocutor desta pesquisa, abriu, por meio das fotografias que realizamos juntos, possibilidades que eu jamais imaginaria naquele momento. Muito do caminho percorrido nesta tese começou ali.

Ao Grupo de Pesquisa em Antropologia Visual e da Imagem (VISAGEM), coordenado pela professora Denise Machado Cardoso, expresso minha profunda gratidão. Foi nesse espaço que encontrei acolhimento desde meus primeiros passos na Antropologia, onde aprendi que pesquisar também é construir vínculos, compartilhar inquietações e crescer coletivamente. O VISAGEM foi um lugar de formação intelectual, mas, sobretudo, de convivência. Ali fiz amigos que levarei para a vida e encontrei interlocutores que contribuíram, de diferentes maneiras, para que esta tese se tornasse possível. A todos os colegas do grupo, meu sincero agradecimento pelo apoio, pelas leituras, pelas conversas e pelo companheirismo ao longo dessa caminhada.

Ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA/UFPA), registro minha profunda gratidão por todo o apoio recebido ao longo do doutorado. Agradeço, de modo especial, às professoras Tânia Ribeiro e Telma Amaral, que estiveram à frente da coordenação do Programa durante esse período e sempre demonstraram disponibilidade, atenção e compromisso diante das demandas que surgiram ao longo da minha trajetória. Estendo esse agradecimento a todos os docentes, técnicos e colaboradores do PPGSA, cuja dedicação tornou possível um ambiente de formação acadêmica sério, acolhedor e comprometido com a produção do conhecimento.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), agradeço pelo apoio financeiro concedido por meio da bolsa de doutorado e do doutorado sanduíche. Mais do que viabilizar esta pesquisa, esse apoio tornou possíveis experiências que redefiniram minha formação acadêmica, intelectual e humana.

Por fim, agradeço a todas as pessoas que passaram por esta travessia, mesmo aquelas cujos nomes não aparecem aqui. Aprendi, ao longo desta pesquisa, que ninguém produz conhecimento sozinho. Toda tese é, antes de qualquer coisa, um encontro. Ela nasce das leituras, das fotografias, dos silêncios, das conversas, dos afetos, das perdas, da fé e da confiança depositada em nós por tantas pessoas.

Se esta pesquisa conseguiu dizer alguma coisa sobre masculinidades quilombolas, é porque, antes de escrevê-la, eu tive o privilégio de aprender, com todos vocês, o verdadeiro significado da palavra comunidade.

Aquilo que somos não nasce apenas de nós.
Nasce também dos que vieram antes, dos que abriram passagem e dos que permaneceram sustentando o impossível.

Resumo

Esta tese investiga as masculinidades quilombolas por meio de uma abordagem fotoetnográfica que articula antropologia visual, estudos de gênero e reflexões sobre território, ancestralidade, espiritualidade e corporeidade. Desenvolvida em comunidades quilombolas amazônicas e em diálogo com experiências afro-diaspóricas vivenciadas durante o doutorado sanduíche na África do Sul, a pesquisa compreende as masculinidades como construções relacionais produzidas nas experiências comunitárias, nos vínculos intergeracionais e nas formas de pertencimento ao território. A fotografia é assumida como linguagem antropológica e como dispositivo de produção de conhecimento, reconhecendo a fotoetnografia não apenas como técnica de registro, mas como prática relacional atravessada por negociações, afetos, confiança e disputas de visibilidade. Os resultados evidenciam que as masculinidades quilombolas se constituem em estreita relação com a memória ancestral, a vida coletiva e a circulação entre diferentes espaços sociais, ao mesmo tempo em que revelam processos de transformação nos quais modelos associados à virilidade, ao controle emocional e à autoridade cedem lugar a formas de masculinidade orientadas pelo respeito, pela responsabilidade, pelo cuidado e pela maturidade nas relações. Ao ampliar o campo da fotoetnografia mediante a incorporação da circulação digital das imagens, dos deslocamentos transnacionais e da centralidade do corpo como espaço de produção de sentidos, a tese contribui para o desenvolvimento metodológico da antropologia visual e para a compreensão das masculinidades negras como experiências plurais, situadas e continuamente produzidas nas relações sociais.

Palavras-chave: Masculinidades Quilombolas; Fotoetnografia; Antropologia Visual; Ancestralidade; Corporeidade.

Abstract

This dissertation examines Quilombola masculinities through a photoethnographic approach that brings together visual anthropology, gender studies, and reflections on territory, ancestry, spirituality, and embodiment. Conducted in Amazonian Quilombola communities and informed by Afro-diasporic experiences developed during a doctoral research fellowship in South Africa, the study understands masculinities as relational constructions shaped by community life, intergenerational ties, and territorial belonging. Photography is approached as an anthropological language and a mode of knowledge production, conceiving photoethnography not merely as a documentary technique but as a relational practice grounded in negotiation, trust, affect, and contested regimes of visibility. The findings demonstrate that Quilombola masculinities are constituted through the interplay of ancestral memory, collective practices, and movement across multiple social worlds, while also revealing ongoing processes of transformation in which models centered on virility, authority, and emotional restraint give way to masculinities informed by respect, responsibility, care, and relational maturity. By expanding the methodological scope of photoethnography through the incorporation of digital image circulation, transnational mobility, and the body as a site of symbolic production, this dissertation contributes both to the methodological development of visual anthropology and to a broader understanding of Black masculinities as situated, plural, and continuously produced through social relations.

Keywords: Quilombola Masculinities; Photoethnography; Visual Anthropology; Ancestry; Embodiment.

LISTA DE SIGLAS

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

IFCH – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

UFPA – Universidade Federal do Pará

UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

MALUNGU – Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Pará

EUA – Estados Unidos da América

LGBTQIA – Lésbicas, gays.bissexuais, transgênero, queer, intersexuais e assexuais

Apresentação.....18
Introdução.....22
Mangueiras..... 25
Da ponte até aqui – as primeiras imagens feitas..... 25
Entre o começo que fui e a chegada que o caminho me deu.....46
As diversas constituições quilombolas.....61
Etnografia crua em diário de campo.....88
CAPÍTULO 1 - Território, memória e escrita de si: fundamentos históricos e etnográficos para o estudo das masculinidades quilombolas no marajó..... 146
A escrita etnográfica como posicionamento no território..... 146
Percurso de pesquisa e implicação do pesquisador.....146
Colonialidade, resistência e formação dos territórios quilombolas na Amazônia..... 148
A Ilha do Marajó como território akilombado..... 149
Quilombola como identidade política e categoria de pertencimento..... 150
Mangueiras como território fundador..... 151
Narrar a própria história como prática antropológica..... 152
CAPÍTULO 2 - Memória e formação do olhar sobre si..... 153
Memória, ancestralidade e escrita de si.....153
Marcadores sociais e formação identitária..... 154
Infância, solidão e emergência do olhar.....154
A descoberta da fotografia..... 155
Memória visual e projeto de pesquisa.....155
CAPÍTULO 3 - Por uma contracolonização da percepção..... 157
Fenomenologia, corpo situado e fotografia como experiência.....158
Corpo negro e leitura social da experiência..... 160
Deslocamento, desorientação e reorganização do horizonte perceptivo.....161
Território, experiência e a formação de regimes perceptivos.....164
Continuidade quilombola e contracolonização da percepção..... 165
CAPÍTULO 4 - Masculinidades quilombolas, corpo e imagem: problema de pesquisa e objetivos.....168
Masculinidades quilombolas como problema antropológico.....168
Corpo, gesto e dimensão simbólica.....168
Imagem, nudez e fotoetnografia.....169
Formulação do problema de pesquisa..... 170
Objetivo geral e objetivos específicos.....170
CAPÍTULO 5 – Espiritualidade como identidade e pertencimento quilombola..... 172
Para compreender espiritualidade, identidade e pertencimento..... 173
Sobre a espiritualidade quilombola como continuidade e recriação afrodiaspórica..... 176
Ancestralidade, corpo-e-território e memória..... 178
Pertencimento mesmo em fragmentos..... 181
CAPÍTULO 6 – Masculinidades quilombolas: estado da arte.....183
Produções existentes sobre homens quilombolas.....184
Contribuições e limites das pesquisas existentes..... 187

Lacunas analíticas no campo de estudos sobre homens quilombolas..... 189
CAPÍTULO 7 – Masculinidades: categorias, eixos e disputas teóricas.....191
As masculinidades quilombolas afrodiaspóricas amazônidas.....198
Elementos estruturantes do contexto quilombola amazônico..... 202
Espiritualidade, território e raça como eixos articuladores.....203
Feminismo, conflitos internos e dissidências sexuais.....204
CAPÍTULO 8 – Fotoetnografia, corpo e experiência..... 206
O conceito fundador da fotoetnografia em Achutti.....206
Pensar a fotoetnografia - Uma Posição Situada..... 208
A Fotoetnografia como Escrita Etnográfica.....212
A Fotoetnográfica em Campo..... 213
Ética e Política da Imagem Textual Etnográfica..... 214
CAPÍTULO 9 - Metodologia..... 217
A fotoetnografia como eixo metodológico da pesquisa.....218
Breve ensaio sobre o corpo do pesquisador e a construção da confiança em campo.....219
A África do Sul como deslocamento epistemológico..... 224
Corpo, percepção e posicionamento do pesquisador.....227
O diário de campo como dispositivo metodológico da pesquisa..... 228
Do campo digital à reorientação metodológica.....230
Produção das imagens e delimitação do corpus.....233
A fotoetnografia como escrita.....234
Capítulo 10 - Análises e discussões: masculinidades quilombolas entre corpo, território e experiência..... 235
Socialização, experiência e reflexão na trajetória quilombola.....236
Ética comunitária e reconhecimento masculino.....238
Corpo, gestualidade e performatividade masculina..... 240
Espiritualidade, ancestralidade e masculinidade.....242
Transformações contemporâneas e tensões nas masculinidades quilombolas.....245
CAPÍTULO 11 - Considerações finais.....249
Fotoetnografia, masculinidades quilombolas e experiências situadas..... 249
Referências bibliográficas.....252

Apresentação

Há lembranças que permanecem conosco não porque sejam extraordinárias, mas porque, durante muito tempo, não percebemos que elas continham uma pergunta. Algumas delas permanecem apenas na memória. Outras sobreviveram em pequenos cadernos que comecei a escrever ainda na infância. Eu devia ter uns oito anos quando descobri o hábito de registrar os dias, inventar contos, escrever poemas e guardar em poucas páginas aquilo que eu ainda não sabia explicar. Nunca pensei nesses cadernos como diários. Eram apenas um lugar onde algumas experiências pareciam encontrar abrigo antes mesmo de encontrarem sentido. Muitos anos depois, quando conheci a antropologia, percebi que meus diários haviam apenas mudado de nome. Continuavam sendo o mesmo exercício de interromper o cotidiano para olhar demoradamente aquilo que parecia comum. A diferença é que, agora, eles passavam a se chamar diários de campo. Talvez seja por isso que a última fotografia desta tese seja justamente a imagem do último diário que escrevi durante esta pesquisa. Ela encerra um percurso acadêmico, mas permanece ligada, silenciosamente, ao primeiro caderno de um menino que ainda não conhecia a antropologia, mas já tentava compreender o mundo escrevendo sobre ele.

Durante a infância, quase todas as semanas, eu atravessava a comunidade para visitar a casa dos avós dos meus primos. A caminhada era longa. A casa ficava próxima ao limite entre a Comunidade Quilombola Mangueiras e a antiga Fazenda São Joaquim. Ali corria um pequeno igarapé, daqueles em que a maré decide quando é tempo de entrar ou de esperar. Era para lá que nós íamos.

Passávamos horas entre árvores, brincadeiras e frutas colhidas no caminho. Subíamos em galhos altos sem medir consequências, inventávamos histórias, corríamos pelo mato como se conhecêssemos cada pedaço dele desde sempre. Depois, quando a maré enchia, descíamos para o banho.

O fundo era de barro. Bastava um passo para que a água se tornasse turva. Quando saíamos, a pele permanecia coberta por uma fina camada esbranquiçada de argila, que nós chamávamos de pira. Era apenas parte do banho. Parte da infância.

Nós entrávamos no rio completamente nus.

Naquele tempo, isso nunca me pareceu digno de nota. Era apenas a maneira como tomávamos banho. Os corpos estavam ali sem constrangimento, sem vigilância, sem qualquer necessidade de justificar sua presença. Éramos apenas meninos compartilhando o rio.

Os anos passaram. Continuamos tomando banho daquela forma durante parte da adolescência. Alguns dos meus primos já sabiam que eu era gay muito antes de minha família saber. Ainda assim, absolutamente nada mudava entre nós. O rio continuava sendo o rio. A conversa continuava sendo conversa. O corpo permanecia apenas um corpo.

Durante muito tempo, pensei que essa fosse uma lembrança qualquer.

Hoje compreendo que ela continha uma pergunta que eu ainda não sabia formular.

Anos depois, quando comecei a estudar as teorias sobre masculinidades, percebi que encontrava excelentes interpretações sobre muitos contextos sociais, mas raramente reconhecia nelas os homens com quem cresci. Eu os procurava nas páginas dos livros e, de alguma maneira, eles escapavam. Não porque as teorias estivessem erradas, mas porque aquelas vidas insistiam em exceder qualquer definição rápida sobre o que significa ser homem.

Foi somente muito mais tarde que compreendi que minha inquietação não dizia respeito à existência de uma masculinidade quilombola essencial ou isolada do restante da sociedade. Dizia respeito a outra coisa. À maneira como determinadas formas de ser homem eram continuamente produzidas pelas relações entre território, parentesco, ancestralidade, espiritualidade, memória e vida comunitária. A questão nunca esteve no indivíduo sozinho. Sempre esteve nas relações que o constituíam.

Curiosamente, minha relação com a fotografia também começou antes de existir qualquer câmera.

Naquela época, a comunidade era acessada quase exclusivamente pelos rios. As viagens dependiam da maré. Em alguns dias, significavam sair de casa ainda na madrugada para alcançar Soure ou Salvaterra e retornar apenas quando a água permitisse novamente a travessia. No ponto de chegada havia um trapiche de madeira, simples, que durante muitos anos organizou a circulação entre a comunidade e o restante da ilha.

Foi ali que passei boa parte da infância.

No fim das tardes, eu caminhava sozinho até a ponte e permanecia ali durante horas olhando o rio. Não levava máquina fotográfica. Nunca havia fotografado. Eu apenas unia os dedos das mãos formando um pequeno retângulo e imaginava enquadramentos. Não sei exatamente onde aprendi aquele gesto. Talvez em algum filme. Talvez vendo alguém fotografar. Apenas repetia aquele movimento silencioso enquanto fingia registrar cenas que jamais seriam registradas.

Essas fotografias nunca existiram.

A ponte foi demolida anos depois. Os enquadramentos desapareceram com ela. Restaram apenas as imagens que a memória conservou.

Hoje percebo que, muito antes de aprender a fotografar, eu havia aprendido a olhar.

Talvez seja por isso que esta pesquisa nunca tenha conseguido separar fotografia e antropologia. Ambas nasceram do mesmo exercício paciente de permanecer diante do mundo até que ele começasse, lentamente, a revelar perguntas que antes passavam despercebidas.

Quando iniciei o doutorado, acreditava que investigaria masculinidades quilombolas. Ao concluir esta tese, compreendo que a pesquisa fez exatamente o contrário: ela investigou meu próprio modo de olhar para homens que sempre fizeram parte da minha vida.

Esse deslocamento tornou-se ainda mais evidente durante o período de doutorado-sanduíche realizado na Universidade de Johannesburg, na África do Sul. Paradoxalmente, foi preciso atravessar o Atlântico para perceber aspectos do meu próprio campo que eu já não conseguia enxergar. A experiência sul-africana não ofereceu respostas prontas, tampouco modelos a serem reproduzidos. Ela produziu estranhamentos. E foi justamente esse estranhamento que me permitiu retornar ao quilombo com perguntas diferentes daquelas que haviam orientado o início desta pesquisa.

Talvez seja essa a principal lição que o campo me ofereceu. Nenhuma pesquisa retorna do mesmo lugar de onde partiu. Não porque o campo mude sozinho, nem porque o pesquisador simplesmente acumule informações, mas porque ambos se transformam continuamente na relação que estabelecem entre si. Muitas dessas transformações só se tornam visíveis quando a escrita começa. Foi apenas durante a elaboração da versão final desta tese que compreendi o quanto eu já não era o mesmo pesquisador que havia iniciado esse percurso anos antes.

Esta tese não pretende oferecer uma definição definitiva das masculinidades quilombolas. Se ao longo destas páginas alguma resposta se esboça, ela existe apenas para produzir novas perguntas. A antropologia dificilmente encerra um problema; sua tarefa consiste em torná-lo mais complexo, mais humano e mais atento às formas pelas quais as pessoas produzem sentido para suas próprias vidas.

Se esta pesquisa possui um ponto de partida, ele talvez não esteja na universidade, nem na primeira fotografia que fiz, nem mesmo no início do doutorado. Talvez tenha começado muito antes, naquele menino sentado sozinho sobre um trapiche de madeira, inventando fotografias com as próprias mãos, sem imaginar que, muitos anos depois, ainda continuaria tentando compreender o mundo a partir daquilo que aprendeu a ver às margens de um rio.

Introdução

As masculinidades constituem um dos campos mais consolidados dos estudos de gênero contemporâneos[1]. Ao longo das últimas décadas, diferentes tradições teóricas demonstraram que aquilo que durante muito tempo foi compreendido como uma condição natural corresponde, na realidade, a processos históricos, sociais e culturais continuamente produzidos nas relações entre indivíduos, instituições e formas de organização da vida coletiva. Ser homem, portanto, não designa uma identidade acabada nem uma categoria universal. Trata-se de uma experiência construída em contextos específicos, atravessada por disputas, aprendizagens, expectativas, memórias e formas particulares de pertencimento.

Esse deslocamento permitiu compreender que não existe uma masculinidade, mas múltiplas masculinidades, constituídas em diferentes condições históricas e sociais. Entretanto, reconhecer essa pluralidade não elimina outro desafio igualmente importante: compreender como determinadas formas de ser homem são produzidas em contextos cujas experiências históricas escapam às referências que tradicionalmente orientaram esse campo de estudos. Em outras palavras, admitir a diversidade das masculinidades não significa que todos os contextos tenham sido igualmente considerados na produção do conhecimento antropológico.

Os territórios quilombolas evidenciam essa necessidade de ampliação do debate. Constituídos por processos históricos próprios, marcados pela ancestralidade, pela territorialidade, pelas relações comunitárias e pelas permanências da experiência afro-diaspórica no Brasil, esses espaços desafiam interpretações que procuram compreender as masculinidades exclusivamente a partir de categorias produzidas em contextos urbanos ou organizadas segundo modelos explicativos que nem sempre dão conta das especificidades da vida quilombola. Isso não significa afirmar a existência de uma masculinidade quilombola homogênea ou essencializada. Ao contrário, significa reconhecer que as formas pelas quais os homens constroem suas trajetórias são inseparáveis das relações sociais, políticas, históricas, espirituais e territoriais que organizam a vida coletiva.

Embora as pesquisas sobre comunidades quilombolas tenham experimentado crescimento significativo nas últimas décadas, grande parte dessa produção privilegiou temas relacionados

[1] A literatura sobre masculinidades consolidou-se a partir de diferentes tradições teóricas e disciplinares. Sem a pretensão de realizar uma revisão exaustiva neste momento — discussão desenvolvida ao longo dos capítulos teóricos desta tese —, destacam-se, entre outras, as contribuições de R. W. Connell (1995, 2005), Michael Kimmel (1994, 2008), Joseph H. Pleck (1981, 1995), Matthew C. Gutmann (1996) e Andrea Cornwall e Nancy Lindisfarne (1994), cujas reflexões deslocaram a masculinidade do campo da natureza para o das construções sociais, históricas e relacionais.

ao território, aos direitos coletivos, à memória, às identidades étnico-raciais e às formas de organização política. Os homens quilombolas aparecem frequentemente nessas análises, mas raramente constituem o centro da reflexão enquanto sujeitos cujas experiências de masculinidade também são produzidas por essas mesmas relações. Da mesma forma, os estudos sobre masculinidades negras contribuíram de maneira decisiva para deslocar interpretações universalizantes sobre o ser homem, mas ainda permanecem relativamente escassas as investigações que tomam os contextos quilombolas como lugar privilegiado para compreender essas experiências.

É precisamente nesse horizonte que esta pesquisa se insere. Sua questão central consiste em compreender como as masculinidades quilombolas são construídas, aprendidas, negociadas e transformadas nas relações estabelecidas entre território, ancestralidade, espiritualidade, corpo, memória e vida comunitária. Mais do que identificar características particulares dos homens quilombolas, interessa compreender os processos pelos quais essas experiências são continuamente produzidas e ressignificadas ao longo das trajetórias individuais e coletivas. A masculinidade deixa, assim, de ser tomada como atributo do indivíduo para ser compreendida como relação, como experiência vivida e como prática social.

Essa perspectiva implicou também um deslocamento metodológico. Se o problema da pesquisa diz respeito às formas pelas quais determinadas experiências são produzidas nas relações cotidianas, sua compreensão dificilmente poderia restringir-se às narrativas verbais produzidas pelos interlocutores ou à descrição escrita das situações observadas em campo. Tornou-se necessário acompanhar gestos, silêncios, corporalidades, espacialidades, modos de ocupação do território e formas de interação que frequentemente escapam à linguagem oral, mas permanecem visíveis na experiência etnográfica. É nesse contexto que a fotoetnografia deixa de constituir um recurso ilustrativo para assumir sua condição de escrita antropológica, acompanhando a proposição desenvolvida por Luiz Eduardo Robinson Achutti. As fotografias produzidas ao longo desta investigação não confirmam interpretações previamente estabelecidas; elas participam da própria construção das interpretações, integrando-se aos diários de campo, às observações participantes e às conversas etnográficas como parte de um mesmo processo de produção do conhecimento.

O percurso realizado durante esta pesquisa também contribuiu para deslocar algumas das perguntas que orientavam seu início. A experiência etnográfica desenvolvida em comunidades quilombolas brasileiras, posteriormente ampliada pelo período de doutorado-sanduíche na Universidade de Johannesburg, na África do Sul, não produziu um

exercício comparativo entre realidades distintas, tampouco buscou estabelecer equivalências entre experiências afro-diaspóricas. Seu principal efeito foi outro. O deslocamento geográfico produziu igualmente um deslocamento analítico, tornando visíveis aspectos do próprio campo brasileiro que, até então, permaneciam naturalizados. Entre eles, destacou-se a centralidade da espiritualidade como dimensão constitutiva das formas de pertencimento e, consequentemente, da própria constituição das masculinidades quilombolas. A pesquisa, portanto, não apenas respondeu a perguntas inicialmente formuladas; ela também transformou as perguntas que tornaram esta investigação possível.

Nesse sentido, esta tese propõe compreender as masculinidades quilombolas não como um conjunto de atributos culturais fixos, nem como uma categoria isolada das múltiplas relações que atravessam a vida social. Elas são compreendidas como experiências produzidas na articulação entre corpo, território, ancestralidade, espiritualidade, memória, parentesco, trabalho, circulação e vida comunitária. Mais do que categorias analíticas independentes, essas dimensões constituem uma trama relacional na qual as masculinidades são continuamente produzidas, negociadas e transformadas.

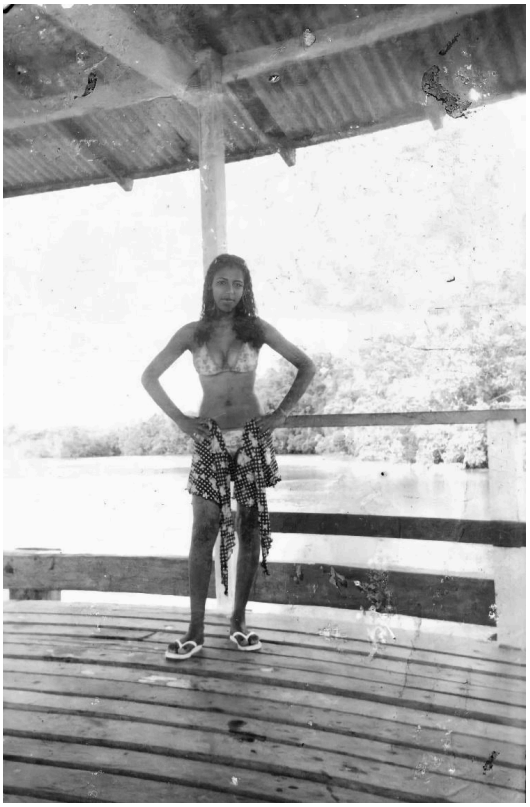
Ao fazê-lo, esta pesquisa pretende contribuir para dois campos complementares. O primeiro diz respeito aos estudos antropológicos sobre masculinidades negras, ampliando o debate a partir das experiências quilombolas amazônicas e de suas formas específicas de organização social. O segundo refere-se à antropologia visual, ao reafirmar as potencialidades da fotoetnografia como perspectiva epistemológica capaz de produzir conhecimento antropológico para além da função ilustrativa historicamente atribuída às imagens. Em ambos os casos, a intenção não consiste em oferecer modelos definitivos de interpretação, mas em ampliar as possibilidades de compreensão de experiências que permanecem abertas às transformações produzidas pela própria vida social.

A tese está organizada em onze capítulos que acompanham o percurso analítico desenvolvido ao longo da investigação. Os capítulos iniciais apresentam os fundamentos da antropologia visual, da fotoetnografia e dos principais debates teóricos que orientam a discussão sobre masculinidades, raça, território, ancestralidade e espiritualidade. Em seguida, são explicitadas as escolhas metodológicas que sustentam a pesquisa e o percurso etnográfico realizado entre comunidades quilombolas brasileiras e a experiência de campo na África do Sul. Os capítulos posteriores desenvolvem a análise do material produzido durante a investigação, discutindo os processos pelos quais as masculinidades quilombolas são construídas, transmitidas e transformadas nas relações cotidianas. Por fim, as considerações finais retomam os principais

argumentos da tese, refletindo sobre suas contribuições para a antropologia das masculinidades, para a antropologia visual e para os estudos afro-diaspóricos.

Mangueiras

Da ponte até aqui – as primeiras imagens feitas





















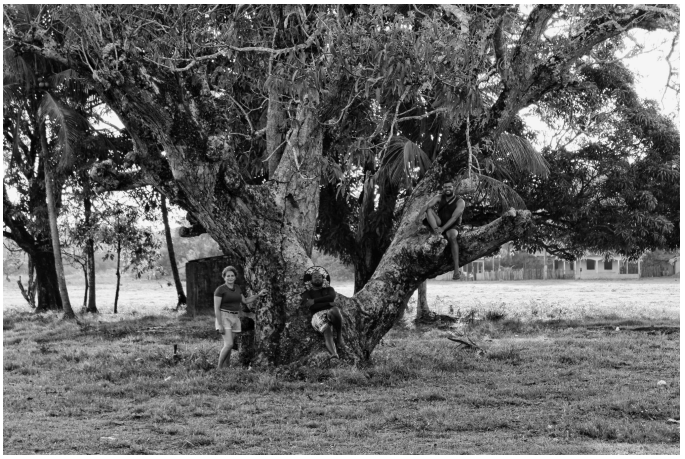






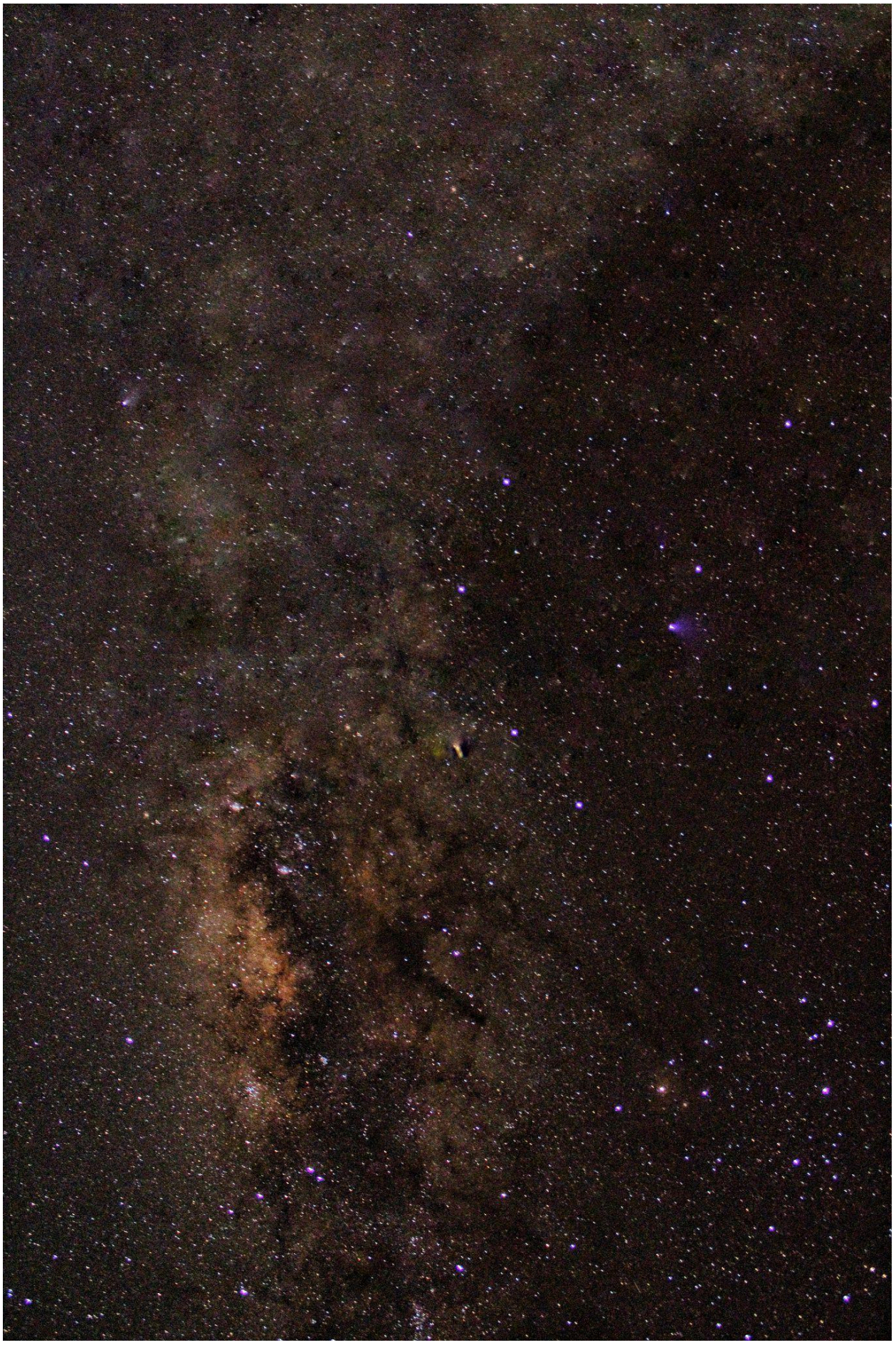
















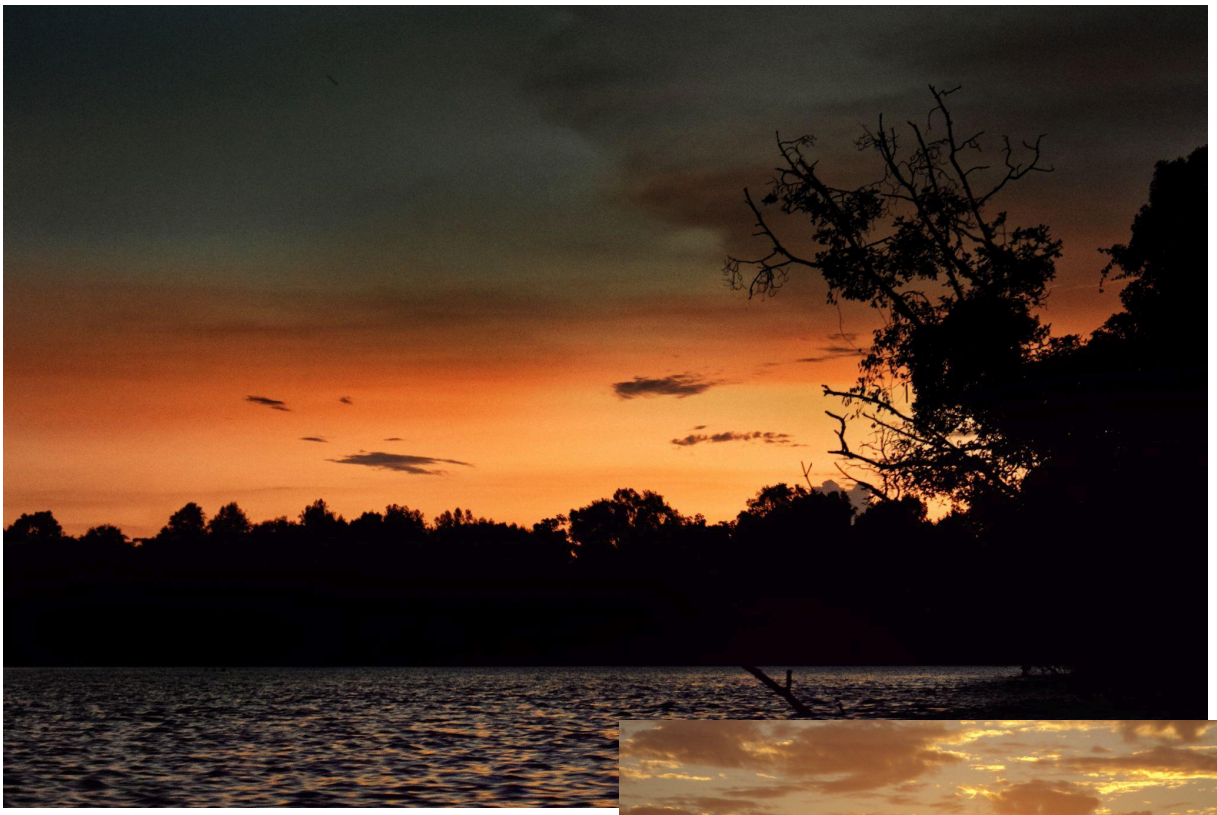




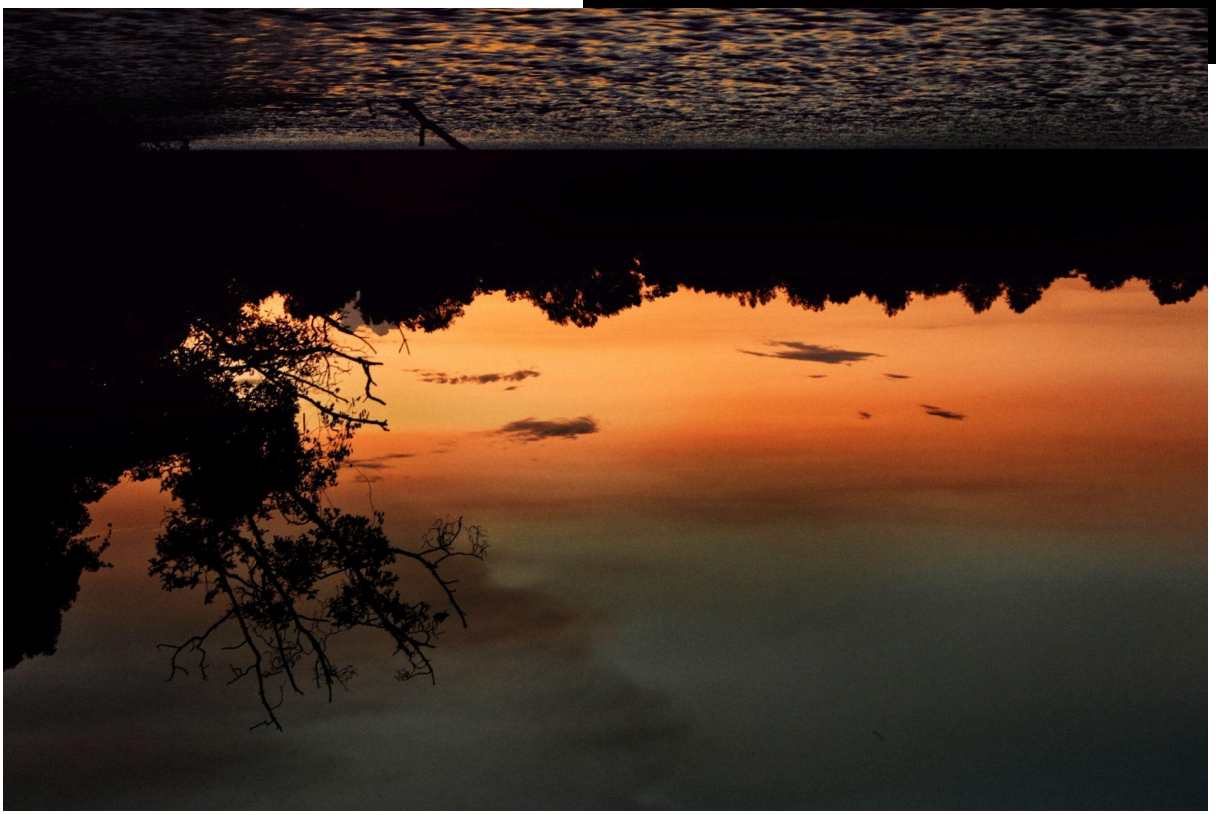












Rizomas
























adidas





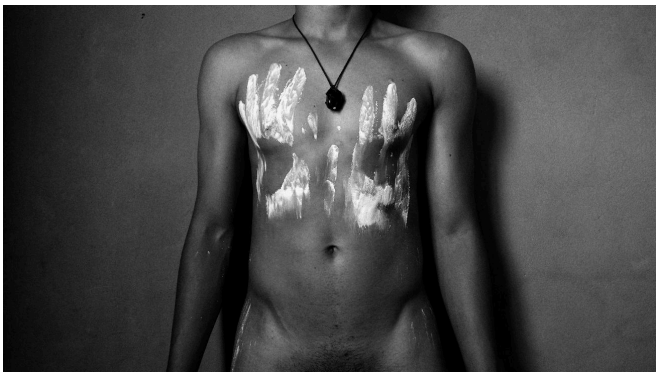








Entre o começo que fui e a chegada que o caminho me deu





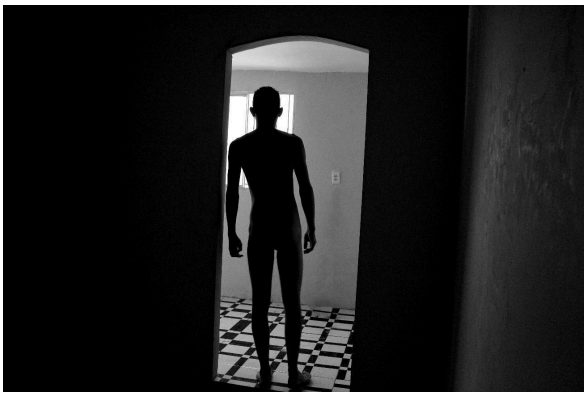
















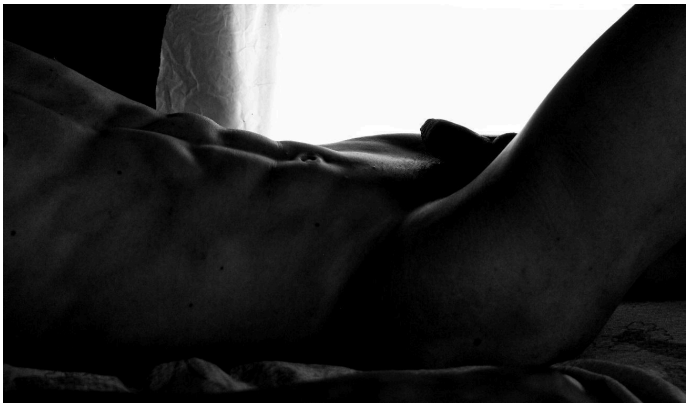






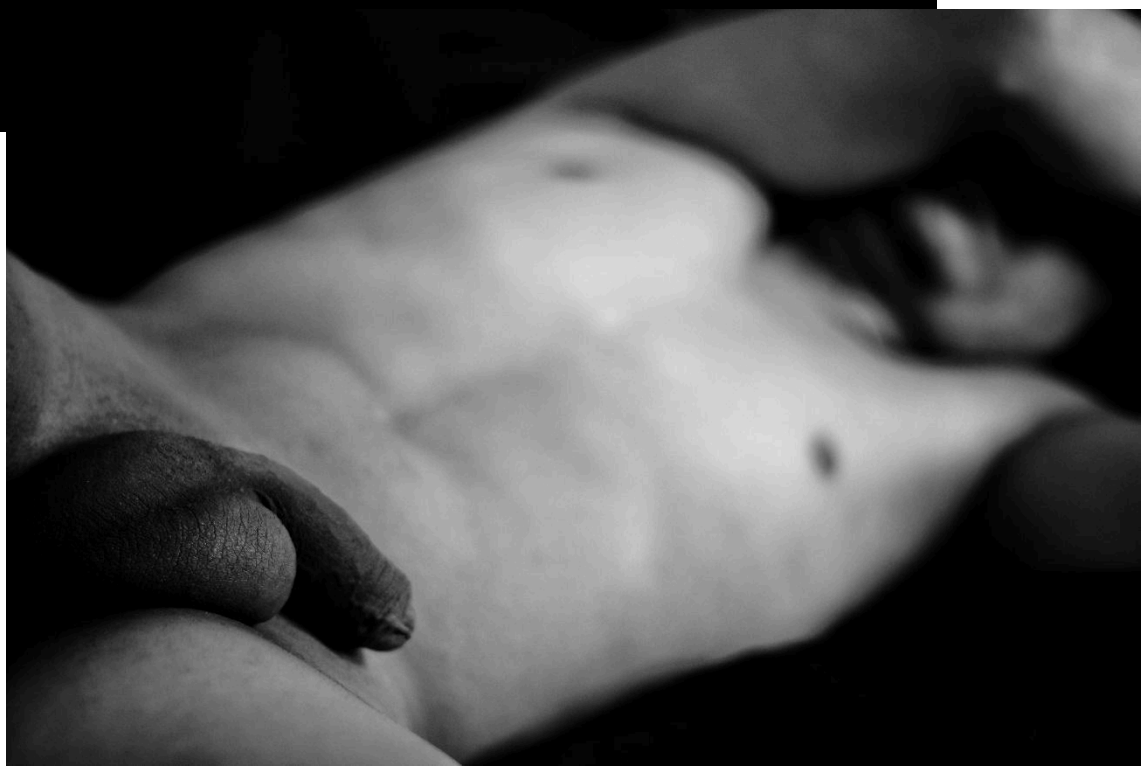


















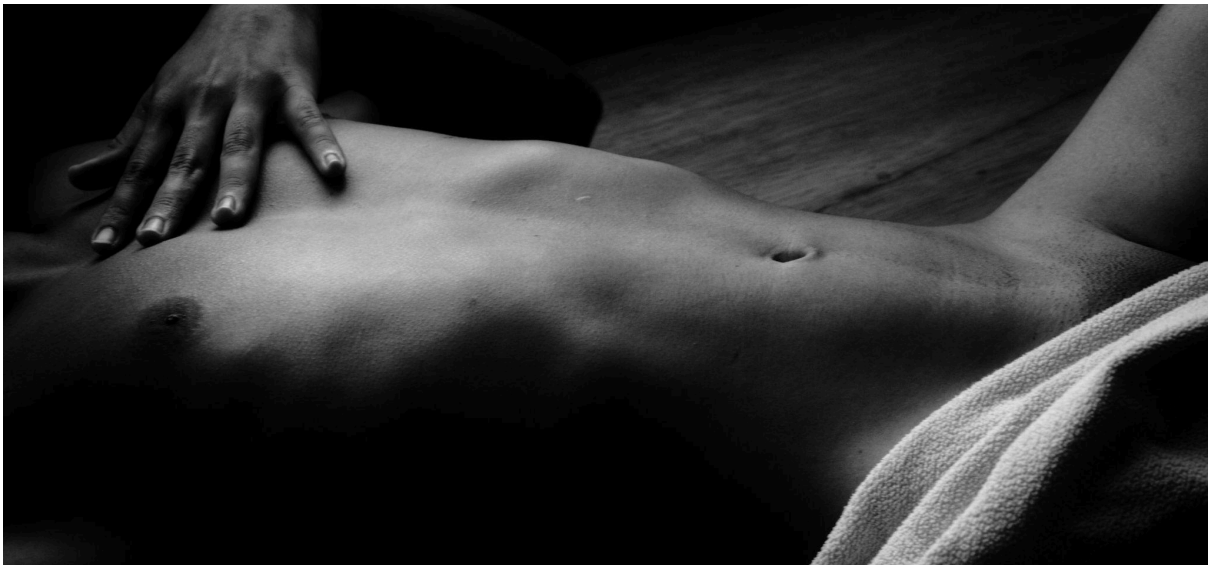












As diversas constituições quilombolas










ELGIN




ELGIN














Canon




Canon











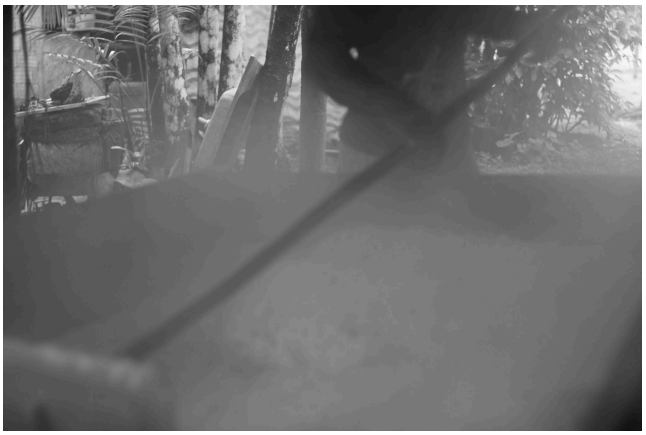
































CORONEL
SUSI





























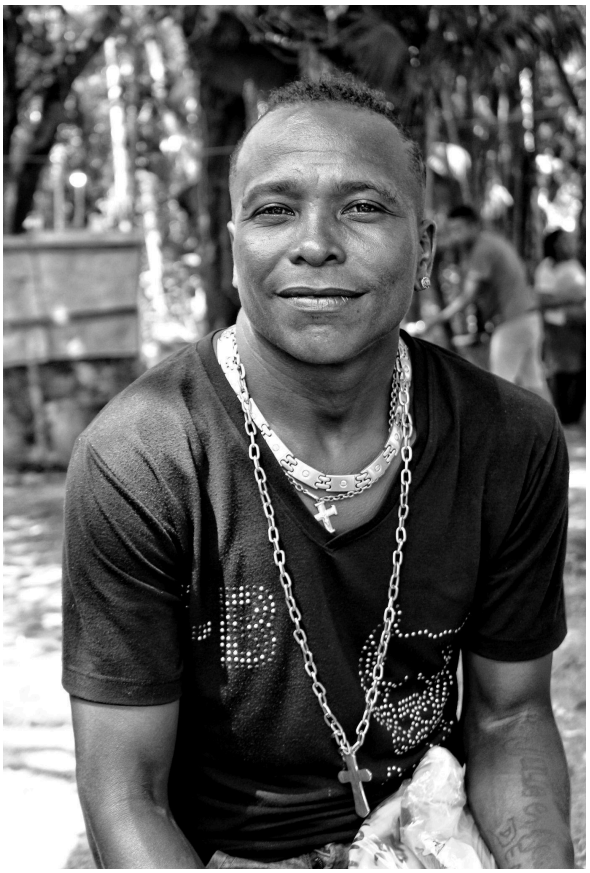






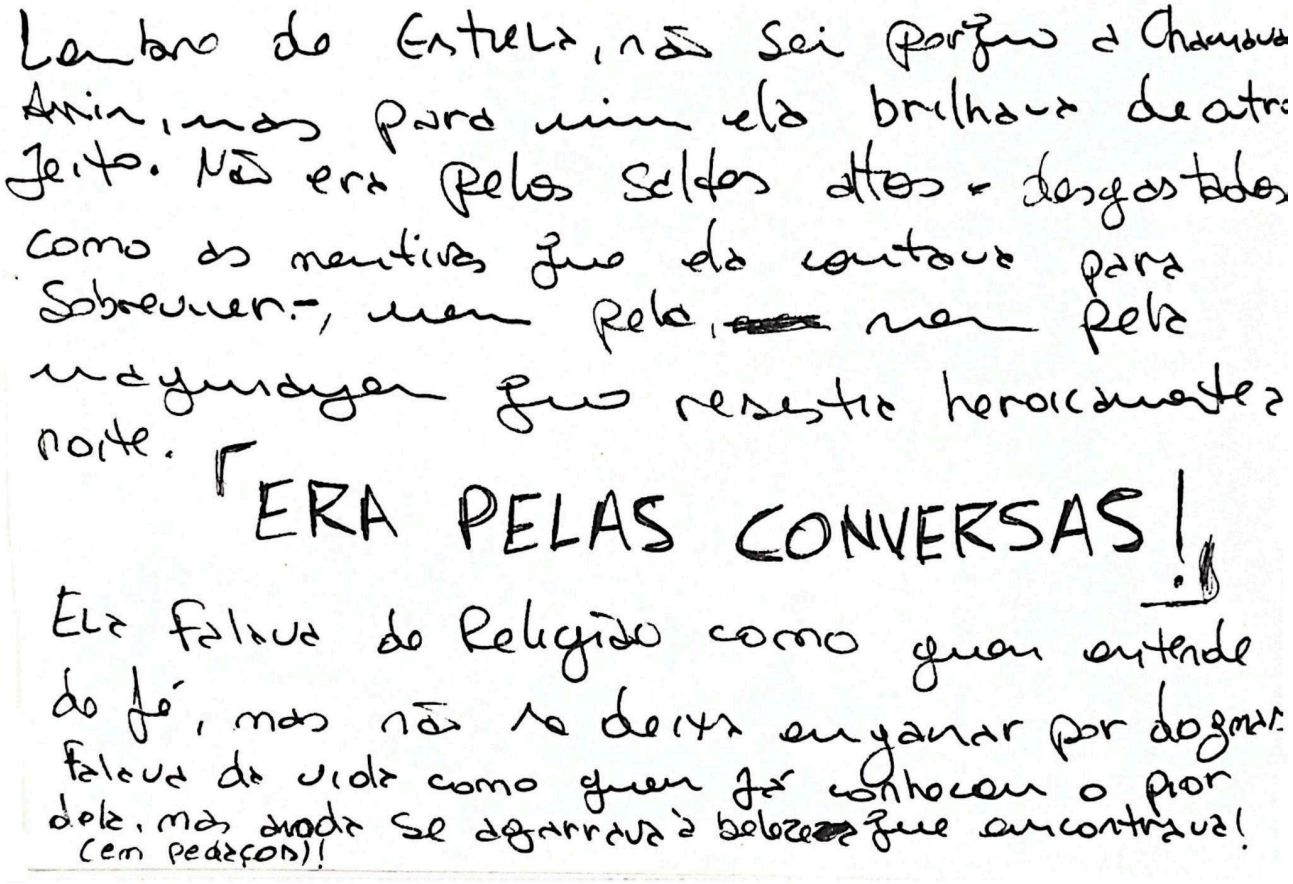







QUILOMBOLAS
DE MANGUEIRAS

Etnografia crua em diário de campo



Lembro de Estela, não sei porque a chamava Anin, mas para mim ela brilhava de outro jeito. Não era pelos saltos altos e desgastados como as mentiras que ela contava para sobreviver, nem pela, ~~não~~ nem pela maquiagem que resistia heroicamente à noite.

ERA PELAS CONVERSAS!

Ela falava de Religião como quem entende de fé, mas não se deixa enganar por dogmas. Falava de vida como quem já conhecia o pior dela, mas ainda se agarrava à beleza que encontrava! (em pedaços)!

Ela falava de pessoas, clientes, sonhos e também de suas dores. E ali eu aprendia o que não se aprende em livros. Sempre no Sofá, era como se ele guardasse o desejo de ser ouvido e também a Sabedoria e a dor das almas que por ali passaram.

O Sofá tinha seus habitués. Homens que vinham toda semana, tiravam a roupa, e ficavam-se de cueca, no Sofá, e ali na penumbra ele encarava o vazio, como se procurasse Respostas que o mundo lá fora nunca lhe deu!

O Sofá era âncora, confessionário, cápsula do tempo Psicólogo e Amigo. Ninguém precisava fugir. Miseráveis, cansados e sobreviventes.

E o Sofá permanece. Resiste ao tempo, à histórias, à poeira. E continua ali, testemunha silenciosa de uma decadência que, de algum modo, é mais honesta do que qualquer perfeição que o mundo lá fora tenta impor.

NAQUELE PUTEIRO DECADENTE, TODOS ERAM IGUAIS!

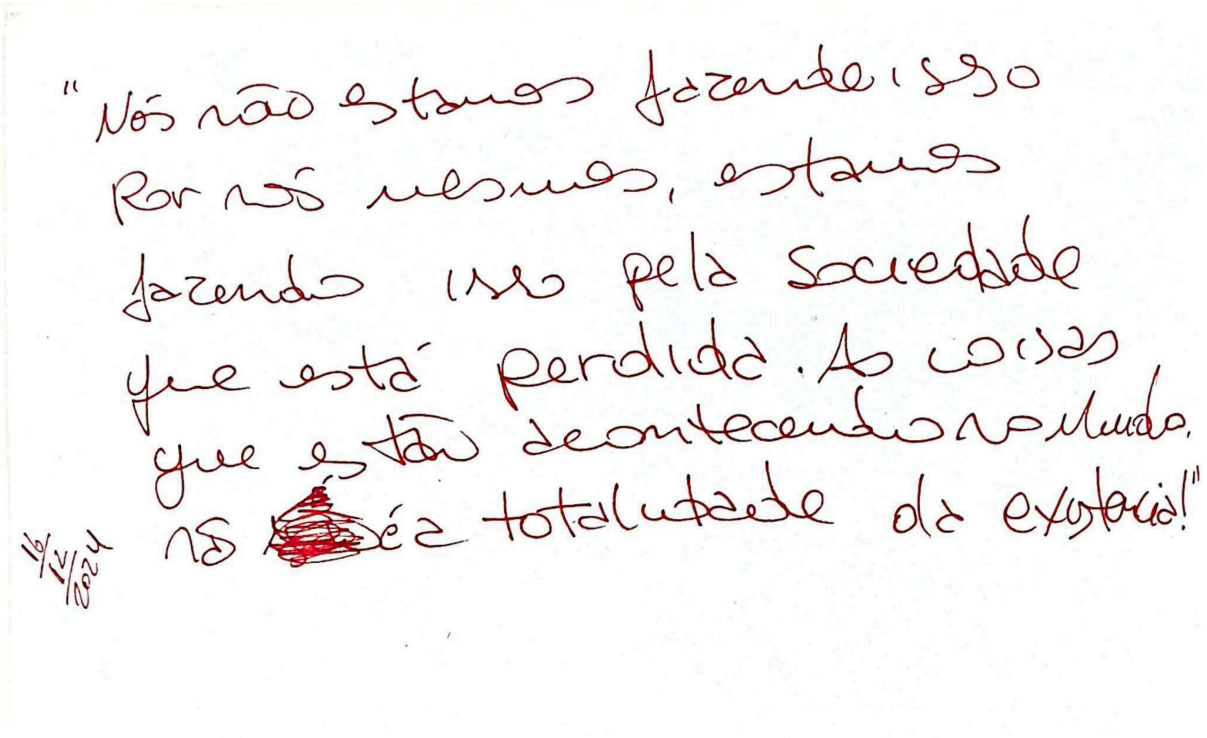
14/12/2021

O que é estar presente em um momento que parece ultrapassar os limites do tempo e do espaço?

Gestos e Palavras carregados de Ancestralidade densa, viva e pulsante.

Humano, Ancestral e espiritual.

Eu estive em um lugar onde os mundos se cruzam!


"Nós não estamos fazendo isso
Por nós mesmos, estamos
fazendo isso pela sociedade
que está perdida. As coisas
que estão acontecendo no mundo.
Só é a totalidade da existência!"
16/12/2024

16/17/18 Eu subi em uma montanha onde o IGQIRHA/SANGOMA nos mostrou sua conexão sagrada com o espaço e depois fomos à uma cachoeira.
um lugar repleto de descarregos e oferendas.
Não sei explicar... mas eu podia sentir de alguma forma a energia. Ali. Não consigo explicar racionalmente o que ~~[illegible]~~ senti.
Seria isso "ser afetado" em campo?
Não sei explicar e isso me deixa mal, a ausência de uma ~~[illegible]~~ explicação lógica me deixa em um vortex de angústia, ansiedade, felicidade e paralisia!

A IMAGEM E O TEXTO DEVEM DANÇAR

DEVEM SER COMO A BAQUETA, A BATERIA E O BATERISTA!

PARTES DE UM CONTEXTO RITMICO [redacted] INTERDEPENDENTES.

COM CERTEZA O ANTROPOLOGO NÃO É UM BATERISTA.

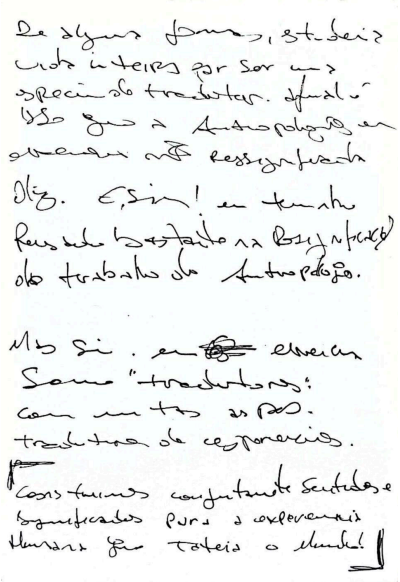
SOMOS APENAS UM APRENDIZ DO/DE RITMO. CHEGAMOS SEMPRE ATRASADOS NO COMPASSO...

DO MUNDO! MAS TENTAMOS HUMILDEMENTE ACOMPANHAR...

ME DISSERAM QUE DANÇAR NÃO É SÓ MOVER O CORPO...

SABER OS PASSOS NÃO GARANTE DANÇAR!

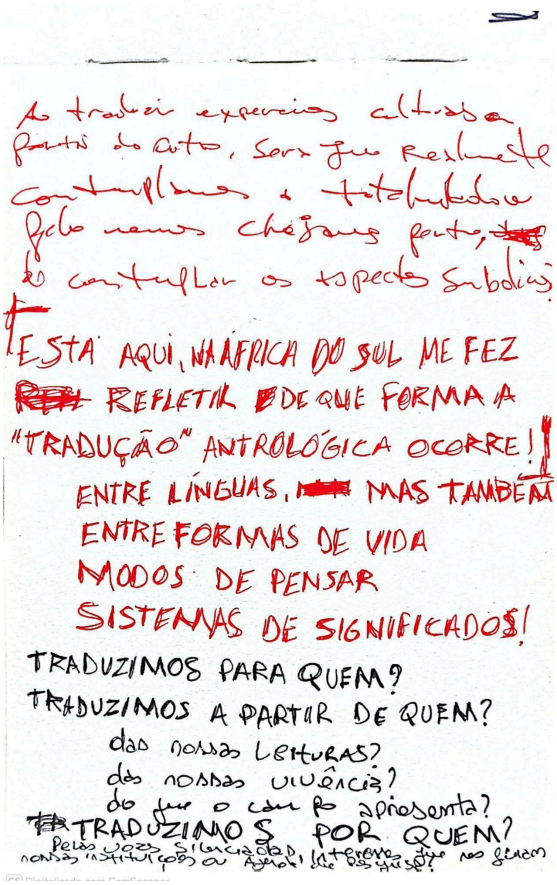
CONHECER OS MÉTODOS NÃO GARANTE O ENCONTRO!


De alguma forma, estudei
tudo interessa por ser uma
especialização tradutora. Aqui
isso que a Antropologia em
alguma não ressignificada
diz. E, sim! em tempo
Para não estabelecer a Boa Intenção
do trabalho da Antropologia.

Mas Sim. em [illegible] eleva
Somos "tradutores":
com um tipo de
traduções de experiências.
Constituímos conjuntos sentidos e
significados para a experiência
humana que tateia o mundo!

Ao traduzir experiências culturais a
partir do outro, sem que realmente
contemplemos a totalidade
pois nem chegamos perto,
de contemplar os aspectos subjetivos

ESTA AQUI, NA ÁFRICA DO SUL ME FEZ


Ao traduzir experiências culturais a
partir do outro, sem que realmente
contemplemos a totalidade
pois nem chegamos perto,
de contemplar os aspectos subjetivos

ESTA AQUI, NA ÁFRICA DO SUL ME FEZ
REFLETIR DE QUE FORMA A
"TRADUÇÃO" ANTROLÓGICA OCORRE!
ENTRE LÍNGUAS, MAS TAMBÉM
ENTRE FORMAS DE VIDA
MODOS DE PENSAR
SISTEMAS DE SIGNIFICADOS!
TRADUZIMOS PARA QUEM?
TRADUZIMOS A PARTIR DE QUEM?
das nossas Leituras?
das nossas vivências?
do que o campo apresenta?
TRADUZIMOS POR QUEM?
Pelas vozes silenciadas! Interesse que nos geram
nossas instituições de Ensino! [illegible]

Acho que foi Lévi-Strauss que disse que o Antropologo ao se permitir viver o seu campo é forçado a negociar constantemente entre o seu mundo e o mundo do outro!

Não é uma negociação apenas entre culturas é entre nosso proprio interior e nós mesmos!

O mundo do desconhecido não é apenas sobre o outro.

Tenho aprendido que preciso aprender a desconstruir o que é meu é conhecido, familiar e me permitir experenciar e me adaptar e me reconfigurar!

Se toda tradução é de alguma forma,
uma traição, como lidar eticamente
com essa condição!?

Traduzir, ser antropóloga
é um ato incessante, constrúimos
pontos imperfeitos que ainda assim
conectam.

Pessoas transformam e
somos profundamente transformados!

ME COLOCAR NO LUGAR DE ALGUÉM QUE TRADUZ É DESCONFORTAVÉL...

A TRADUÇÃO AINDA ME INCOMODA!

Um conjunto fotoetnográfico pode ser um texto total ou parcial em um contexto cultural?

A camera como mediadora interpreta e escolhe a partir de mim, o olhar do fotografo e pelas condições do momento. eu fotografo com o corpo, não somente com os olhos! os olhos focam e o corpo recorta!

APRENDER A FLUTUAR.

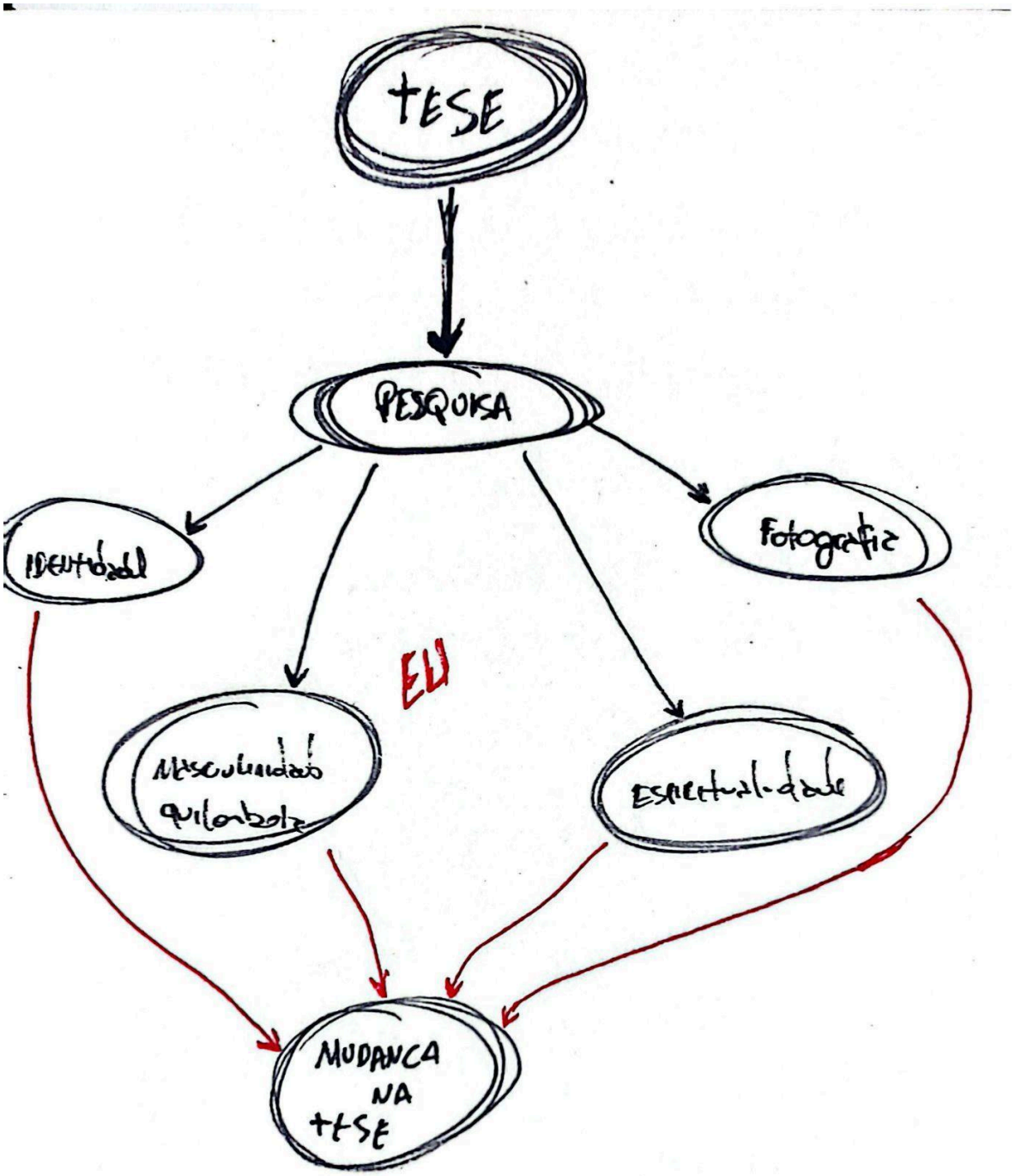
No Círculo à Chama Roxa,
esvaziando mãos à deixar fluir o Ser.

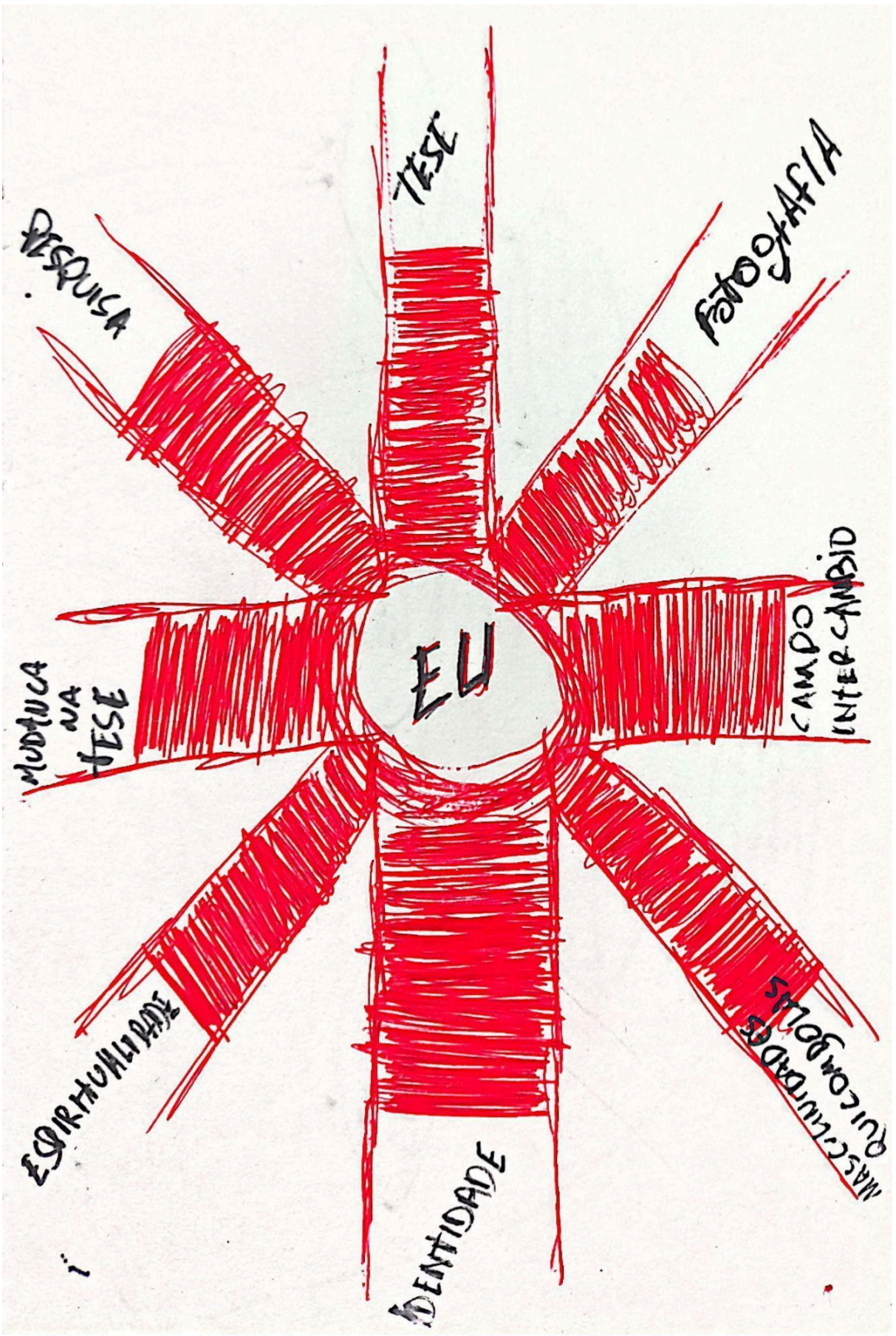
Não é instinto é um Rito, um Segredo
compartilhado no ~~espaço~~ infinito!

A Lagoa dos sentidos, traduzida por sorrisos e
gemidos, reconhece o que é leve, o que se mantém
Flutua e se deixa.

E então o prazer de Viver do ~~Prazer~~ Saber
Não é só o corpo que aprende a sentir, é a
alma, que decide sorrir.

E Assim um novo Mundo aprendemos a olhar,
e aprendemos Juntos a Flutuar!

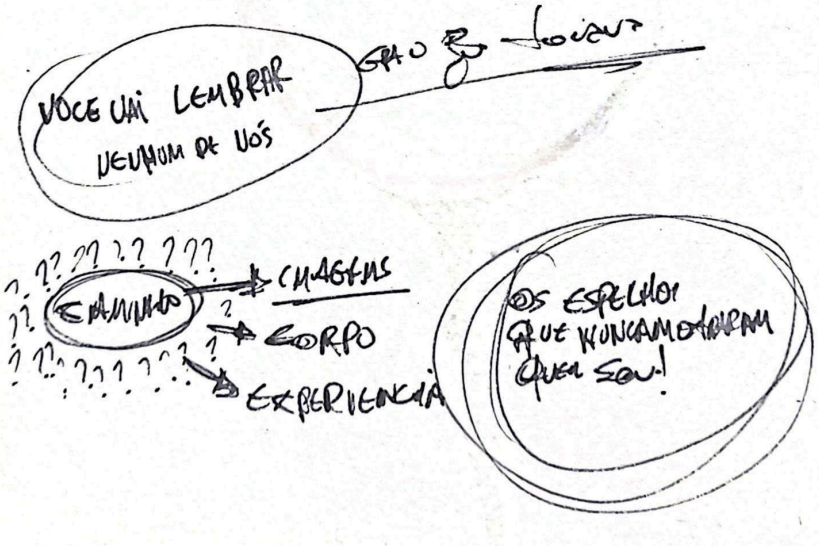

TESE
PESQUISA
Identidade
Fotografia
EU
Masculinidade quilombola
Espiritualidade
MUDANÇA NA TESE

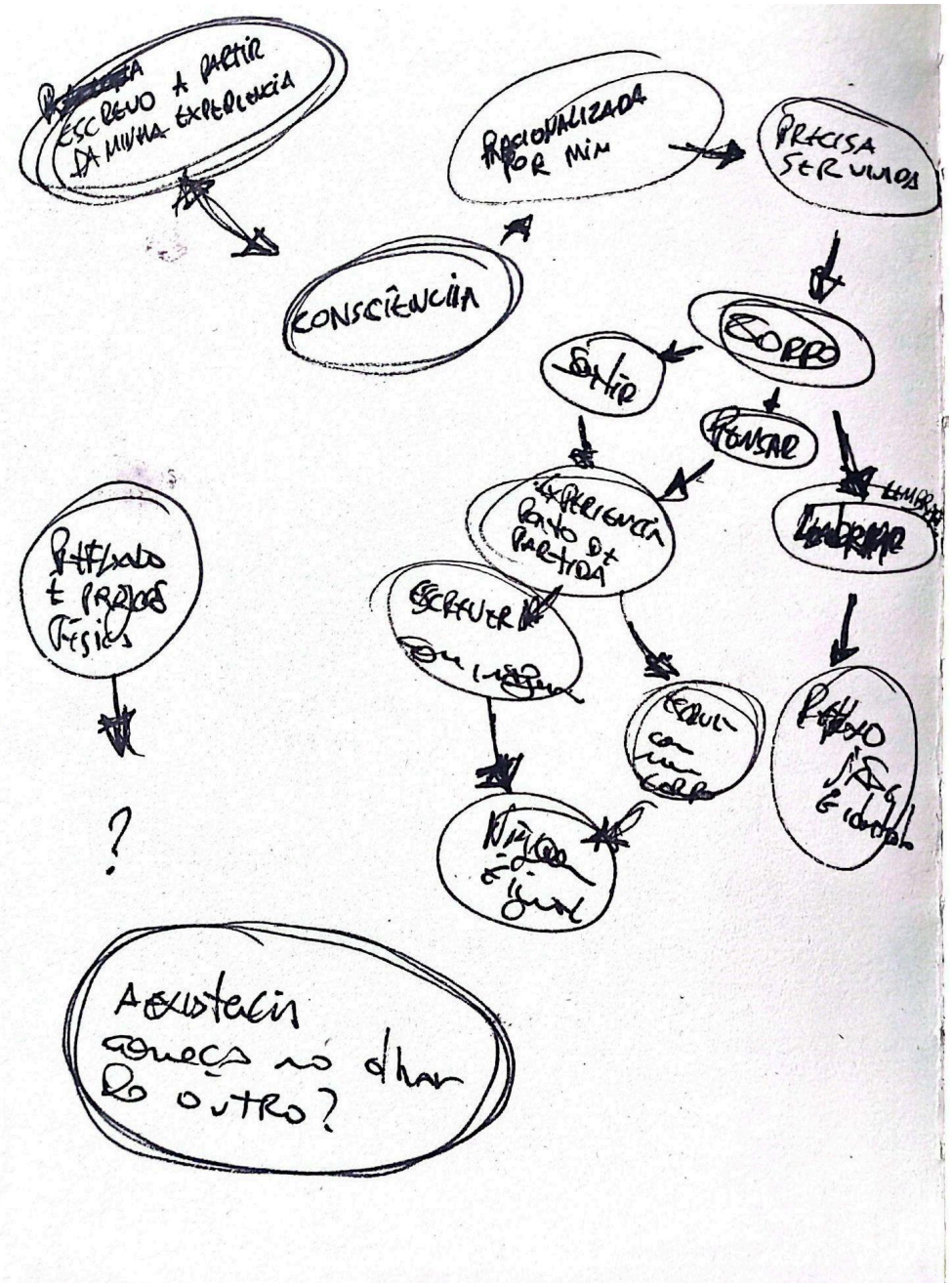

EU
TESE
FOTOGRAFIA
PESQUISA
MUDANÇA NA TESE
INTERCÂMBIO COM CAMPO
ESPIRITUALIDADE
IDENTIDADE
MASCULINIDADES QUILOMBOLAS

COMEÇO A ACREDITAR QUE NUNCA PENSEI O OUTRO, SEMPRE PENSEI A MIM.

UM REFLEXO QUE NÃO RECONHEÇO COMO MEU. MAS SERÁ QUE É?

EU SÓ POSSO PENSAR A CONSCIÊNCIA A PARTIR DE MIM. PORQUE ACREDITO QUE A CONSCIÊNCIA É ANTES DE TUDO VIVIDA.

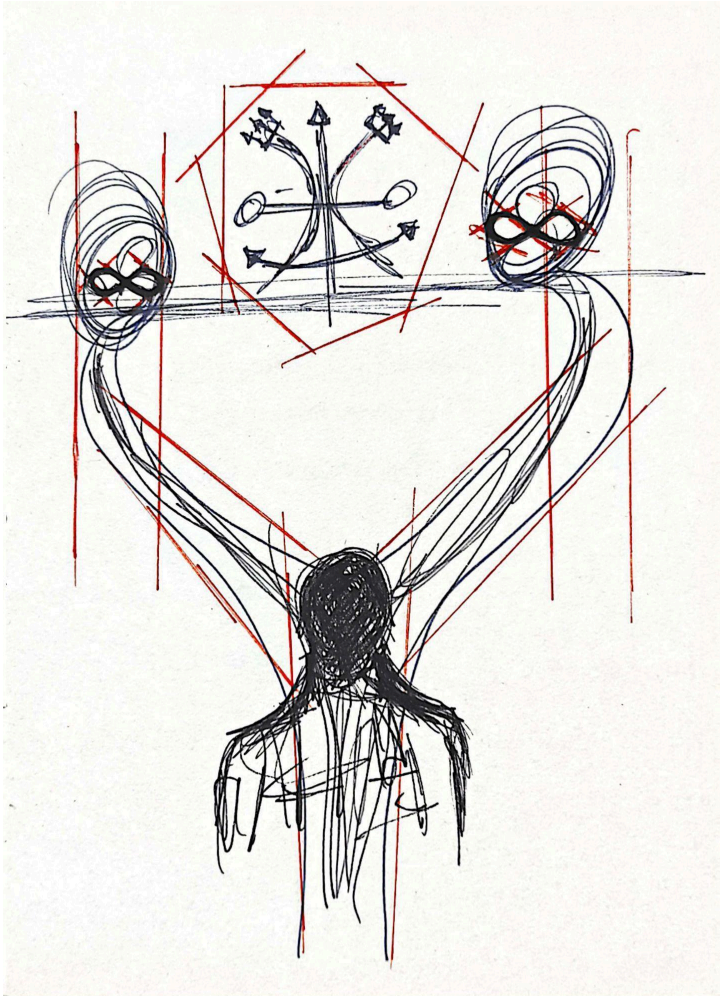



ESCREVO A PARTIR DA MINHA EXPERIÊNCIA
RACIONALIZADA POR MIM
PRECISA SER UMA
CONSCIÊNCIA
CORPO
SENTIR
PENSAR
EXPERIÊNCIA PONTO DE PARTIDA
?
A EXISTÊNCIA COMEÇA NO OLHAR DO OUTRO?

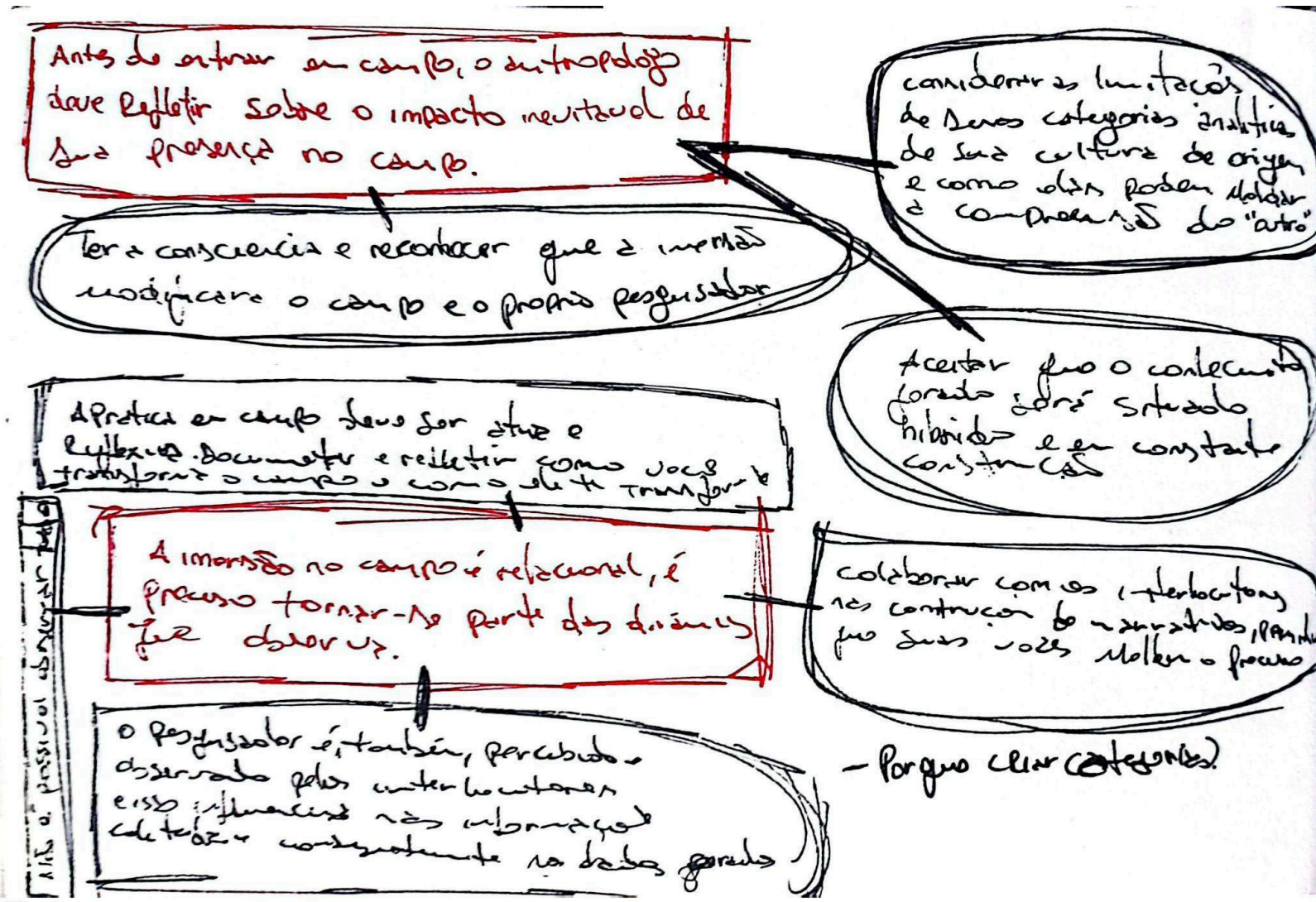
21 de março de 2024

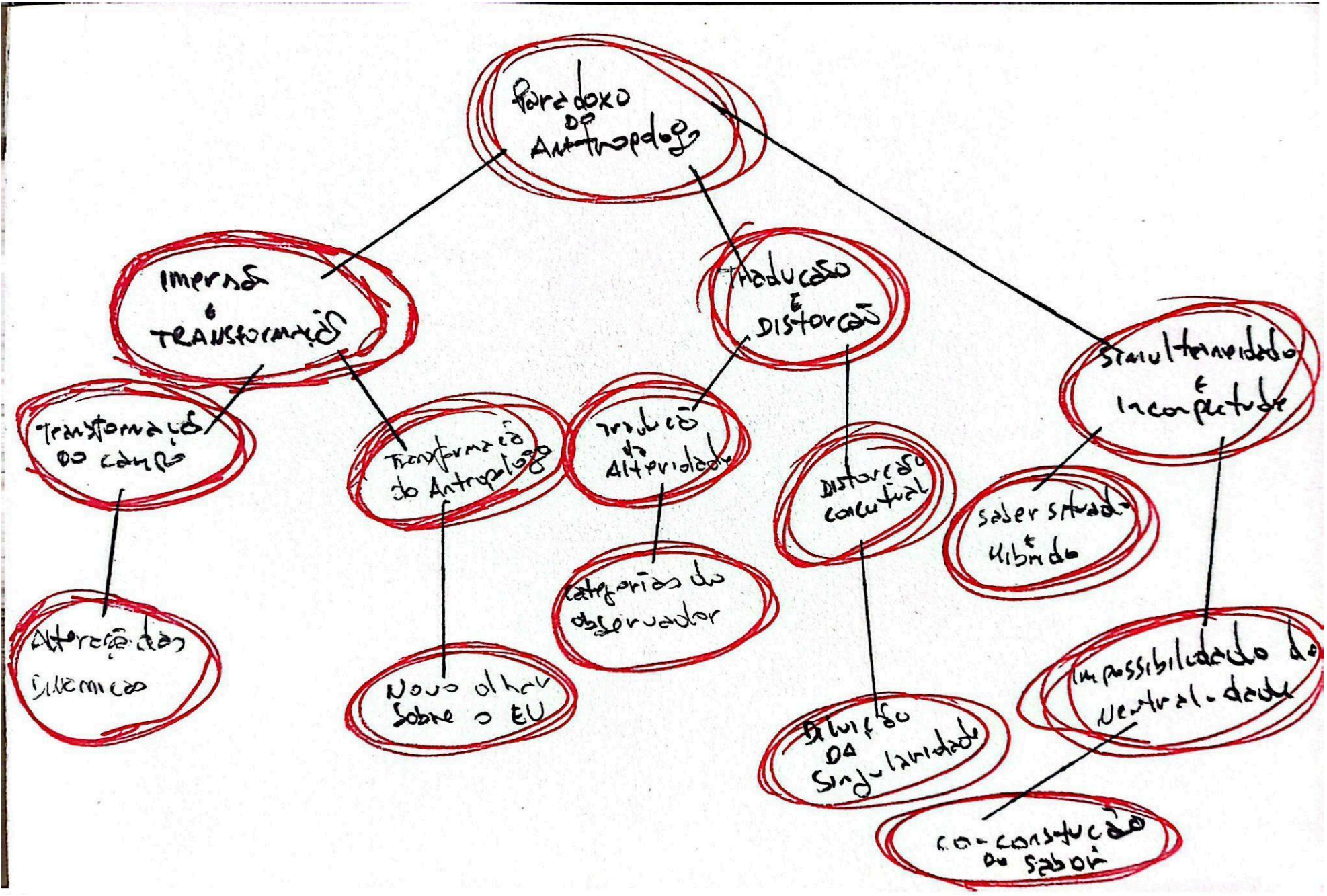
Após anos e anos, em outro país, outra cultura, pessoas e costumes, começo a perceber como o tempo transforma a nossa mente em um desconhecido. As poucas e o período combinar pela cidade, descobrir novos lugares, ajustar-se entre o que notei que, no começo, parecia distante.

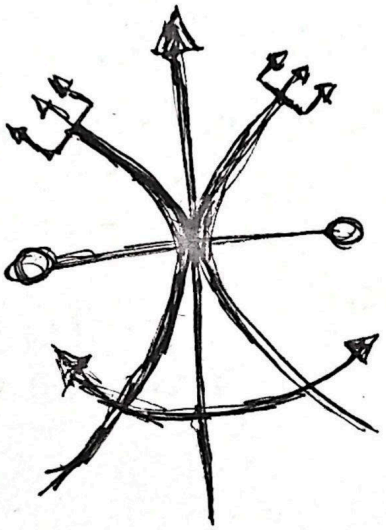
Os primeiros dias em terra estrangeira são, talvez, uma das experiências estranhamento em si — comeis que em St Lucia Rede Universidade!






Antes de entrar em campo, o antropólogo deve Refletir sobre o impacto inevitável de Sua presença no campo.
considerar as limitações de Seus categorias analíticas de sua cultura de origem e como elas podem moldar a compreensão do "outro"
Ter a consciência e reconhecer que a imersão modificará o campo e o próprio pesquisador
Aceitar que o conhecimento gerado será situado híbrido e em constante construção
A Prática em campo deve ser ativa e Reflexiva. Documentar e refletir como você transforma o campo e como ele te transforma
A imersão no campo é relacional, é preciso torná-lo parte das dinâmicas for observa.
colaborar com os interlocutores na construção de narrativas, para que suas vozes moldem o produto
O pesquisador é, também, percebido e observado pelos interlocutores e isso influencia nas informações coletadas e consequentemente na dados gerados
- Porque criar categorias?

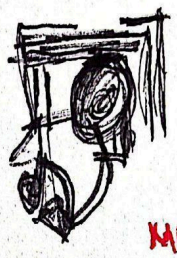

Paradoxo do Antropólogo
Imersão e transformação
Tradução e distorção
Multinaturalidade e incompletude
Transformação do campo
Transformação do Antropólogo
Tradução da Alteridade
Distorção conceitual
Saber situado e híbrido
Alteração das dinâmicas
Novo olhar sobre o EU
Categorias do observador
Ilusão da singularidade
Impossibilidade de neutralidade
co-construção do saber



ÈṢÙ, MÁ BA AYỌ MI JẸ!



Digitalizado com CamScanner

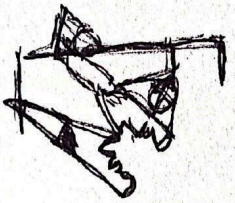


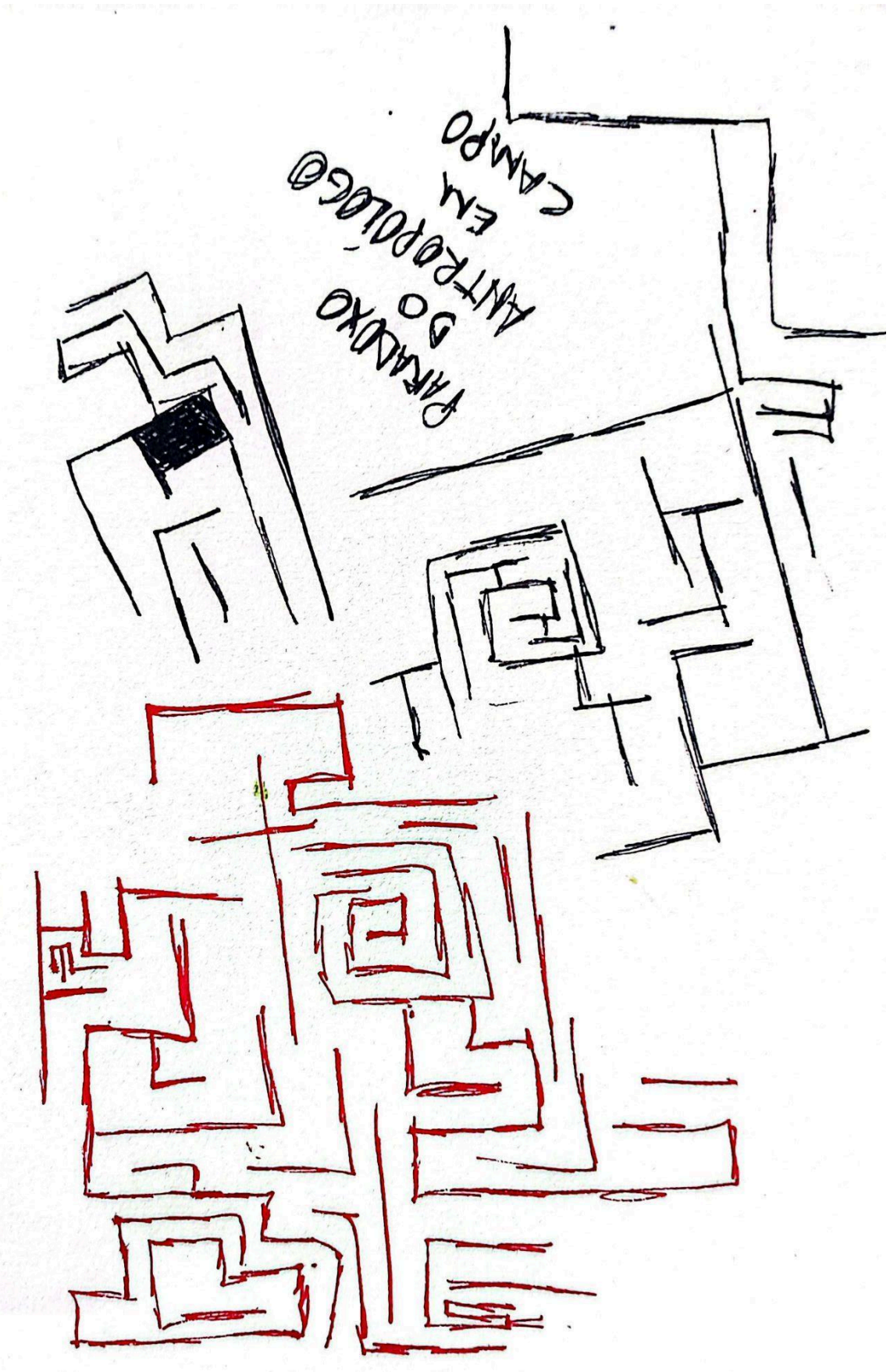
MULHERES ZULUS RENOVAM SEUS PAPÉIS SOCIAIS SEM ABANDONAR AS RAÍZES CULTURAIS QUE A DEFINEM!

COMO POSSO COMPREENDER A MANEIRA COMO AS MULHERES DAS COMUNIDADES ZULUS RESSIGNIFICAM IDENTIDADES E PAPÉIS SOCIAIS?

AS MULHERES ZULUS CARREGAM AS TRADIÇÕES E A FORÇA DA ADAPTAÇÃO.

A MATERNIDADE TORNA AS MULHERES GUARDIÃS DO RESPEITO E CONTINUIDADE DA VIDA.




FARMACIA
DO
ANTROPOLOGO
EM
CAMPO


ANSIEDADE!
$x^2e^x = z$
$\frac{(x^2+y^2)e^{x-y}}{z} \frac{1+\sqrt{5}}{}$
NÃO SEI O QUE SIGNIFICA!

QUEM CONCEDE O DIREITO SOBRE A IMAGEM DO OUTRO?

A FOTOGRAFIA, EMBORA SEJA FEITA/REALIZADA PELO FOTÓGRAFO, ELA CARREGA CONSIGO A HISTÓRIA, A DIGNIDADE E A AGÊNCIA DE QUEM É RETRATADO. SE A IMAGEM É UM ENCONTRO ENTRE SUBJETIVIDADES, COMO PODE SER APROPRIADA UNILATERALMENTE?

A PESQUISA ACADÊMICA, MESMO QUANDO BEM-INTENCIONADA, FREQUENTEMENTE SE TORNA UM ESPAÇO PARA / DE REAFIRMAÇÃO DE HIERARQUIAS COLONIAIS. O PESQUISADOR NÃO É APENAS UM OBSERVADOR, MAS TAMBÉM É UM AGENTE DE PODER ...

QUANDO O PESQUISADOR SE TORNA O MEDIADOR AUTORIZADO DO DIREITO DE FALA E DE VISIBILIDADE, ELE REPRODUZ O CICLO DE INVISIBILIZAÇÃO DAQUELES QUE DEVERIAM SER EM TESE SEUS INTERLOCUTORES EM SUA INVESTIGAÇÃO. ELES PASSAM A SER APENAS OBJETOS!

COMO A ASCENSÃO DA INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL NA CRIAÇÃO DE IMAGENS, ULTRAPASSA A MERA BOIÇÃO, ESTA REDEFINIDO O CONCEITO DE "AUTORIA" NA FOTOGRAFIA. E QUAIS IMPLICAÇÕES ÉTICAS E ESTÉTICAS DESSA MUDANÇA PARA O FUTURO DA FOTOGRAFIA?

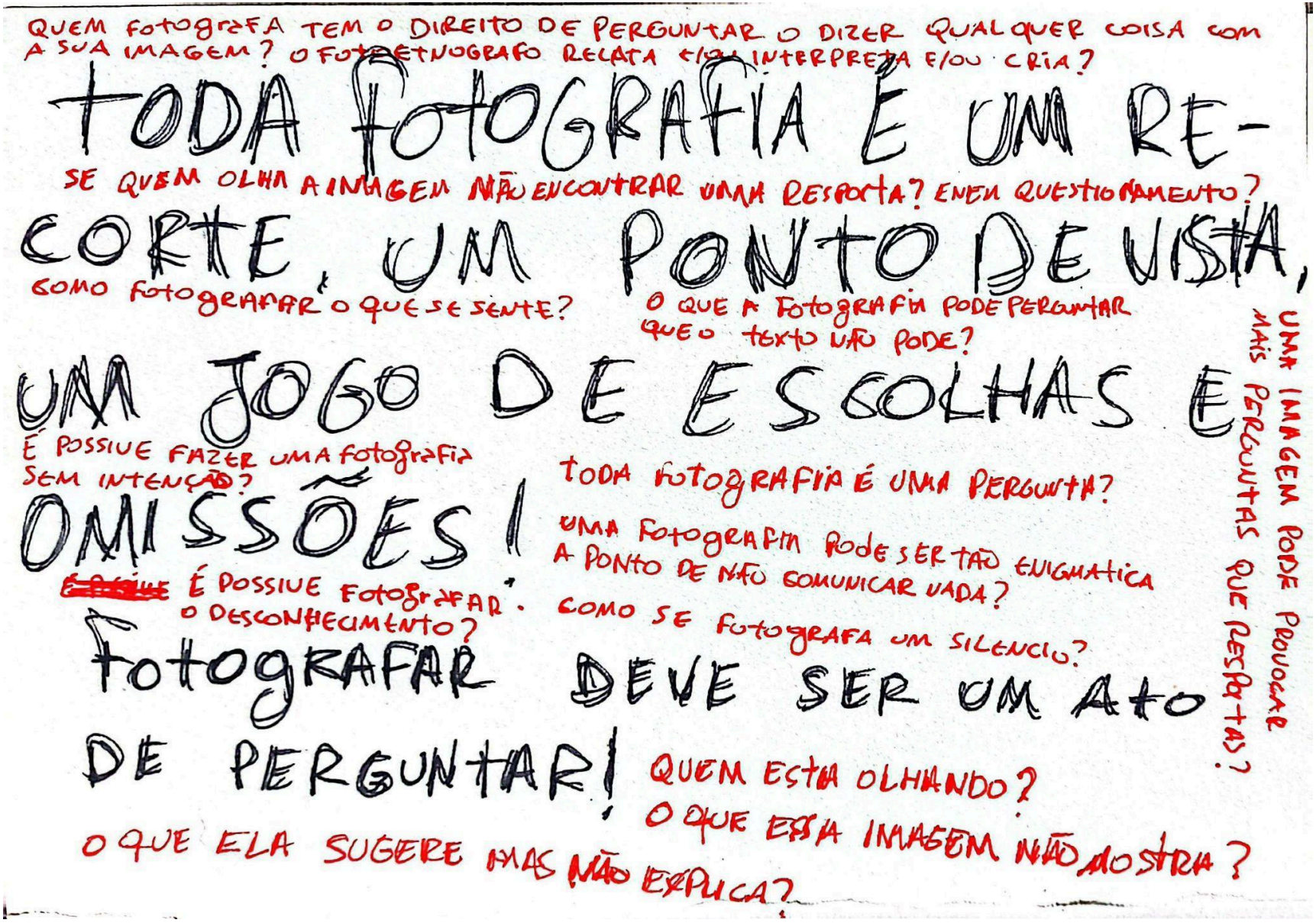
QUEM É O AUTOR DA IMAGEM GERADA POR IA?
O PROGRAMADOR?
QUEM FORNECE OS PROMPTS?
QUAIS OS LIMITES DA MANIPULAÇÃO DE IMAGENS POR IA?
COMO A IA EXPANDE AS POSSIBILIDADES CRIATIVAS DA FOTOGRAFIA E A RELEVÂNCIA DA FOTOGRAFIA TRADICIONAL?

SERÁ QUE A IA AO SE TORNAR CAPAZ DE GERAR IMAGENS TÃO REAIS (INDISTINGUÍVEIS DA REALIDADE, IRÁ DE ALGUMA FORMA "EROSIONAR" O CONCEITO DE "AUTORIA" NA FOTOGRAFIA, COM IMPLICAÇÕES PARA NOSSA COMPREENSÃO DA CULTURA VISUAL.

WALTER BENJAMIN - PERDA DA "AURA"?

A FOTOGRAFIA, ANTES VESTÍGIO DO REAL, ESTÁ SE TORNANDO UM SIMULACRO, CRIADO POR DADOS ALGORÍTMICOS!

O FOTÓGRAFO IRÁ SE TORNAR UM CURADOR DE ALGORITMO?


QUEM FOTOGRAFA TEM O DIREITO DE PERGUNTAR O DIZER QUALQUER COISA COM A SUA IMAGEM? O FOTOETNÓGRAFO RELATA E/OU INTERPRETA E/OU CRIA?
TODA FOTOGRAFIA É UM RE-
SE QUEM OLHA A IMAGEM NÃO ENCONTRAR UMA RESPOSTA? ENEM QUESTIONAMENTO?
CORTE, UM PONTO DE VISTA,
COMO FOTOGRAFAR? O QUE SE SENTE?
O QUE A FOTOGRAFIA PODE PERGUNTAR QUE O TEXTO NÃO PODE?
UMA IMAGEM PODE PROVOCAR MAIS PERGUNTAS QUE RESPOSTAS?
UM JOGO DE ESCOLHAS E
É POSSIVEL FAZER UMA FOTOGRAFIA SEM INTENÇÃO?
TODA FOTOGRAFIA É UMA PERGUNTA?
OMISSÕES!
UMA FOTOGRAFIA PODE SER TÃO ENIGMÁTICA A PONTO DE NÃO COMUNICAR NADA?
É POSSIVEL FOTOGRAFAR O DESCONHECIMENTO?
COMO SE FOTOGRAFA UM SILÊNCIO?
FOTOGRAFAR DEVE SER UM ATO
DE PERGUNTAR!
QUEM ESTÁ OLHANDO?
O QUE ESSA IMAGEM NÃO MOSTRA?
O QUE ELA SUGERE MAS NÃO EXPLICA?

UBUNTU (ÁFRICA AUSTRAL) - O EU SÓ SE REALIZA E É COMPREENDIDO PELO COLETIVO - IDENTIDADE E PERTENCIMENTO

SANKOFA - CONSCIÊNCIA ANCESTRAL - CONHECER-SE É LEMBRAR

SEBITI (SOTHO TSWANA) - O QUE PERMANECE ALÉM DA FISICALIDADE DO CORPO

OBERA (GANA) - LIGAÇÃO ESPIRITUAL - DESTINO ESPIRITUAL

NTÚ - TUDO É PARTE DE UMA TOTALIDADE DINÂMICA

NUYA - O CORPO É UMA ESTAÇÃO DE PASSAGEM QUE ESCUTA, SENTE E MUI.

A CONSCIÊNCIA É VASTA MULTIPLA E DIVERSA?

ENTÃO COMO CRIA-SE UM TIPO DE CONSCIENCIA?

COMO PENSAR A CONSCIENCIA DE SI.
PENSAR NELA COMO FORMADA PELA CONSTITUIÇÃO PESSOAL E TECIDO?
OU ELA A PARTIR DAS REDES SOCIAIS?

O VINHO AJUDA DILUIR A SAUDADE
E EMBEBEDAR A AUSÊNCIA
O VAZIO TAMBÉM TEM SEDE!

O vinho não resolve
nem a gente continua bebendo!

O VINHO NÃO FAZ
PERGUNTAS

~~Ausência~~ ~~Ausência~~

A Saudade me encara como dois bêbados!

COM OS
SILÊNCIOS!

O vinho encolhe o copo para ver se
a farta transborda!

E Amanhã?
Amanhã talvez eu diga que
Parei, mas hoje ~~bebo~~ hoje...
Hoje embebedo, Porque o vazio
também tem sede!

UM PEQUENO MANUAL DE INSTRUNÇÕES DE COMO BEBER COM A AUSÊNCIA

ÀS VEZES É SÓ ISSO.
SENTAR NO ESCURO COM ELA.
E DEIXA-LA ESCOLHER O VINHO.

Ela sempre escolhe o mais barato!

E MESMO ASSIM A TAÇA PARECE NOBRE

NÃO FALO NADA, E
ELA TAMBÉM, NÃO!

MAS O SILÊNCIO PESA

BEBO...

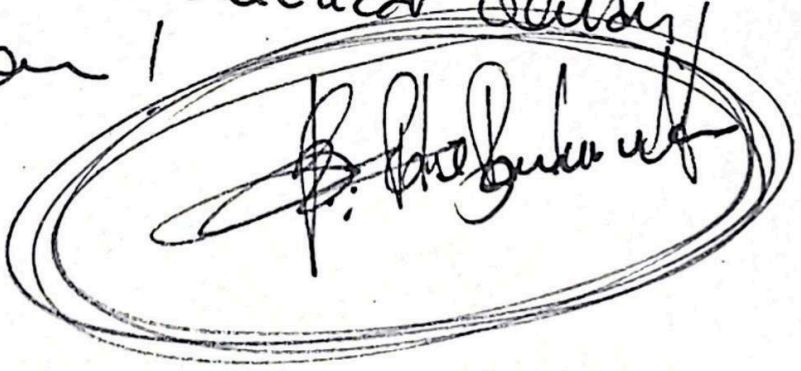
PORQUE É O QUE EU POSSO FAZER COM O QUE ME RESTOU.
NÃO PARA ESQUECER. MAS PARA NÃO DESBOTAR A MEMÓRIA DO QUE NUNCA CHEGOU A SER!
A SAUDADE RIR!

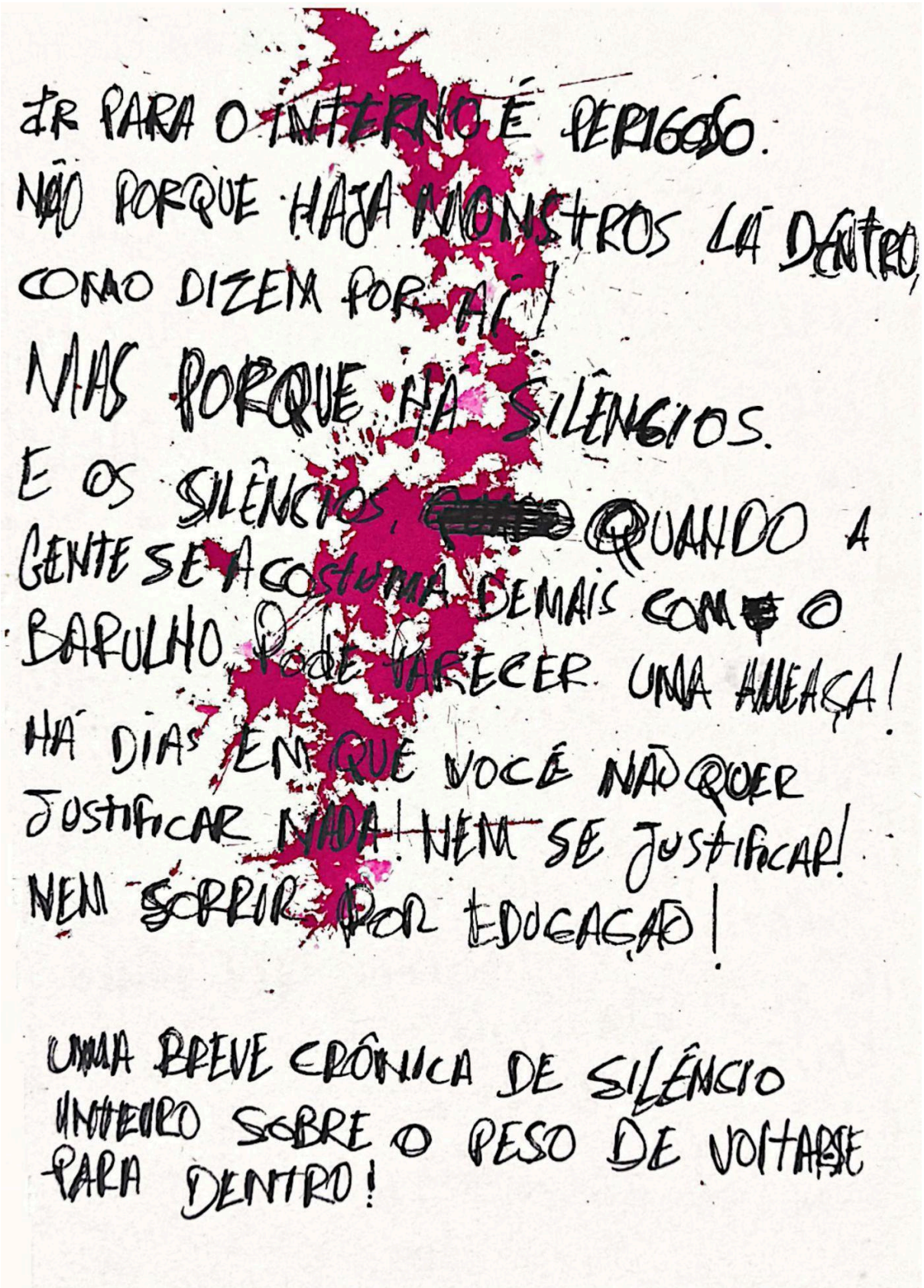
A fotografia não é a única Máquina do tempo que existe.

A música, a arte e qualquer outra forma de fruição onde estejam gravadas suas memórias. Lá estará uma Máquina do tempo.

Quem dera eu só se Recordar do passado através fotografias?

Isso seria Monocultivar nossa imagem!




IR PARA O INTERNO É PERIGOSO.
NÃO PORQUE HAJA MONSTROS LÁ DENTRO,
COMO DIZEM POR AÍ!
MAS PORQUE HÁ SILÊNCIOS.
E OS SILÊNCIOS, QUANDO A
GENTE SE ACOSTUMA DEMAIS COM O
BARULHO, PODE PARECER UMA AMEAÇA!
HÁ DIAS EM QUE VOCÊ NÃO QUER
JUSTIFICAR NADA! NEM SE JUSTIFICAR!
NEM SORRIR POR EDUCAÇÃO!
UMA BREVE CRÔNICA DE SILÊNCIO
INTEIRO SOBRE O PESO DE VOLTAR-SE
PARA DENTRO!

A comida trás Sabores que Mostram
Surpresa e curiosidade.
A língua é uma barreira.
Tudo é novo. Pessoas, falas, gestos, Sons
As vozes me Soam desorientado.
Estou sendo um misto de descobertas e
Aprendizado.
Observando e Refletindo sobre a
Complexidade do cotidiano!

NO CAMPO, A LÍNGUA É PONTE
E ABISMO... O NOVO É
LABIRINTO E LUZ.

EU CARREGAVA UM MEDO ABSURDO, MAS NAQUELA ÉPOCA, ERA TUDO O QUE EU CONHECIA! TALVEZ NÃO SE TRATE APENAS DE REVISITAR O PASSADO, MAS DE QUESTIONAR COMO ELE MOLDOU QUEM EU ME TORNEI!

Fui em uma festa/bar/boate gay em Johannesburg, em Melville, Liquid blue, o nome. E uma cara me chamou atenção. Durante toda a festa ninguém se beijou, ninguém que estivesse em minha linha de alcance visual. Isso despertou em mim questionamentos, autoconhecimento, aguçou memórias, e fez com que eu admitisse coisas nunca ditas em voz alta!

EU ANTROPÓLOGO!

O SILÊNCIO TEM CARNE, SÃO MORADAS DE TEMPOS.
AS PALAVRAS SÃO BARRO DE AUÓS, MOLDAM O INVISÍVEL COM GESTOS DE FÉ.
A QUIETUDE COSTURA TERRITÓRIOS, ONDE O CORPO APRENDE A ESCUTAR.
NÃO DOMINO O VENTO. QUERO SER VENTO, SER FOLHA TOCADA PELO INCERTO.
ENTRE O SABER E O ESQUECIMENTO HÁ UM RIO. NELE MERGULHO.
TRADUZIR O INSTANTE. SENTIR É VERBO SEM BORDAS. ERRAR É VERBO DE SEMENTE.
O QUE ME ESCAPA É O QUE ME CRIA. SER ANTROPÓLOGO, TALVEZ, É ACOLHER A POESIA DO IMPERFEITO E PLANTAR MEMÓRIAS EM TERRAS ONDE O TEMPO RESPIRA!

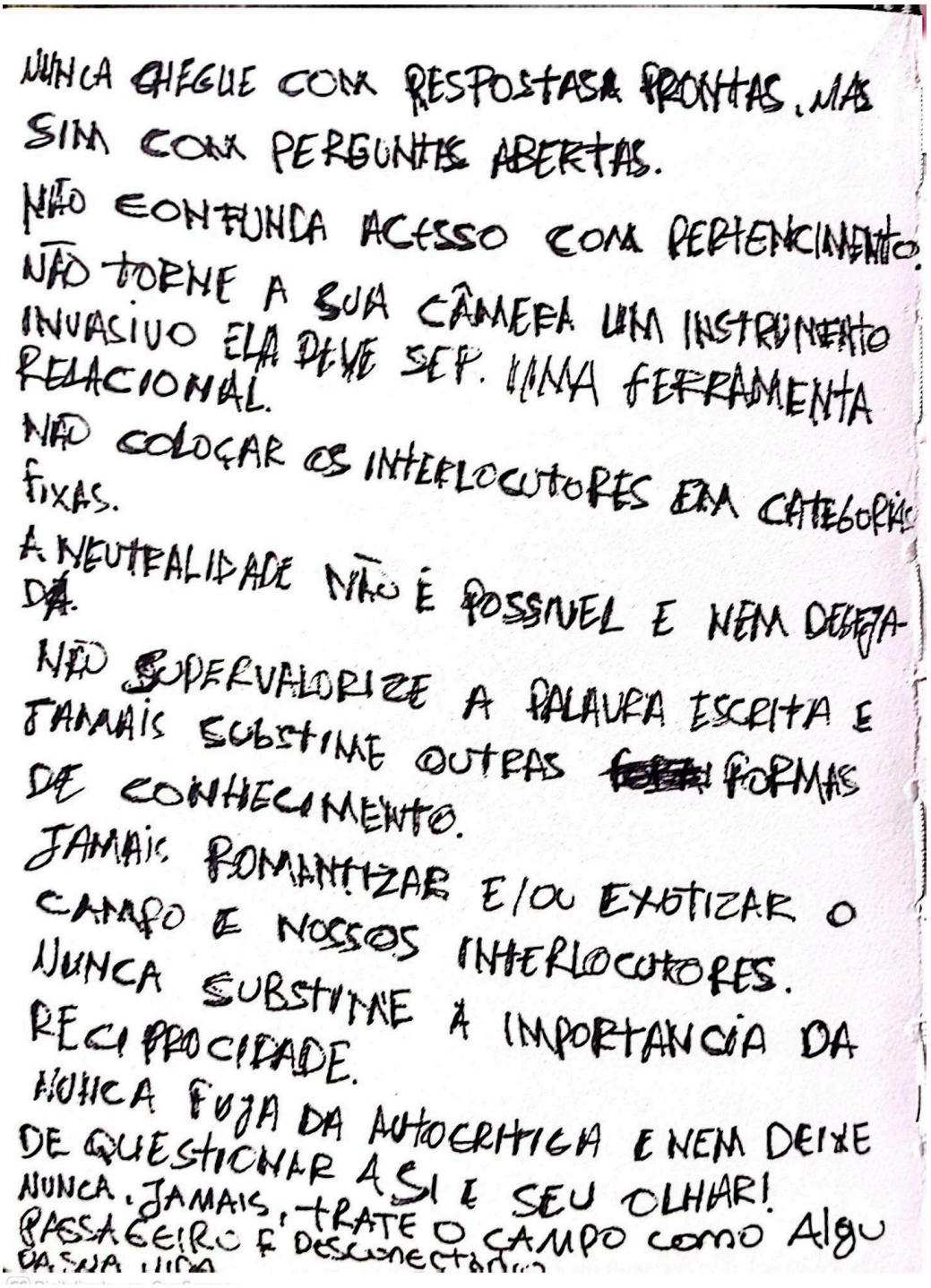
Suicidas no Aberto Céu

Descendo do Abismo
Tanta Miséria
Resta, e o Eco
Vazio é o único
Som que ouvi.

A Luz se apaga e as
Cores desbotam e em
Meu entrego ao cansaço
A Luta terminou.

O futuro não existe
O Presente se afoga
No Passado para
Tudo é escuridão.

A esperança Morreu e
Sorrisó é uma Mentira
Do coração,
Um Fardo que já não
Carrego!



NUNCA CHEGUE COM RESPOSTAS PRONTAS. MAS SIM COM PERGUNTAS ABERTAS.

NÃO CONFUNDA ACESSO COM PERTENCIMENTO.

NÃO TORNE A SUA CÂMERA UM INSTRUMENTO INVASIVO ELA DEVE SER. UMA FERRAMENTA RELACIONAL.

NÃO COLOQUE OS INTERLOCUTORES EM CATEGORIAS FIXAS.

A NEUTRALIDADE NÃO É POSSIVEL E NEM DESEJADA.

NÃO SUPERVALORIZE A PALAVRA ESCRITA E JAMAIS SUBESTIME OUTRAS ~~FORMAS~~ FORMAS DE CONHECIMENTO.

JAMAIS ROMANTIZAR E/OU EXOTIZAR O CAMPO E NOSSOS INTERLOCUTORES.

NUNCA SUBESTIME A IMPORTANCIA DA RECIPROCIDADE.

NUNCA FUJA DA AUTOCRITICA E NEM DEIXE DE QUESTIONAR A SI E SEU OLHAR!

NUNCA, JAMAIS, TRATE O CAMPO COMO ALGO PASSAGEIRO E DESCONECTADO DA SUA VIDA

Hoje fui "destruído" e edificado! Hoje foi um dia daqueles!
O que vivi Hoje desconstruiu verdades, Perspectivas, visão de mundo, vida, natureza e ~~sobre~~ tudo o que eu julgava compreender e entender sobre espiritualidade!

SE ADAPTAR É ABRIR ÀS PORTAS PARA O OUTRO, MAS ATÉ QUE PONTO Podemos nos REINVENTAR?

(SEM NOS PERDER)

Estávamos em um local sagrado. Local da realização do ritual de Passagem de menino pra Homem, através da circuncisão.

Enquanto a espiritualidade ali se revelava, algo além da espiritualidade era perceptível, quase palpável no ar.

ALI HAVIA UM MODO DE EXISTIR, DE SE CONECTAR COM A ANCESTRALIDADE QUE AINDA ESTOU AQUI, CONFRONTADO O QUE SEI O QUE JULGO SABER E O QUE IGNORO...

Em 45 dias emagreci 10kg. Sim eu não estava me alimentando como deveria.

~~SE ALIMENTAR EM CAMPO É~~

SE ALIMENTAR EM CAMPO É TRADUZIR. UM DIÁLOGO SILENCIOSO ENTRE MEU CORPO E O CORPO SOCIAL QUE ME ACOLHE.

COMER NÃO É APENAS SE NUTRIR, É MENSAGEM CODIFICADA, SABORES, TEXTURAS E RITUAIS.

COME É SE ABRIR E TENTAR SE CONECTAR COM O OUTRO! ATRAVESSAMENTOS.

Porque eu escrevo?

Ao escrever, crio um espaço onde a memória e esquecimento se entrelaçam como os encruzilhados de exú.

Proseio, mas também recrio. Resistir do esquecimento não é se reter ao que foi.

Tenho Aprendido com exú que lembrar é também transformar... então:

COMO PODEMOS ACOLHER A IMPERMANENCIA DA MEMÓRIA, SEM PERDER A PROFUNDIDADE DAS HISTÓRIAS QUE NOS ATRAVESSAM?

UMA COISA QUE TENHO PENSADO, EM COMO MEU ENVOLVIMENTO EMOCIONAL E MINHAS VULNERABILIDADES INFLUENCIAM MEU TRABALHO DE CAMPO, A PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO ETNOGRÁFICO. ESPECIALMENTE EM CONTEXTOS PERMEADOS POR COSMOLOGIAS?

A Principio Penso que meu envolvimento emocional e minhas vulnerabilidades, são mediadores e perturbações no campo etnográfico, quando Fazemos etnografia..

Minhas dimensões subjetivas influenciam a interpretação das INFORMAÇÕES, CONSTITUEM AS RELAÇÕES INTERPESSOAIS, AUXILIAM NA CONSTRUÇÃO DE SIGNIFICADOS, EVIDENCIAM OS LIMITES ENTRE A ALTERIDADE E REFLEXÃO. ISSO SUGERE QUE O CONHECIMENTO ETNOGRÁFICO É INEVITAVELMENTE SITUADO E RELACIONAL É INCORPORADO!

A DÁDIVA DO CAMPO ANTROPOLÓGICO

TENHO PERCEBIDO A EXPERIÊNCIA DO CAMPO ETNOGRÁFICO EM OUTRO PAÍS, COM OUTRA LÍNGUA, COSTUME, E ETC, COMO UMA DÁDIVA.

O CAMPO NOS DEMANDA MOVIMENTOS RECÍPROCOS, QUASE COMO UMA DANÇA CONTÍNUA DE AFETOS E TRANSFORMAÇÕES

EU PENSEI QUE APENAS EU OBSERVAVA O CAMPO, E NÃO PERCEBI O QUANTO O CAMPO ME ATRAVESSAVA, DEIXANDO MARCAS INESPERADAS, [redacted] ÀS VEZES SUTIS, OUTRAS NEM TANTO.

- QUANDO ~~ESTAMOS~~ EM CAMPO, COMO PODEMOS DISTINGUIR O QUE É PRÓPRIO DELE E O QUE FOI ALTERADO PELA MINHA PRESENÇA?
- AO RELATAR O CAMPO, AO APRESENTAR O QUE FOI VIVIDO, COMO FAÇO PARA NÃO SIMPLIFICAR E/OU DISTORCER O QUE OBSERVEI?
- COMO COMUNICAR RESPEITANDO A EXPERIÊNCIA, SEM REDUZIR SUA COMPLEXIDADE?

PARA COMPREENDER O OUTO, SUA CULTURA E TUDO O QUE ELE TRÁS ESCRITO E TRANSCRITO em Di. O ANTROPOLOGO DEVE EMERGIR NO CAMPO E VIVENCIA-LO ATIVAMENTE. E CONTUDO A IMERSÃO TRANSFORMA TANTO O CAMPO QUANTO O PRÓPRIO Antropologo, alterando as dinamicas QUE BUSCAMOS OBSERVAR.

NO CAMPO ENCONTRO O "OUTRO" E A MIM MESMO. AS INTERAÇÕES DEMONSTRAM ALGO SOBRE MINHA CULTURA, PRECONCEITOS E LIMITAÇÕES. OBSERVO O OUTRO E TAMBÉM SOU OBSERVADO, E NESSE PROCESSO MINHA IDENTIDADE É TRANSFORMADA. O CAMPO PARA MIM É UM ESPAÇO DE DESCOBERTAS, DESCONSTRUÇÕES, QUESTIONAMENTOS E RECONSTRUÇÕES.

Acho que preciso escrever pra poder
aliviar a tensão dos pensamentos
desgovernados e conseguir ter um
sono tranquilo. Hoje eu me
perco e divago.

Agora mesmo já estou pensando
em um monte de coisas que
não eram sobre as quais estou
pensando inicialmente.

Os fios nos nos desfazem
dos Anjos caídos.

Tá difícil

Agora por um momento não
pensei em nada.

Posso ser o que desejo
ser no bar, faz muitas coisas
com o sobrinho. E a viagem dele
para o Brasil.

Hoje é um dia sim e outro não
Parece. Ore Morando!
Faz sexo como se pratica o
silêncio, nenhuma carga consegue
nomear mais nenhum

~~NÃO É ADEUS~~

NÃO É ADEUS
É POEIRA VERMELHA NO PULMÃO DA ALMA
QUE SEGUE FERMENTANDO
EM CADA SILÊNCIO QUE CARREGO DE VOLTA!

NÃO VIM BUSCAR NADA
E TALVEZ POR ISSO
ENCONTREI TUDO...

O GRITO ANTIGO
ENTALADO NAS PAREDES DO MEU PEITO
GRITOU!

VIM COM A MALA CHEIA DE AUTORES
DE FRASES...
DE POSES ACADÊMICAS...

MAS A ÁFRICA...
A ÁFRICA ME CUSPIU COM ELEGÂNCIA,
ME DESMONTOU COMO QUEM CONHECE
OS PARAFUSOS DA MINHA CARNE

ME LIMPOU POR DENTRO,
DESCASACOU MINHA INFÂNCIA,
MINHA MORTE
MEU QUILOMBO,
MEU EXÚ!

VER A SI MESMO FORA DO TERRITÓRIO
É COMO SAIR DO PRÓPRIO CORPO
COM A PELE AINDA COLADA
O CAMPO NÃO ERA CAMPO...
ERA VÍSCERA.
LÍNGUAS
ERA CHEIRO DE BRAAI,
FUMAÇA DE DAGGA.
É UM JAZZ TRISTE, CANTADO NO KARAOKE, POR
UMA DESCONHECIDA...
~~ECOA~~
APRENDI FILOSOFIA COM UM VELHO
CALADO NA CALÇADA...
E UMA MULHER COM PÃO E DIGNIDADE
NAS MÃOS...

E NO VENTO SECO
DIZENDO SEM DIZER, ME DISSE
"VOCÊ ESTÁ VIVO"

E ESTAR VIVO É UMA MALDIÇÃO MARAVILHOSA!

ESTOU VOLTANDO MAIS TORTO.
MAIS SUJO!
MAIS INTEIRO!
SOU O MESMO QUE FOI
MAS TRAGO PEDAÇOS DE LÁ!

NÃO É DESPEDIDA,
É UM GOLE...
UM ACENO DE CANTO DE BOCA
UM SILÊCIO QUE SABE...

PORQUE TEM ~~VIAGENS~~ VIAGENS QUE CONTINUAM
MESMO DEPOIS QUE A MALA VOLTA...
E TEM CORPOS QUE NUNCA MAIS CABEM
NO MAPA DE ANTES... É EU?
EU CONTINUO!

A IMAGEM É O PRIMEIRO MOVIMENTO FILOSÓFICO!
ANTES DA PALAVRA, A LUZ!
ANTES DO CONCEITO, A FORMA!
TODA IMAGEM INTERROGA EM SILÊNCIO!
TODA IMAGEM É UMA PERGUNTA QUE NÃO FOI FORMULADA!

HOUVE UM TEMPO EM QUE FUI AQUILO QUE OS OUTROS VIAM DE MIM!

A IMAGEM ME ANTECEDE E ME SUCEDE! NASCE ANTES E PERMANECE DEPOIS!

SE A IMAGEM É O PRIMEIRO ATO FILOSÓFICO, ELE NASCE NA PELE QUE SENTE, NO OLHO QUE VÊ E NA MENTE QUE QUESTIONA!

MERLEAU-PONTY
COM UMA CERVEJA QUENTE EM MABONENG!
E COM O CORAÇÃO CHEIO DE
LEMBRANÇAS QUE EU NUNCA VIVI.

FANON ME BATEU!

MAS COMO UM PAI BÊBADO
QUE AINDA AMA, ME ENSINOU A NÃO VIRAR
PEDRA... EXPLODINDO!

E SIM, EU FUMEI.
SEM VERGONHA,
PORQUE AQUI, MACONHA É PLANTA
E NÃO CRIME.
FUMEI E OUVI A RESPIRAÇÃO QUE EU TINHA
ESQUECIDO...

DESAPEGO
DE
MIM

ANUROR

O TEMPO É UM DESFOQUE SUAVE NAS BORDAS
DA MEMÓRIA

UM QUASE NADA QUE ME OLHA DOS CANTOS
AMARELADOS DO PASSADO.

ELE VEIO SEM NOME
SEM INTENÇÃO
SEM ETERNIDADE

ERA BONITO O JEITO COMO A BOCA DELE
REPOUSAVA NA MINHA COMO SE NÃO
HOUVESSE DEPOIS.

DIVIDIMOS UM BASEADO
UMA CERVEJA
E O SILÊNCIO

Estou com a sensação de que os dias andam mais curtos. E não é o relógio, ~~tempo~~ tampouco o outono.

É como se exú encurtasse o caminho, abrindo uma estrada silenciosa

Choro com frequência. E não é tristeza. ~~É~~ É transbordo!

Estar aqui! Neste lugar, não é acaso!

Sou daqueles que (em meu propriotempo) demoro a me despedir.

Exú me mostrou um eu que eu não conhecia! Cheio de silêncios, memórias, esquecimentos e saudades que neguei!

Viver isso é estranho e bonito e novo e antigo! Ele tem me ajudado a ter paciência. Eu estou sendo um "eu" que eu não ~~conhecia~~ conhecia.

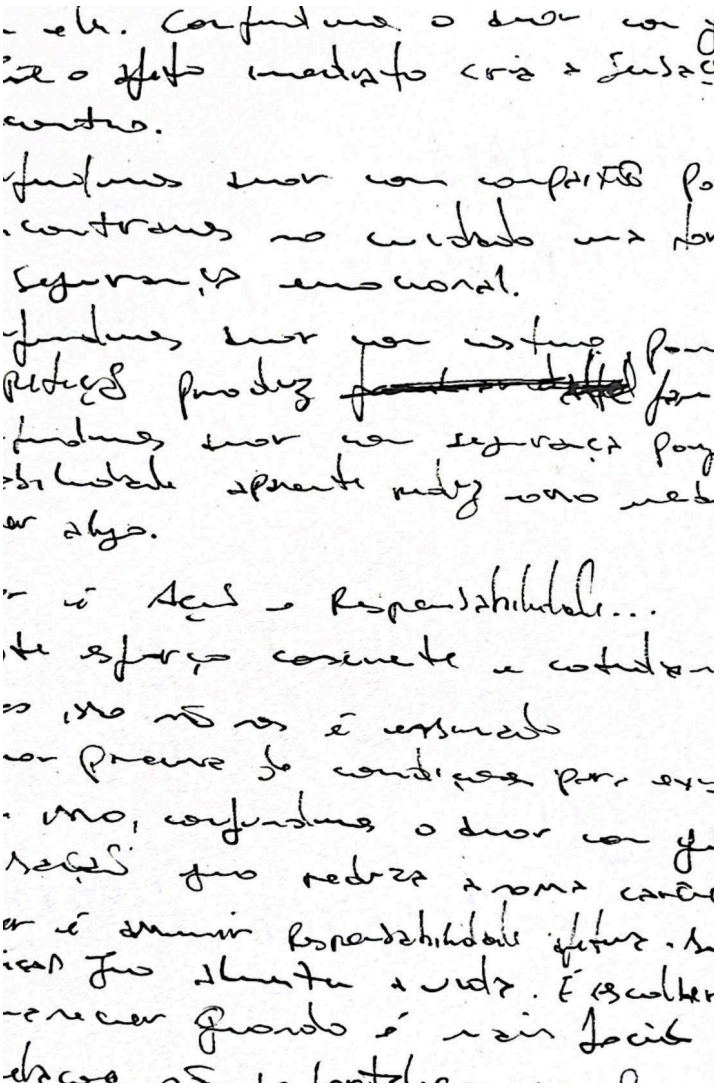
Esse eu não usa relógio, celular, sapato... não tem pressa de ser.

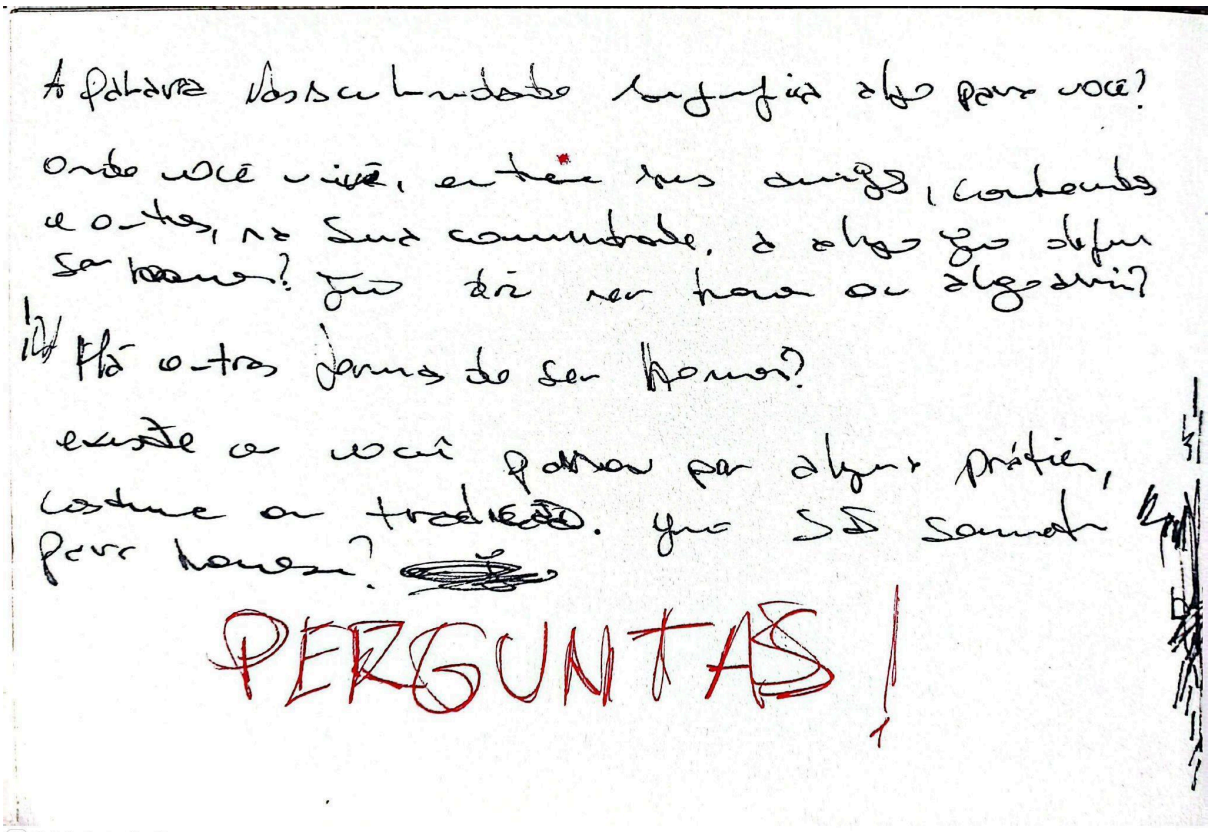
Estou reaprendendo a brincar com as ~~lembranças~~ lembranças da ~~infância~~ infância!

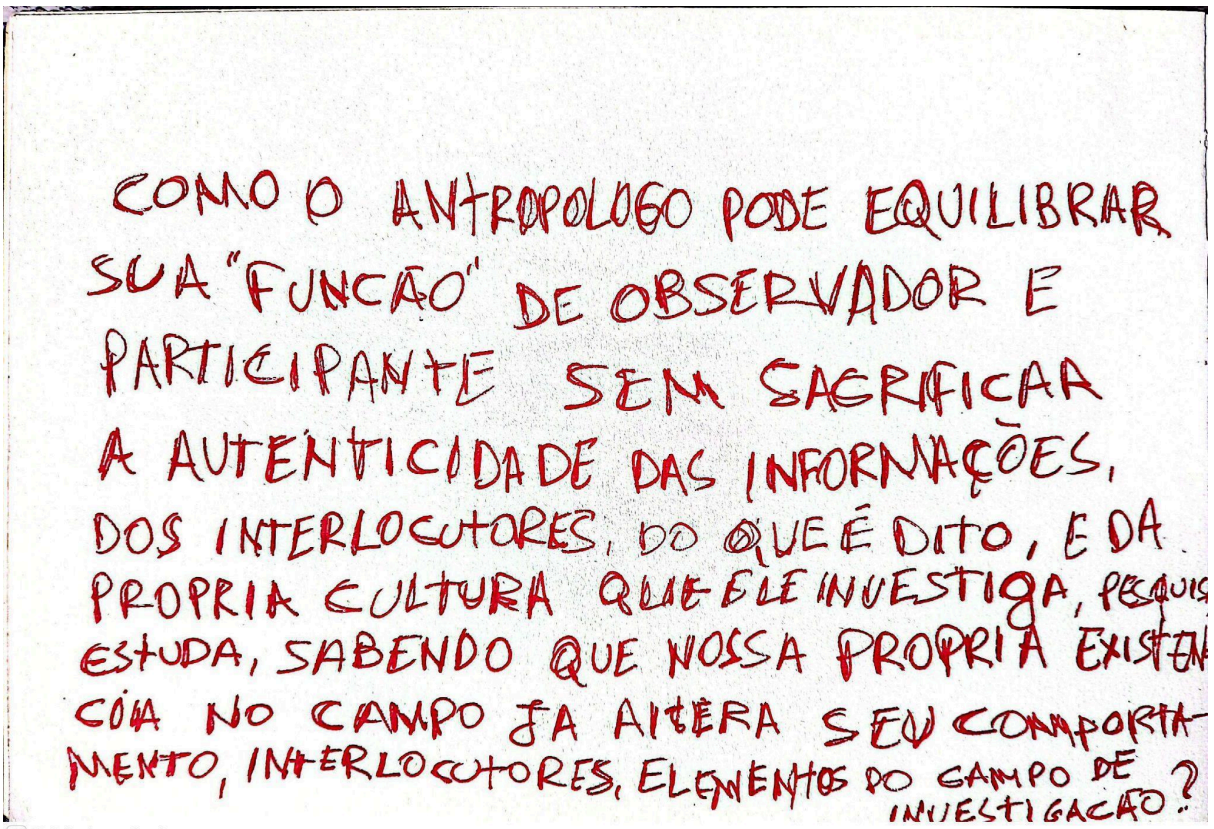
Aquelas que enterrei por vergonha!

E hoje cavo por saudade!

UMA ANTROPOLOGIA DO INVISÍVEL
UMA ANTROPOLOGIA DO SENSÍVEL



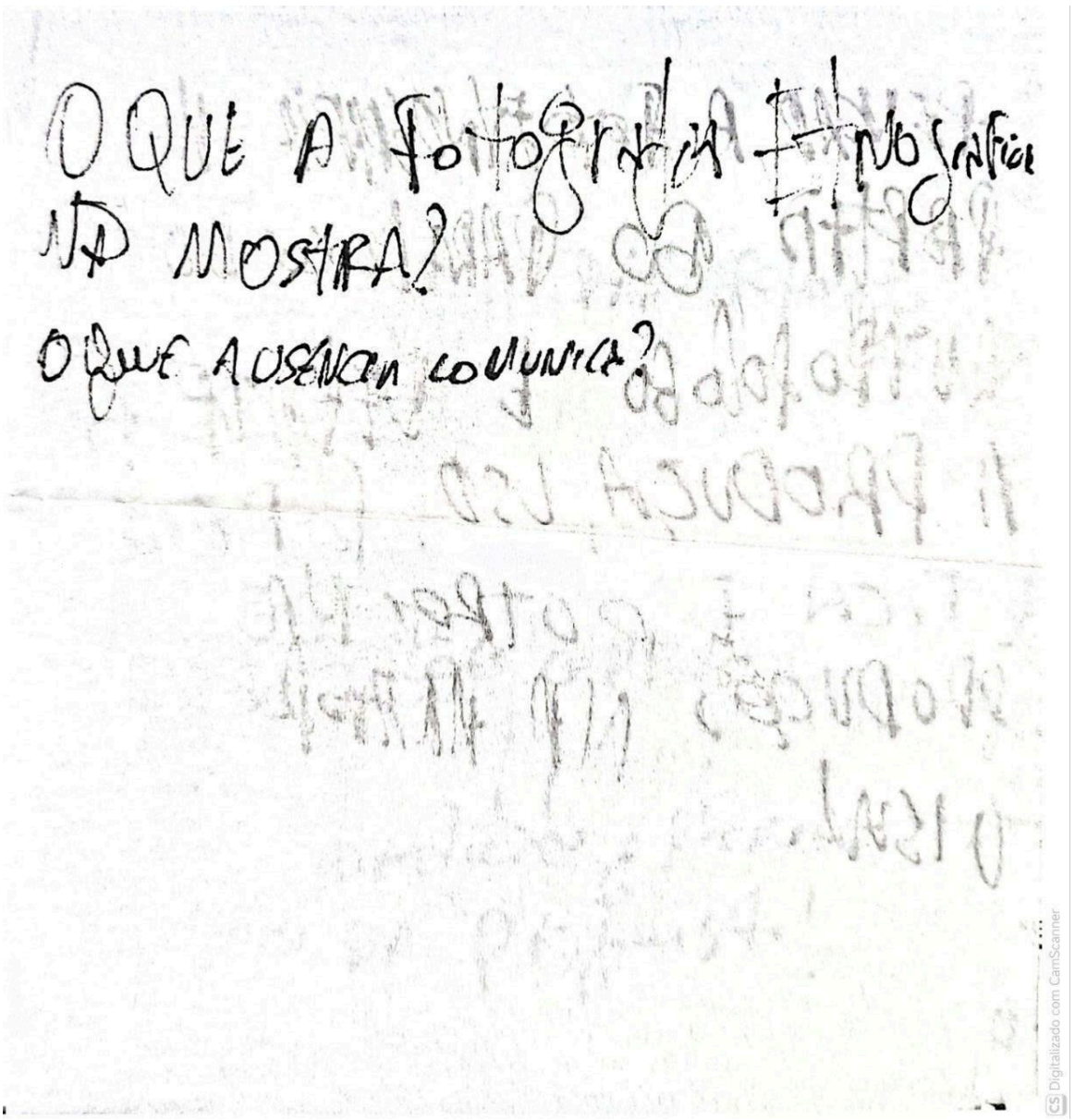

A palavra Sociedade significa algo para você?
Onde você vive, entre seus amigos, colegas e outros, na sua comunidade, o que faz ser homem? Ou diz ser homem ou algo assim?
Há outras formas de ser homem?
existe o você passar por algum ritual, costume ou tradição. que SS somam para homem?
PERGUNTAS!

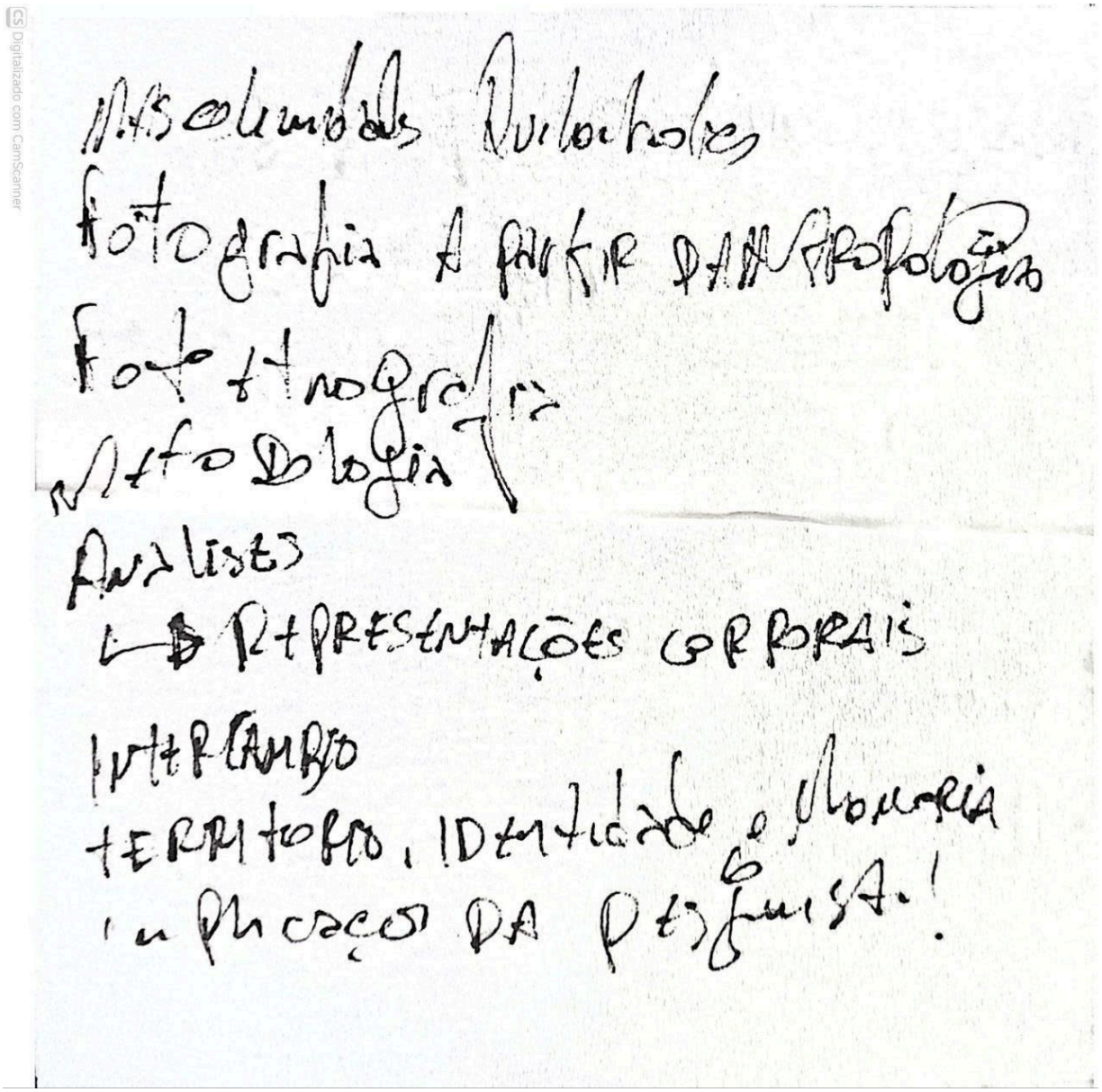

COMO O ANTROPOLOGO PODE EQUILIBRAR SUA "FUNCAO" DE OBSERVADOR E PARTICIPANTE SEM SACRIFICAR A AUTENTICIDADE DAS INFORMAÇÕES, DOS INTERLOCUTORES, DO QUE É DITO, E DA PROPRIA CULTURA QUE ELE INVESTIGA, PESQUIS ESTUDA, SABENDO QUE NOSSA PROPRIA EXISTEN CIA NO CAMPO JA ALTERA SEU COMPORTA MENTO, INTERLOCUTORES, ELEMENTOS DO CAMPO DE INVESTIGACAO?

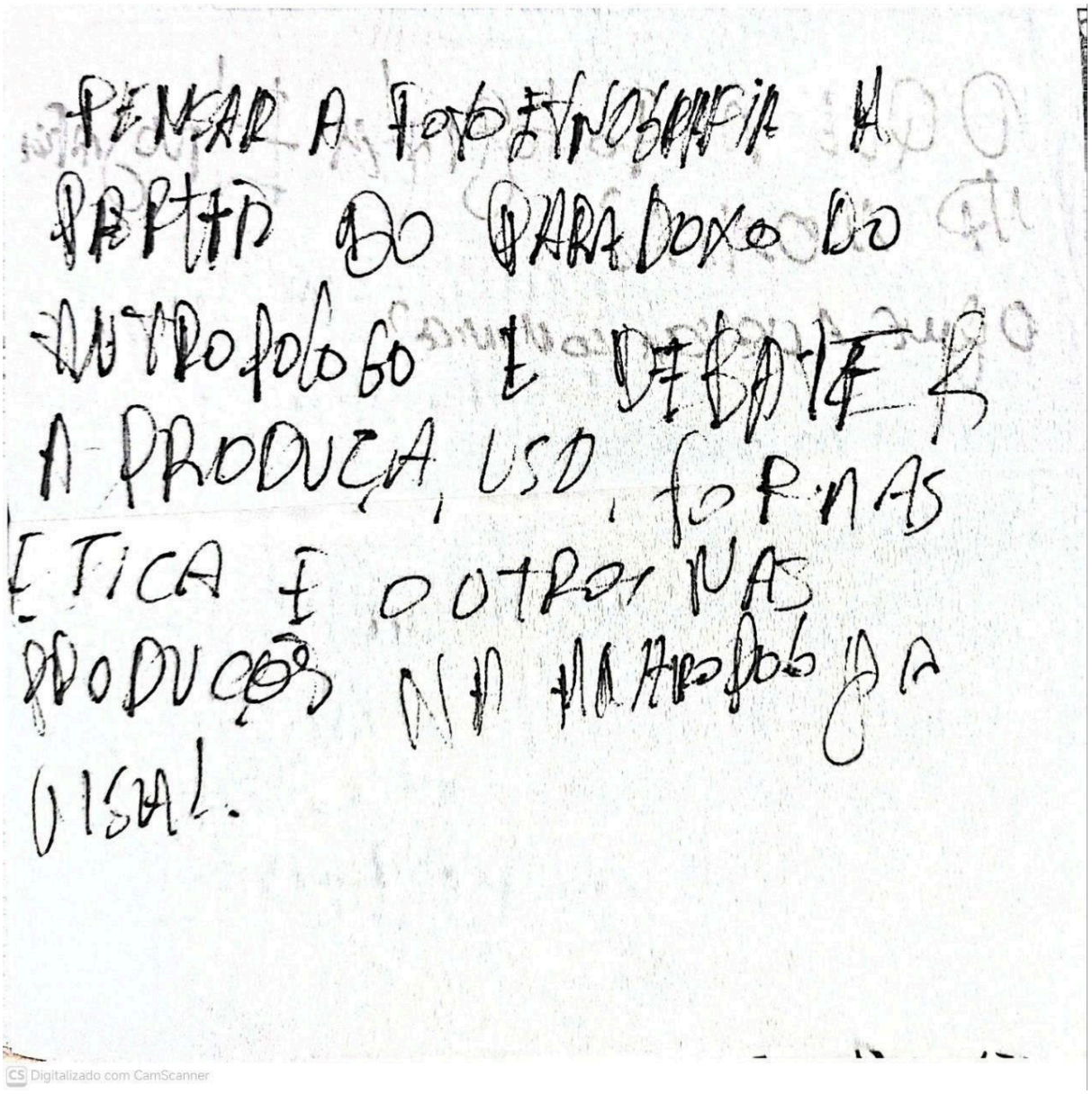
O "VAZIO" QUE NOS INQUIETA PODE SER UMA PORTA PARA O QUE BUSCAMOS. PERTENCER É MAIS DO QUE ESTAR PRESENTE; E SER RECONHECIDO PELAS FORÇAS INVISÍVEIS QUE NOS ATRAVESSAM!

PRECISO INTERPRETAR O "VAZIO" COMO UMA ESTADO DE ABERTURA PARA EXPERIÊNCIAS QUE TRANSCENDEM O VISUEL, O TANGIVEL, E O IMENSURAVEL (ESTE É UM PROCESSO DE AUTOCONHECIMENTO). E -PODE SER; UMA POSSIBILIDADE DE COMPREENDER ATÉ QUE PONTO A ESPIRITUALIDADE SE CONSTRÓI PELA INTERAÇÃO SOCIAL E COMO ELA SE CONSTITUI PELAS FORÇAS INVISIVEIS A ANCESTRALIDADE E A ENERGIA.

Para comunicar nossas descobertas tentamos TRADUZIR NOSSA EXPERIÊNCIA E/ou Relatar a EXPERIÊNCIA DO OUTRO Para a NOSSA SOCIEDADE. NO ENTANTO, ESSE ATO DE TRADUZIR E RELATAR MOLDA a alteridade. Segundo ~~nossos~~ NOSSOS marcos conceituais E culturais DO OBSERVADOR, DILUINDO A SINGULARIDADE DO "OUTRO


O QUE A FOTOGRAFIA NO SENTIDO
NÃO MOSTRA?
O QUE A OSENCIA COMUNICA?


Mas olhando Duchamps
fotografia A PARTIR DA Antropologia
Fotoetnografia
Metodologia
Analistas
REPRESENTAÇÕES CORPORAIS
INTERCÂMBIO
TERRITÓRIO, IDENTIDADE e Memória
implicações DA pesquisa!


PENSAR A ETNOGRAFIA A
PARTIR DO PARADOXO DO
ANTROPOLOGO E DEBATE
A PRODUÇA, USO, FORMAS
ETICA E OUTRAS
PRODUÇÕES NA ANTROPOLOGIA
VISUAL.

EU ME DEITO NA SOMBRA DO TEMPO
ONDE O VENTO SUSSURRA NOMES
ESQUECIDOS.

HÁ UM PESO NOS OSSOS DA TERRA
UM CHAMADO QUE DANÇA NAS
FRESTAS DO SILÊNCIO
O ESCURO ME VESTE COMO MANTO,
COSTURADO COM
FIOS DE AUSÊNCIA
E ESPERA.





CADERNO DE CAMPO
Nº 175
CADERNO DE CAMPO Nº 176

CAPÍTULO 1 - Território, memória e escrita de si: fundamentos históricos e etnográficos para o estudo das masculinidades quilombolas no marajó

A escrita etnográfica como posicionamento no território

A escrita etnográfica constitui um exercício de posicionamento no mundo e no território, atravessado por escolhas éticas, políticas e metodológicas que se definem ao longo do próprio processo de pesquisa. No entanto, não pode ser encarado apenas como um procedimento técnico de registro, afinal, é em si uma prática situada, na qual ver, ouvir e escrever, conforme proposto por Oliveira (1998), operam de maneira indissociável e são atravessados pela experiência corporal, pela memória e pelas relações estabelecidas no campo. No contexto desta pesquisa, a escrita envolve mais do que a descrição densa de práticas sociais ou a interpretação de discursos, é preciso realizar um movimento reflexivo que articula em um primeiro momento etnobiografia e biografia coletiva, situando as condições a partir das quais meu olhar se constrói e o campo se torna inteligível em uma tentativa de explicitar os atravessamentos que constituem e sistematizam a produção do conhecimento, incluindo relações de pertencimento, hierarquias simbólicas e assimetrias que marcam o encontro entre mim e meus interlocutores.

Essa abordagem assume relevância particular quando as pesquisas são desenvolvidas em contextos quilombolas, como é o caso desta, nos quais território, memória e identidade se articulam de maneira inseparável na organização da vida social. Assim, a famosa escrita etnográfica, exige de nós atenção às narrativas compartilhadas oralmente, às lacunas presentes nos registros oficiais e às formas pelas quais o passado colonial continua a estruturar práticas, afetos e modos de existência no presente. Argumentar para que se possa compreender essas dimensões é importantíssimo para situar as relações sociais que atravessam as comunidades e influenciam as expectativas, responsabilidades e formas de reconhecimento atribuídas aos homens nesses contextos, com o intuito de situar historicamente e metodologicamente o campo no qual se insere a análise das masculinidades quilombolas no arquipélago do Marajó, articulando território, memória e experiência como dimensões fundamentais para compreender as formas pelas quais essas masculinidades são vividas e interpretadas no interior das comunidades.

Percurso de pesquisa e implicação do pesquisador

A elaboração desta pesquisa resultou de um percurso prolongado de reflexão e permanência

no campo. Hoje percebo que esse processo se desenvolveu ao longo de sete anos, desde 2019. Esse período não corresponde apenas a um simples recorte temporal, mas a um processo de maturação das questões de pesquisa, de reorganização dos referenciais teóricos e de aprofundamento das relações estabelecidas com os moradores das comunidades quilombolas e com os interlocutores que me ajudaram neste percurso etnográfico. Entre seus aspectos mais importantes está o conjunto de relações em constante transformação, que exigiu de mim revisões sucessivas das perguntas inicialmente formuladas e das formas de observação e análise adotadas no decorrer da pesquisa.

Está implicado e atravessado por todo esse processo constitui formas de ser e está nesse processo. Enquanto homem negro, quilombola e antropólogo (visual), fotografo e poeta minha inserção no campo não se estabeleceu a partir de uma posição externa ou distanciada, mas de um pertencimento que antecede está pesquisa acadêmica e atravessa sua realização. Assim, escrever desta forma é construir possibilidades de contar o vivido em dialogoco com a teoria, tornando visíveis os atravessamentos entre minha trajetória pessoal, formação acadêmica e experiência etnográfica. Em uma condição que não elimina tensões, conflitos ou assimetrias presentes nas relações de pesquisa, mas altera os termos e a sistematização epistêmica a partir dos quais o conhecimento é produzido.

Ao situar minha trajetória no interior do processo de pesquisa, busco evidenciar as condições concretas que orientam o olhar etnográfico e influenciam a forma como as relações sociais observadas são interpretadas. De modo, que explicitar essa implicação permite compreender de que modo determinadas questões se tornam relevantes, por que certos temas passam a ocupar posição central na investigação e como determinadas experiências sociais se tornam inteligíveis ao pesquisador.

Aqui, sendo essa uma das perspectivas e posturas assumidas para pesquisar as masculinidades quilombolas e as formas pelas quais os homens são reconhecidos em suas comunidades, os modos de presença no território e as responsabilidades atribuídas à vida coletiva se apresentam como experiências vividas no interior de relações sociais historicamente situadas. Minha própria trajetória no território torna-se, assim, parte do processo de compreensão dessas dinâmicas, orientando a construção das perguntas que atravessam esta tese e informando as escolhas metodológicas adotadas ao longo do trabalho.

Colonialidade, resistência e formação dos territórios quilombolas na Amazônia

A colonização da Amazônia constituiu um processo marcado por conflitos, violências e múltiplas formas de resistência. A organização colonial do território foi estruturada a partir de relações extremamente assimétricas entre colonizadores europeus, povos indígenas e populações africanas escravizadas. A implantação de um modelo econômico voltado à exploração intensiva de recursos naturais e à consolidação de grandes propriedades provocou grandes transformações nas formas de ocupação do espaço e nas dinâmicas sociais da região.

Esse processo, como sabemos, não foi tão simples e aceito, ele encontrou resistência constante tanto por parte dos povos originários quanto das populações negras submetidas ao regime escravista. As estratégias de enfrentamento assumiram diferentes formas ao longo do tempo e, em muitos casos, envolveram alianças circunstanciais entre grupos indígenas, africanos e populações mestiças. Essas articulações produziram rearranjos sociais e territoriais que contribuíram para reconfigurar o espaço amazônico e suas formas de organização coletiva.

No interior dessa dinâmica, a atuação da Igreja Católica exerceu papel significativo na reorganização das relações sociais e culturais na região. Sob o discurso de proteção aos povos indígenas, a catequização operou como instrumento de transformação das cosmologias originárias e de reorganização simbólica do território. Ao mesmo tempo, esse processo esteve associado à intensificação da escravização de pessoas africanas e de seus descendentes, deslocados em grande número para a Amazônia, especialmente para as regiões do Grão-Pará e do Maranhão(SALLES,2004).

A formação de quilombos na Amazônia deve ser compreendida nesse contexto mais amplo de resistência à violência colonial. Homens e mulheres negros que escapavam das fazendas e dos centros de exploração organizaram comunidades baseadas em formas próprias de sociabilidade, trabalho e pertencimento territorial. Esses agrupamentos se constituíam como espaços de refúgio e experiências coletivas de reorganização da vida social, nas quais diferentes práticas culturais, políticas e econômicas eram elaboradas no interior das próprias comunidades.

A Cabanagem, ocorrida entre 1835 e 1840, expressa de maneira particularmente intensa esse cenário de tensões e insurgências. O movimento mobilizou negros, indígenas, sertanejos e segmentos das elites locais, revelando a complexidade das disputas sociais que atravessavam

a região naquele período. Evidenciando a presença de múltiplas vozes insurgentes que colocavam em questão a ordem social vigente e os mecanismos de controle colonial sobre o território.

As marcas desses processos históricos permanecem inscritas nas configurações territoriais e nas memórias coletivas das comunidades quilombolas amazônicas. Nas experiências cotidianas dessas comunidades, território, ancestralidade e resistência continuam a orientar formas de organização social e expectativas de responsabilidade coletiva. Nesse contexto, as posições ocupadas pelos homens nas redes de parentesco, nas práticas de trabalho e nas formas de liderança comunitária constituem dimensões importantes para compreender como as masculinidades quilombolas são produzidas e reconhecidas no interior dessas relações sociais.

A Ilha do Marajó como território akilombado

A história da Ilha do Marajó revela uma complexa sobreposição de povos, temporalidades e formas de ocupação do território. As primeiras interpretações etnológicas, como a de Nunes Pereira (1944), identificaram os Aruãs e os Marajoaras como os principais habitantes pré-europeus da ilha. Posteriormente, Eduardo Galvão (1962) ampliou essa compreensão ao reconhecer a presença de diferentes grupos indígenas, entre eles Ananatuba, Mangueira, Formiga, Marajoara e Aruãs, que ocuparam a região em períodos históricos distintos.

Até o início do século XIX, esses povos resistiram às investidas coloniais, enquanto pessoas, de diversos povos africanos escravizados eram introduzidos na ilha para atender às demandas das fazendas escravistas que se expandiam na região. A convivência entre populações indígenas e negras ocorreu em contextos marcados por aproximações, conflitos e negociações, ainda que narrativas oficiais frequentemente apresentem essa relação como resultado de uma integração pacífica. As tradições orais preservadas nas famílias e nas comunidades constituem fontes fundamentais para compreender as formas concretas de interação e de resistência que marcaram esse período.

A intensificação das fugas de pessoas escravizadas, especialmente durante o período da Cabanagem, contribuiu para a formação de quilombos em diferentes áreas do Marajó, com destaque para o município de Salvaterra e destaco aqui, a comunidade de Mangueiras (minha comunidade) que frequentemente é reconhecida nas narrativas locais como o "quilombo-mãe" da região.

Portanto, a noção de território akilombado, adotada neste capítulo e dissoluta nesta trabalho, refere-se a essa forma específica de ocupação e de produção do espaço em uma configuração territorial na qual memória da resistência, vínculos de parentesco e práticas coletivas estruturam modos próprios de viver e de se reconhecer enquanto comunidade quilombola, constituindo o território como espaço de relações sociais, de compartilhamento de saberes e de afirmação de pertencimento.

Nesse contexto, as formas de organização da vida comunitária também orientam expectativas e responsabilidades atribuídas aos homens no interior dessas relações sociais. Como a participação no trabalho coletivo, circulação pelo território, vínculos de parentesco e presença nas práticas comunitárias configuram dimensões importantes através das quais os homens são reconhecidos em suas comunidades. Essas experiências cotidianas contribuem para compreender como as masculinidades quilombolas se constituem no interior das relações entre território, memória e vida coletiva.

Quilombola como identidade política e categoria de pertencimento

As comunidades quilombolas não constituem remanescentes de um passado superado, mas são sujeitos históricos que produzem sentidos, memórias e projetos de futuro a partir de seus territórios. Assim, a designação "remanescentes de quilombo", amplamente utilizada em documentos oficiais e em parte da literatura acadêmica, tem sido objeto de crítica por parte de muitas comunidades quilombolas. Essa expressão tende a sugerir uma condição residual, associada a vestígios de um passado encerrado, e não expressa a continuidade histórica das lutas, das formas de organização social e dos modos de pertencimento que estruturam essas comunidades no presente.

A categoria "quilombola", por outro lado e a partir das falas dos moradores das comunidades, afirma uma identidade construída a partir da resistência histórica, da ancestralidade e da relação com o território, expressando a permanência de práticas culturais, formas próprias de sociabilidade e vínculos coletivos que se atualizam continuamente na vida das comunidades.

Nessa perspectiva, a identidade quilombola articula-se de maneira indissociável às noções de território e pertencimento. O território não se limita à dimensão física do espaço, ele é condição fundamental da vida coletiva, mediando relações sociais, memórias compartilhadas e processos de compartilhamento de valores entre os mais velhos e os mais novos.

Essas dimensões territoriais também influenciam as expectativas sociais que se formam no interior das comunidades. A participação na vida coletiva, o reconhecimento entre famílias e as responsabilidades assumidas na organização da comunidade contribuem para definir posições sociais e modos de pertencimento. Nesse contexto, as formas pelas quais os homens se inserem nas redes de parentesco, nas atividades coletivas e nas práticas comunitárias tornam-se elementos relevantes para compreender como as masculinidades quilombolas são vividas e reconhecidas nesses territórios.

Mangueiras como território fundador

A Ilha do Marajó, localizada no estado do Pará, caracteriza-se por sua extensa área territorial e pela diversidade de formas de ocupação social e cultural. Nesse contexto, o município de Salvaterra destaca-se pela expressiva presença de comunidades quilombolas, constituindo um dos principais territórios quilombolas do arquipélago. Atualmente, Salvaterra abriga dezoito comunidades quilombolas reconhecidas, entre as quais se encontra Mangueiras, considerada a mais antiga da região.

A comunidade de Mangueiras tem sua formação associada ao ano de 1848 e reúne, segundo o censo de 2021 da Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Pará – MALUNGU, 173 famílias distribuídas em aproximadamente 150 residências, totalizando 616 habitantes. Esses dados, confirmados também pelas lideranças locais, são apresentados aqui não apenas como registro estatístico, mas como elementos que situam a dimensão coletiva e territorial da comunidade no presente.

Mangueiras está na memória histórica das comunidades quilombolas da região, sendo frequentemente reconhecida nas narrativas orais como o “quilombo-mãe”. Essa denominação expressa o reconhecimento de sua anterioridade histórica e de seu papel na formação de outros quilombos nas áreas vizinhas. A partir de Mangueiras, práticas culturais, vínculos de parentesco e referências de ancestralidade foram compartilhados e reelaborados, contribuindo para a constituição de uma rede de pertencimento que ultrapassa os limites territoriais da própria comunidade.

Essa história permanece viva nas narrativas dos moradores mais antigos e nas percepções das gerações mais jovens que habitam o território e seu entorno. Por meio dessas narrativas, são compartilhados episódios do passado, valores, responsabilidades e formas de reconhecimento que estruturam a vida coletiva. Nesse contexto, as relações de parentesco, as formas de

organização do trabalho e a participação nas atividades comunitárias constituem dimensões fundamentais para compreender como as pessoas, homens e mulheres se situam no interior da comunidade.

Narrar a própria história como prática antropológica

Construir uma pesquisa a partir da própria história constitui uma prática que envolve exposição, responsabilidade e elaboração crítica da experiência. No contexto desta pesquisa, a narrativa é um exercício intimista, um gesto epistemológico que em minha perspectiva torna visíveis os processos por meio dos quais identidade, memória e pertencimento são construídos. Escrever a partir de si e do que se viveu e observou implica selecionar experiências, organizar sentidos e situar a própria trajetória no interior de processos históricos e coletivos mais amplos.

Essa distinção entre o simples relato de fatos, falas de interlocutores e a construção de uma reflexão analítica orienta a escrita deste trabalho. Assim, a escrita antropológica não se limita ao registro de experiências vividas e exige um esforço interpretativo capaz de transformar essas experiências em reflexão. Nesse sentido, minha autoria quilombola na produção do conhecimento não se restringe à afirmação de um lugar de fala, mas envolve a elaboração de argumentos que dialoguem criticamente com a antropologia enquanto campo disciplinar.

Ao assumir a escrita etnográfica e fotoetnografica como espaço de reflexão, esta pesquisa busca articular experiência pessoal, trajetória acadêmica, compromisso político e etica com os meus, com as pessoas, homens e mulheres que ajudaram-me a produzir conhecimento antropológico a partir de posições situadas, atravessadas por histórias individuais e coletivas que influenciam as formas de perceber e interpretar o mundo social. A narrativa construída neste trabalho não pretende esgotar a complexidade das experiências quilombolas, mas contribuir para a compreensão dos modos pelos quais sujeitos quilombolas pensam, narram e interpretam suas próprias existências.

No interior dessas experiências, as relações de pertencimento, as responsabilidades assumidas na vida comunitária e as formas de reconhecimento entre gerações estruturam modos específicos de compreender a vida social no território. Esses elementos também orientam expectativas sobre os papéis desempenhados pelos homens nas comunidades, influenciando práticas de cuidado, participação e presença coletiva.

CAPÍTULO 2 - Memória e formação do olhar sobre si

Memória, ancestralidade e escrita de si

A produção do conhecimento antropológico envolve sempre um posicionamento do pesquisador diante do mundo social que investiga. As formas de observar, interpretar e registrar as experiências de campo não se constituem de maneira neutra, elas são atravessadas por trajetórias pessoais, experiências corporais e relações de pertencimento que antecedem a própria pesquisa. Tornar visíveis essas condições não tem o intuito de deslocar o foco da investigação para a biografia do pesquisador, mas permite compreender como o olhar etnográfico se forma.

A reflexão sobre a posição do pesquisador tornou-se parte importante da antropologia contemporânea. Geertz (1989) demonstrou que a descrição etnográfica envolve sempre um trabalho interpretativo situado. Clifford (1988) e Rabinow (1977) destacaram que a escrita antropológica é atravessada pelas condições concretas da experiência de campo. Bourdieu (2004), ao propor a noção de objetivação participante, chamou atenção para a necessidade de refletir sobre as posições sociais que estruturam a produção do conhecimento. Em diálogo com essa tradição, retomo também a reflexão que desenvolvi em *O Paradoxo do Antropólogo em Campo* (Bandeira Netto, 2025), no qual discuti, a partir de minha experiência de intercâmbio e pesquisa na África do Sul, como a imersão etnográfica transforma simultaneamente o pesquisador, o campo e as formas de narrar a alteridade, tornando o conhecimento antropológico inevitavelmente situado, relacional e incompleto.

É nesse horizonte que a memória aparece neste capítulo. As lembranças mobilizadas aqui não constituem um exercício autobiográfico isolado, mas um dispositivo reflexivo que permite situar as condições a partir das quais se constrói o olhar que orienta esta pesquisa. A memória individual se forma no interior de experiências coletivas, atravessadas por histórias familiares, trajetórias comunitárias e processos sociais mais amplos. Narrar esses fragmentos de experiência permite compreender como determinadas perguntas de pesquisa se tornam possíveis e por que certos aspectos da vida social se tornam visíveis a quem pesquisa.

Nesse sentido, a etnobiografia aparece como um recurso inicial de reflexividade. Sua função é explicitar as relações entre memória, território e experiência que moldaram minha forma de perceber o mundo social. A investigação desenvolvida nesta tese permanece fundamentada na etnografia e na fotoetnografia realizadas no campo. A narrativa autobiográfica cumpre apenas

o papel de situar o ponto de partida sensível e epistemológico do olhar que conduz a pesquisa.

Marcadores sociais e formação identitária

Minha trajetória foi construída no interior de diferentes marcadores sociais que atravessam a constituição da identidade. Ser quilombola, homem negro, LGBTQIA+, autista, tdah e oriundo de um território historicamente marginalizado significa crescer em meio a expectativas sociais, estigmas e responsabilidades que se apresentam desde cedo na experiência cotidiana. Esses marcadores se articulam na produção de experiências específicas que moldam percepções, afetos e formas de relação com o mundo. A consciência dessas posições sociais influencia diretamente a maneira como o corpo é percebido, como os espaços são ocupados e como determinadas relações sociais se tornam mais visíveis.

Desde a infância, a exigência de excelência apareceu como parte dessa experiência. A expectativa de "ser o melhor" não operava apenas como incentivo individual, mas como forma de responder quase que inconsciente a um contexto histórico marcado pela negação de reconhecimento às populações quilombolas. Esse conjunto de atravessamentos constitui parte importante da formação do olhar que orienta esta pesquisa, pois influencia a maneira como observo as relações sociais, os corpos e as formas de presença masculina nos mais diversos territórios em que estive.

Infância, solidão e emergência do olhar

As lembranças da infância no quilombo revelam uma relação particular com o espaço e com o tempo. Enquanto muitas crianças se organizavam em brincadeiras coletivas, grande parte da minha experiência infantil esteve associada à observação do ambiente ao redor. As margens do rio e o antigo trapiche da comunidade tornaram-se espaços recorrentes dessa experiência. Nesses lugares, a permanência silenciosa e a observação das mudanças do ambiente criavam um modo de relação com o território marcado pela atenção aos detalhes. O movimento das águas, a circulação das pessoas e as transformações da paisagem constituíam elementos que despertavam curiosidade e interesse.

Antes mesmo do meu primeiro contato com uma câmera fotográfica, meu olhar já operava como uma forma de organizar o mundo visual. Um gesto recorrente dessa experiência consistia em simular enquadramentos com as mãos, delimitando recortes do espaço

observado. Esse gesto simples antecipava uma prática de seleção visual que mais tarde encontraria na fotografia um meio técnico de expressão. A atenção ao enquadramento, à composição e aos detalhes do ambiente começou a se formar nesse período, ainda de maneira intuitiva.

A descoberta da fotografia

A mudança para a cidade de Belém marcou um momento importante nessa trajetória. Foi nesse contexto que tive contato pela primeira vez com uma câmera fotográfica analógica. O equipamento, encontrado em condições precárias e inicialmente desacreditado como funcional, despertou curiosidade e interesse. A câmera em questão era uma Kodak Star 275, e eu passei a utilizá-la de forma experimental após a descoberta de que funcionava com o simples uso de pilhas. Esse encontro com a fotografia inaugurou um novo campo de aprendizagem. O olhar que já se exercitava na observação cotidiana passou a se articular com uma linguagem técnica intuitiva capaz de registrar e organizar visualmente as experiências sem se dar conta que a fazia.

O uso inicial da câmera ocorreu de forma autodidata, guiado pela curiosidade e pela experimentação. Mesmo sem formação técnica naquele momento, a prática fotográfica começou a consolidar uma relação duradoura com a imagem. A fotografia tornou-se um meio de explorar o ambiente, registrar situações do cotidiano, tatear o mundo e desenvolver formas de atenção ao mundo visual.

Memória visual e projeto de pesquisa

As experiências com a fotografia atravessam diferentes momentos da minha trajetória, desde as primeiras observações realizadas na infância até o contato inicial com uma câmera analógica. Ao longo do tempo, a prática fotográfica contribuiu para desenvolver uma forma particular de atenção ao mundo social. Fotografar passou a envolver não apenas o registro de imagens, mas também a observação das relações entre pessoas, gestos e espaços. O que hoje entendo como algo que aproxima-se de abordagens fenomenológicas da percepção que reconhecem o papel do corpo e da experiência sensível na construção do conhecimento. A forma como se percebe o mundo não se estabelece apenas por meio de categorias conceituais, mas também através de modos de atenção que se desenvolvem ao longo da experiência.

É nesse contexto que a fotografia se torna linguagem nesta pesquisa. A fotoetnografia permite articular imagem, experiência e análise antropológica, possibilitando observar dimensões da vida social que nem sempre se tornam plenamente visíveis apenas por meio da escrita textual.

Assim, finalizando esta argumentação, digo que etnobiografia mobilizada neste capítulo permite compreender como a formação desse olhar antecede a prática etnográfica desenvolvida posteriormente. A partir desse ponto, a investigação desloca seu foco para o trabalho fotoetnográfico realizado nas comunidades quilombolas do Marajó, no qual as imagens, as narrativas e as experiências de campo constituem os principais materiais de análise em um espaço de relações sociais que se torna possível examinar as formas pelas quais as masculinidades quilombolas são vividas, percebidas e interpretadas no território.

CAPÍTULO 3 - Por uma contracolonização da percepção

A colonização pode ser compreendida como reorganização de um regime de mundo. Ela impõe uma estrutura classificatória que redefine critérios de verdade, valor, humanidade e racionalidade, como demonstra uma ampla literatura já consolidada. A formulação de Aníbal Quijano sobre a colonialidade do poder permite compreender que essa reorganização não se encerra com o fim da colonização formal. Ela permanece operando como padrão global de hierarquização que articula raça, trabalho, saber e autoridade (QUIJANO, 2005).

Esse padrão não atua apenas nas esferas política e econômica. Ele organiza o próprio horizonte de inteligibilidade a partir do qual os sujeitos percebem, classificam e interpretam o mundo. O que passa a ser reconhecido como conhecimento legítimo, o que é lido como atraso, o que é percebido como ameaça ou como civilidade depende de uma grade classificatória historicamente produzida pela colonialidade que não se preocupa em apenas moldar as instituições e relações. Ela também atua sobre a sensibilidade social, estruturando o campo do visível, do dizível e do reconhecível.

Ao tratar a colonização como guerra das denominações, Nego Bispo chama atenção para um aspecto decisivo desse processo. Nomear é ordenar o mundo e, ao ordená-lo, também se organiza um regime de percepção (BISPO, 2015). A disputa não se limita ao território ou à economia. Ela alcança as categorias por meio das quais sujeitos, saberes e espaços são classificados. Quando o quilombo é nomeado como atraso, por exemplo, quando saberes territoriais são reduzidos à crença ou ao folclore, quando corpos negros são lidos a partir de códigos estigmatizantes, o que está em operação é uma forma histórica de organização do sensível.

É a partir dessa articulação que utilizo, neste trabalho, a expressão colonização da percepção. Com ela, procuro indicar o modo como regimes históricos de classificação moldam o horizonte sensível a partir do qual o mundo se apresenta. Trata-se de uma formulação analítica construída no diálogo entre a teoria da colonialidade, a crítica fanoniana da experiência racializada, a reflexão fenomenológica sobre o corpo e as contribuições de Nego Bispo acerca da contracolonização.

Em diálogo com Bispo, utilizo a expressão contracolonização da percepção para indicar a possibilidade de reorganização desse horizonte sensível a partir de experiências territorializadas, historicamente situadas e estruturadas por outras continuidades de vida. O

deslocamento que proponho incide sobre o plano fenomenológico. Se a colonialidade atua também no nível do sensível, então sua crítica exige examinar como o mundo é percebido, como os corpos são lidos e como certos modos de existência se tornam mais ou menos reconhecíveis.

Ao formular essa proposta, meu interesse não está em produzir um sistema conceitual fechado. O que procuro é nomear um problema que surgiu no interior da própria pesquisa. Ao trabalhar com fotografia, corpo, território e masculinidades quilombolas, tornou-se cada vez mais evidente que a percepção não opera de modo neutro. Ela é historicamente estruturada. É atravessada por classificações anteriores ao sujeito. E pode, também, ser reorganizada por outras formas de continuidade territorial, memória coletiva e experiência encarnada.

Fenomenologia, corpo situado e fotografia como experiência

Ao me aproximar da fenomenologia, eu buscava compreender algo muito concreto da minha própria prática. Precisava sustentar teoricamente a ideia de que as imagens nascem de um corpo situado e de que a fotografia participa de uma forma específica de relação com o mundo. Essa compreensão não surgiu na adolescência, nem no início do meu contato com a câmera. Ela começou a se formar durante a graduação em Ciências Sociais e filosofia e ganhou maior densidade quando me aproximei da antropologia e, mais tarde, do mestrado. Foi nesse percurso que passei a perceber com mais clareza o impacto social da fotografia.

Até então, eu compreendia a fotografia sobretudo como registro do que acontece. Essa dimensão permanece importante e é reconhecida por autores que discutem o caráter documental da imagem. Com o contato mais direto com a fotoetnografia em 2017, no entanto, tornou-se possível perceber que a fotografia também organiza sentido. Ela participa da produção de mundo. A imagem não apenas mostra. Ela interpreta a partir da experiência de quem a produz, das relações que tornam esse gesto possível e da posição a partir da qual o olhar se exerce.

Esse deslocamento dialoga diretamente com Merleau-Ponty, para quem a percepção constitui nossa abertura primordial ao mundo. O corpo não aparece como objeto entre objetos. Ele é condição de possibilidade da experiência, pois o mundo se organiza como campo de sentido a partir dessa implicação encarnada (MERLEAU-PONTY, 1999). A experiência antecede a reflexão. O gesto antecede a formulação conceitual. Quando comecei a pesquisar e fotografar homens do meu próprio território e outros e além, essa implicação tornou-se ainda mais

evidente. Eu não estava diante de desconhecidos. Partilhava com esses homens ancestralidade, histórias, brincadeiras, confidências, modos de falar e formas de reconhecer o território. Descendemos de uma mesma matriz histórica marcada pela escravização, pela fuga e pela formação de um quilombo em território indígena. Mesmo quando não há laço sanguíneo direto, há pertencimento compartilhado e uma continuidade que organiza a experiência de estar ali.

Ao fotografá-los, eu não ocupava a posição de observador externo. Eu era um homem negro entre outros homens negros, atravessado pelo mesmo território, pelas mesmas narrativas e pelos mesmos lugares de memória. Havia uma intimidade anterior ao enquadramento. As imagens nasciam e nascem dessa partilha, ainda que fosse atravessada por diferenças importantes. Eu sou um homem gay em uma comunidade majoritariamente heterossexual. Expresso gestos e afetos que, muitas vezes, meus amigos manifestam apenas em contextos restritos. Essa tensão passou a exigir de mim uma atenção maior.

Perceber que partilhávamos um mesmo tronco ancestral, mas habitávamos de maneira diferente as expectativas que recaem sobre o masculino, levou-me a olhar para essas imagens com mais cuidado. A fotografia passou a operar também como espaço de investigação dessas diferenças, como variação interna a uma mesma continuidade histórica fazendo com que a imagem deixasse de ser somente registro de presença e começou a integrar um esforço mais amplo de compreensão das formas pelas quais os homens do meu território vivem, negociam e expressam a masculinidade.

A fenomenologia afirma que não há percepção fora de um campo de experiência (MERLEAU-PONTY, 1999). No meu caso, esse campo não é abstrato. Ele é o território onde nasci. Meu corpo guarda memórias que excedem a narração consciente. Ele reconhece os banhos de rio, as crenças populares, os rituais, as histórias sobre morte e continuidade, a descoberta da sexualidade, a sensação de diferença, a necessidade de afirmação e os modos de proteção aprendidos ao longo do tempo. Essas marcas se inscrevem nos cheiros, no clima, no relevo, nos rostos reconhecidos e no modo como meu corpo responde ao retorno.

Quando volto ao território, sinto algo corporal antes mesmo de formular qualquer reflexão. Meu corpo relaxa. Há um alívio físico que antecede a interpretação. Essa sensação ajuda a compreender que o território participa ativamente da constituição de quem eu sou e, por consequência, da forma como percebo o mundo. É nesse ponto que a formulação merleau-pontyana sobre o corpo como estrutura de relação com o mundo encontra, para mim,

uma concretude específica. Esse corpo não é abstração. Ele é atravessado por memória, sexualidade, espiritualidade, relações familiares e relações sociais.

Se a fenomenologia permite compreender que a percepção nasce de um corpo situado e que a neutralidade não se sustenta na experiência, essa estrutura precisa ser tensionada quando se considera que o corpo não chega ao mundo em estado abstrato. Ele é historicamente localizado e socialmente interpretado a partir de uma experiência encarnada que o antecede e que é vivida pela comunidade e não se organiza apenas pela relação imediata entre corpo e ambiente, mas também pelas marcas que antecedem o sujeito e influenciam a forma como ele é lido pelos outros. A reflexão sobre a implicação corporal exige, portanto, deslocar a análise da estrutura ontológica da percepção para as condições históricas que constituem essa estrutura em contextos específicos. É a partir desse ponto que se torna necessário perceber como o corpo quilombola se circula em espaços atravessados por hierarquias raciais e como o campo perceptivo já se encontra organizado por normas que distribuem reconhecimento e exclusão de forma desigual.

Corpo negro e leitura social da experiência

Em determinado momento da graduação, durante leituras que circulavam entre autoras como Grada Kilomba e bell hooks, encontrei uma afirmação que reorganizou minha maneira de compreender a experiência social, a construção argumentativa de que o corpo é lido socialmente. Antes da fala, antes da argumentação e antes de qualquer explicação, o corpo já foi interpretado. Ele carrega marcas que se tornam visíveis dentro de determinados regimes de percepção.

Até então, minha reflexão sobre o corpo se organizava principalmente a partir da fenomenologia, que o compreende como condição de possibilidade da experiência. Essas leituras introduziram uma inflexão importante. Passei a pensar o corpo também como texto social. Um corpo negro carrega inscrições históricas que antecedem sua presença. Ele entra nos espaços já atravessado por expectativas, suspeitas, enquadramentos e normas implícitas.

Essa percepção levou-me a observar com mais atenção o tecido social em que, enquanto quilombolas, estamos inseridos. A organização histórica da sociedade produziu códigos e padrões de reconhecimento que distribuem legitimidade de maneira desigual. O racismo não se limita a atitudes individuais. Ele estrutura a organização dos espaços e condiciona as formas pelas quais os corpos são percebidos e avaliados.

Um exemplo claro dessa dinâmica aparece quando penso na experiência universitária. Nós, quilombolas, possuímos modos próprios de falar, de circular, de nos vestir e de nos relacionar. Temos gírias, gestualidades e ritmos de comunicação que pertencem ao território onde crescemos. Ao chegar à universidade, percebi que esses modos de presença eram constantemente ajustados.

Não havia uma regra explícita determinando o que deveria mudar. A regulação acontecia por meio de sinais sutis. Olhares prolongados, sorrisos contidos, pequenas interrupções no diálogo e expectativas implícitas de comportamento indicavam quais formas de presença eram consideradas legítimas naquele espaço. Aos poucos, compreendi que certos códigos de vestimenta, modos de fala e gestos corporais delimitavam quem parecia pertencer e quem parecia deslocado. Esses elementos raramente aparecem como formas diretas de exclusão. Eles se manifestam em detalhes cotidianos que acumulam efeitos ao longo do tempo. A repetição dessas pequenas correções produz deslocamento simbólico e reorganiza o campo perceptivo. A pessoa passa a sentir que precisa ajustar postura, fala e aparência para permanecer naquele ambiente.

Muitos de meus interlocutores relatam esse processo com intensidade ainda maior do que a que experimentei pessoalmente. Em suas narrativas, a entrada em espaços institucionais é frequentemente acompanhada pela sensação de que o corpo precisa ser continuamente monitorado e ajustado. O campo perceptivo não se organiza de maneira neutra. Ele já está estruturado por hierarquias históricas que determinam como certos corpos serão vistos, interpretados e reconhecidos. Frantz Fanon, nos dá uma formulação que ajuda a compreender esse processo de maneira mais precisa, demonstrando que o corpo negro é capturado por significações impostas antes mesmo de se afirmar como sujeito (FANON, 2008).

Nesse regime perceptivo, o reconhecimento não se distribui de forma homogênea. O corpo negro entra em um espaço e é interpretado antes de ser escutado. A fala passa a ocorrer em um campo já saturado de expectativas e classificações. Essa dinâmica não apenas afeta a experiência individual, mas organiza coletivamente os modos de presença e circulação no mundo social e essa compreensão ampliou a reflexão de que se a percepção nasce de um corpo situado, torna-se necessário reconhecer que esse corpo também é historicamente marcado. Ele não apenas percebe o mundo. Ele é percebido dentro de estruturas sociais que antecedem sua própria experiência.

Deslocamento, desorientação e reorganização do horizonte perceptivo

Se a leitura social do corpo permite compreender como o campo perceptivo é estruturado por hierarquias históricas, minha experiência na África do Sul introduziu uma inflexão importante nessa compreensão. Ali, eu também era lido antes de falar, mas a primeira camada dessa leitura não era a mesma que experimento cotidianamente no Brasil. O marcador inicial não era a racialização. Eu era identificado, antes de tudo, como estrangeiro.

A nacionalidade surgia como primeira chave interpretativa. O modo de falar, a gestualidade, a forma de demonstrar afeto, o riso mais expansivo, o abraço frequente e a maneira de circular em grupo tornavam os aspectos estruturantes de minha formação social e cultural brasileira visível no corpo. A negritude permanecia presente, mas não organizava o eixo inicial da interação, reorganizando a estrutura descrita por Fanon dentro de outro regime histórico e social.

Nos primeiros dias de campo, percebi que as categorias que eu havia levado para pensar masculinidades não produziam acesso; imediato ou não. As respostas às minhas perguntas feitas durante as conversas eram breves ou se deslocavam para dimensões que eu não havia considerado inicialmente. Em pouco tempo ficou evidente que não se tratava de um erro conceitual, era apenas insuficiência contextual.

A masculinidade surgia articulada a outras dimensões da vida social, especialmente à espiritualidade, à relação com os antepassados e às formas de organização relacional do cotidiano. A pergunta “o que é ser homem?”, por exemplo, carregava pressupostos analíticos que não encontravam correspondência direta naquele contexto social.

Diante dessa situação, tornou-se necessário suspender o enquadramento prévio. A aproximação com a figura do flâneur, descrita por Walter Benjamin, ofereceu uma orientação metodológica importante. Em vez de insistir na “aplicação” de categorias previamente definidas, passei a caminhar pela cidade, observar deslocamentos, acompanhar ritmos cotidianos e prestar atenção a gestos, silêncios e posições laterais, em conversas ou não, com homens e mulheres. Passei a perguntar menos e a escutar mais. Direcionei a atenção para aquilo que não ocupava o centro da cena, buscando produzir uma reorientação do meu olhar, aproximando-me do primado da percepção sobre a abstração, tal como formulado por Merleau-Ponty (1999).

A suspensão da comparação foi igualmente necessária. Em rituais espirituais, minha tendência inicial era buscar equivalências com práticas que eu conhecia no Brasil. Esse

impulso comparativo foi conscientemente interrompido. E não era, ali, o intuito de negar possíveis aproximações, mas de permitir que aquelas práticas se apresentassem segundo sua própria organização cosmológica e essa decisão revelou que, naquele contexto específico, a masculinidade não podia ser compreendida sem considerar a centralidade estruturante da espiritualidade. A organização da vida cotidiana, das responsabilidades sociais e das posições ocupadas pelos homens encontrava ali um eixo que não se separava das relações com o domínio espiritual e ancestral.

Percepção essa que dialoga com críticas formuladas por autoras africanas à universalização das categorias ocidentais de gênero. Oyěwùmí (2021), por exemplo, demonstra que categorias analíticas elaboradas em contextos europeus não podem ser automaticamente aplicadas a outras formações sociais. A forma como as relações sociais são organizadas em diferentes contextos históricos exige atenção às categorias nativas e às estruturas próprias de cada sociedade.

Meu corpo em campo também não era e tampouco é neutro. Ele era; e é, constantemente, interpretado pelos interlocutores. Inicialmente como estrangeiro e, em seguida, como negro. A nacionalidade despertava curiosidade e frequentemente produzia aproximação. A negritude, por sua vez, parecia gerar uma forma específica de reconhecimento e confiança.

Recordo-me que em Phomolong, um assentamento informal onde realizamos trabalho de campo acompanhados por uma pesquisadora branca com longa trajetória na região, interlocutores compartilharam narrativas que, segundo ela mesma relatou, jamais haviam sido contadas anteriormente em sua presença. Essa diferença não pode ser reduzida a afinidade pessoal ou circunstancial. Pois, como argumenta Mbembe (2001), a experiência negra no continente africano possui historicidade própria, profundamente marcada pelos regimes coloniais e pelas formas específicas de dominação racial produzidas nesses contextos. Essas experiências continuam organizando relações de confiança, suspeita e reconhecimento no presente.

O trânsito entre Brasil e África produziu, assim, uma ampliação significativa da minha perspectiva teórica. Ao alterar minha orientação no espaço, alterou-se também aquilo que se tornava visível e inteligível para mim. Como sugere Ahmed (2006), a orientação no mundo não é apenas espacial. Ela organiza aquilo que conseguimos perceber, reconhecer e compreender. Nesse sentido, a desorientação não foi um obstáculo metodológico. Ela abriu espaço para que o próprio campo reorganizasse meu horizonte perceptivo.

Território, experiência e a formação de regimes perceptivos

Foi nesse processo de deslocamento e reorganização do olhar que as formulações de Nego Bispo passaram a adquirir outra dimensão analítica para mim. A questão do território deixou de aparecer apenas como categoria política ou jurídica e começou a se deslocar para o plano da experiência cotidiana. Bispo (2023) descreve a colonização como processo de reorganização forçada dos modos de viver, nomear e produzir sentido. Onde, nesse contexto, o território não se reduz a um espaço físico delimitado, pois ele é campo de organização da vida.

Essa compreensão permitiu observar com mais atenção as diferenças entre os regimes de tempo e de experiência que estruturam a vida em distintos contextos sociais. O território onde nasci organiza a percepção do tempo e do espaço de maneira diferente daquela experimentada na cidade. Não se trata de idealização do mundo rural nem de oposição simplificada entre campo e urbano. Mas sim de reconhecer que os ritmos da vida cotidiana se estruturam de maneiras distintas. Na cidade, o tempo tende a ser acelerado, fragmentado e continuamente orientado por critérios de produtividade. No quilombo, as vinte e quatro horas do dia permanecem as mesmas, mas sua organização segue outra lógica. As prioridades cotidianas são diferentes e os ciclos da natureza participam diretamente da organização das atividades. O trabalho existe e é constante, mas não se orienta pela mesma lógica de urgência permanente que caracteriza muitos contextos urbanos.

Essa diferença produz frequentemente uma sensação de desorientação quando ocorre o deslocamento entre esses espaços. Muitos quilombolas que passam a viver na cidade relatam incômodo com o barulho constante, com a pressa e com a sensação de que nunca há tempo suficiente para cumprir as demandas impostas pelo ritmo urbano. Essa experiência mostra que o tempo também é uma construção social.

Quando Bispo descreve a contracolonização como rearticulação de modos de existir, ele aponta justamente para esse tipo de reorganização da vida cotidiana (BISPO, 2023). O território não funciona apenas como espaço de moradia. Ele produz formas específicas de racionalidade prática e forma sujeitos a partir de experiências concretas. E essa dimensão torna-se evidente quando considero minha própria trajetória de aprendizagem no território. Aprendi a plantar, colher, fazer farinha, preparar alimentos, reconhecer plantas, produzir remédios caseiros e identificar espécies que curam ou que podem causar dano, aprendi a

trançar palha para fazer cama, rede e corda e outros. Esses saberes não eram apresentados como teoria. Eles faziam parte e estavam presentes na vida cotidiana.

Naquele momento, eu não os nomeava como conhecimento formal. Hoje, ao olhar antropologicamente para essa trajetória, percebo que essas práticas constituem uma forma específica de formação para o mundo. Esse aprendizado corporal permanece presente nas experiências de campo que realizo atualmente.

Quando trabalho em comunidades indígenas, quilombolas ou em contextos como os que encontrei na África do Sul, consigo estabelecer diálogos sobre cultivo, preparo de alimentos, manejo da terra e organização da roça. Minha inserção nesses contextos se apoia em experiências corporais e práticas acumuladas ao longo da vida e não apenas por meio do aparato teórico da antropologia.

A fenomenologia afirma que o mundo aparece como horizonte de sentido estruturado pelo corpo (MERLEAU-PONTY, 1999). No entanto, a questão que se coloca aqui diz respeito à forma como esse horizonte é historicamente organizado. O território quilombola estrutura a percepção de maneira específica porque forma sujeitos a partir de práticas compartilhadas e continuadas ao longo do tempo. Já a cidade produz outro regime perceptivo. Nenhum desses regimes está fora da história. Ambos participam do mundo contemporâneo e o objetivo aqui não é estabelecer hierarquias entre eles, mas reconhecer que o território participa ativamente da constituição da percepção em um processo onde a percepção deixa de ser compreendida apenas como relação imediata entre corpo e mundo e passa a ser pensada como relação entre corpo e território historicamente constituído, pois são estes territórios que orientam e reorientam os modos de perceber, agir e compreender o mundo.

Continuidade quilombola e contracolonização da percepção

A territorialização da percepção conduz a uma dimensão ainda mais densa desta análise. O território quilombola não organiza apenas práticas cotidianas ou regimes específicos de tempo. Ele constitui uma continuidade histórica que atravessa gerações e articula memória, luta e responsabilidade coletiva na formação das pessoas quilombolas não se alicerçando apenas e exclusivamente a partir de experiências individuais acumuladas ao longo da vida. É uma constituição que se dá também por meio de uma trama histórica de ações, resistências e reivindicações que antecedem a própria existência de cada indivíduo. As práticas territoriais que estruturam a vida cotidiana são sustentadas por processos políticos de longa duração.

É nesse ponto que a reflexão sobre continuidade se torna indispensável. Nascimento (2007) demonstra que o quilombo não pode ser compreendido apenas como espaço de resistência situado no passado, ele constitui uma forma de organização política e social que atravessa o tempo e se reinscreve continuamente nas lutas contemporâneas, não pertencendo a um passado encerrado, mas permanecendo como experiência histórica ativa.

Quando afirmo que sou quilombola, essa identificação não aparece apenas como adjetivo que acompanha minha trajetória profissional e pessoal. Ser quilombola antecede o fato de eu ser antropólogo, fotógrafo, professor ou pesquisador. Ao nascer, eu já estava inserido em uma comunidade quilombola, em um território e em uma história que existiam antes de mim e por essa razão, frequentemente me apresento como quilombola e antropólogo, quilombola e pesquisador, quilombola e professor. A condição quilombola não qualifica a profissão. Ela a antecede. Essa antecedência reorganiza a forma como compreendo minha trajetória acadêmica e minha própria presença nos espaços institucionais.

O acesso ao doutorado por meio de políticas públicas destinadas a indígenas e quilombolas, por exemplo, não pode ser interpretado somente como resultado de mérito individual. Ele se inscreve em uma cadeia de lutas coletivas que tensionaram instituições, reivindicaram direitos e abriram caminhos para que novas gerações pudessem ocupar esses espaços., onde muitos daqueles que participaram dessas lutas não chegaram aos lugares que hoje ocupamos. Essa consciência possibilita a percepção de uma dimensão de responsabilidade coletiva na forma como compreendo minha trajetória e como a percebo enquanto continuidade histórica que manifesta-se justamente nessa articulação entre memória, luta política e possibilidade de futuro. Onde o quilombo é memória, prática política permanente, capacidade de organização coletiva diante de conflitos internos e externos. Sem a idealização e essencialização da comunidade, pois, como em qualquer formação social, existem divergências, disputas e diferenças. No entanto, ainda assim, a continuidade territorial e histórica constitui um eixo estruturante das relações sociais.

Tal dimensão coletiva modifica a compreensão da percepção desenvolvida ao longo desta pesquisa, já que o corpo que percebe está inserido em uma continuidade histórica que antecede sua própria existência. A percepção passa a carregar também uma dimensão de responsabilidade e é nesse entrelaçamento entre corpo, território e história que começa a se delinear a inflexão conceitual proposta neste trabalho. Quando situada em contexto quilombola, a percepção não pode ser compreendida apenas como relação entre corpo e mundo, nem apenas como experiência racializada. Ela envolve a reorganização do horizonte

sensível a partir de uma continuidade histórica que resiste às tentativas de desestruturação colonial.

Quando caminho pelo território onde nasci, não estou apenas percorrendo um espaço físico familiar. Estou me inserindo em uma trama histórica que me antecede e que continua se reorganizando no presente, que altera a maneira como percebo a mim mesmo e aos outros. Produzindo compromisso com a comunidade, com a ancestralidade e com as lutas que permanecem em curso e este movimento orienta também minha pesquisa sobre masculinidades quilombolas. Assim, pensar nesse contexto implica tensionar padrões coloniais de classificação sem romper com a continuidade histórica que sustenta a comunidade. As formas de ser homem no território não podem ser compreendidas fora dessa trama de relações que envolve memória, pertencimento e responsabilidade coletiva.

Assim, volto ao ponto que proponho compreender esse processo como **contracolonização da percepção**. O termo não pretende instituir um sistema conceitual fechado. Ele procura indicar a possibilidade de reorganização do campo perceptivo a partir de experiências territorializadas, historicamente situadas e atravessadas pela continuidade quilombola, em dialogo com a noção de contracolonização elaborada por Nego Bispo e com as reflexões sobre continuidade histórica desenvolvidas por Beatriz Nascimento. Reorganizar o campo perceptivo não significa negar a história colonial, mas sim, a possibilidade de deslocar as formas pelas quais essa história continua a orientar o modo de ver, interpretar e compreender o mundo, pensando a partir da fenomenologia, que ao ser atravessada pela história da racialização e pela continuidade territorial quilombola, ganha outra espessura analítica. Em um processo que a possibilite ser compreendida como processo situado, constituído por relações entre corpo, território, memória e história.

CAPÍTULO 4 - Masculinidades quilombolas, corpo e imagem: problema de pesquisa e objetivos

Masculinidades quilombolas como problema antropológico

Nas comunidades quilombolas, as experiências de masculinidades se desenvolvem em contextos onde pertencimento, memória e ancestralidade participam da formação das identidades e das relações sociais. As experiências de masculinidades se formam no interior de relações sociais marcadas por história, território, ancestralidade e vida coletiva. Os modos de ser homem nesses contextos é reflexo do cotidiano das comunidades, das responsabilidades compartilhadas, nas formas de convivência e nas práticas que organizam a vida no território. E se constituem em relação com a comunidade, com o feminino, com o trabalho e com as dinâmicas coletivas que estruturam o cotidiano.

Investigar masculinidades em contextos quilombolas exige partir das experiências situadas desses territórios, onde as trajetórias de masculinidades se constroem em processos históricos marcados por resistência, por vínculos comunitários e por uma relação contínua com o território. O território participa da formação das pessoas, organiza formas de convivência e estabelece parâmetros de reconhecimento social. Nesse sentido, compreender as masculinidades quilombolas implica observar as formas pelas quais os homens se inserem nas redes de relações que estruturam a vida comunitária e além. Essas experiências se expressam em práticas cotidianas, em responsabilidades assumidas no interior da comunidade e em vínculos que articulam família, território e ancestralidade.

Assim, a antropologia oferece possibilidades interpretativas importantes para compreender essas experiências. A observação etnográfica permite acompanhar como os homens participam da vida comunitária, como constroem relações de reconhecimento entre si e como suas trajetórias se articulam aos processos históricos que marcaram a formação dos territórios quilombolas.

Corpo, gesto e dimensão simbólica

O corpo expressa experiências sociais, formas de pertencimento e modos de relação com o território. Gestos, posturas e maneiras de agir revelam valores compartilhados, normas coletivas e expectativas sociais presentes na vida comunitária. Ele funciona como linguagem social, pois é nele que se inscrevem experiências vividas, relações sociais e trajetórias

individuais que se desenvolvem no interior da comunidade (BANDEIRA NETTO; CARDOSO, 2019).

Nos territórios quilombolas, a experiência corporal se articula diretamente às práticas cotidianas. O trabalho, as atividades coletivas, as relações de amizade, os momentos de lazer e as práticas espirituais participam da formação das experiências masculinas. Essas práticas organizam modos específicos de ocupar o espaço, de estabelecer relações e de reconhecer posições sociais no interior da comunidade. De modo, que ser homem nesses contextos envolve responsabilidades compartilhadas e participação na vida coletiva. O cuidado com a família, o trabalho no território e o envolvimento nas atividades comunitárias fazem parte das experiências que estruturam as masculinidades quilombolas.

Imagem, nudez e fotoetnografia

A investigação que deu origem a esta tese iniciou-se a partir da produção de imagens de nu de homens quilombolas. A proposta inicial consistia em desenvolver uma fotoetnografia centrada no corpo nu masculino, buscando compreender como o corpo poderia revelar dimensões da identidade, da experiência masculina e das relações de pertencimento. Já que naquele momento a nudez produzia uma situação particular de encontro entre mim e meus interlocutores. Fotografar homens nus exigia confiança, negociação e abertura para um tipo específico de diálogo sobre o corpo, sobre a imagem e sobre as formas pelas quais cada pessoa se reconhece e se apresenta.

Esse processo revelou aspectos importantes da experiência masculina. A relação com o próprio corpo, as formas de exposição, os sentimentos envolvidos no ato de posar para a câmera e as conversas que surgiam durante as sessões fotográficas contribuíram para compreender dimensões da masculinidade que raramente aparecem em interações sociais mais públicas. Assim, ao longo do trabalho de campo que realizei, entretanto, tornou-se evidente que a compreensão das especificidades destas masculinidades exigia observar o corpo em diferentes situações da vida cotidiana. O corpo masculino aparece no trabalho, nas relações de amizade, nas atividades comunitárias, nos momentos de lazer e nas práticas espirituais que organizam a vida no território.

A pesquisa passou então a incorporar um conjunto mais amplo de imagens que registram essas diferentes experiências. As fotografias de nu permaneceram como parte importante da

investigação, mas passaram a dialogar com imagens produzidas em diversas situações da vida quilombola.

A fotoetnografia se desenvolveu, assim, como um processo de investigação que articula imagem, experiência e reflexão antropológica, onde as fotografias participam da construção do conhecimento e ajudam a revelar aspectos da experiência masculina que são oriundas das interações cotidianas e nas relações estabelecidas durante o trabalho de campo e além. Funcionando como ferramenta de escrita e pesquisa capaz de aproximar eu enquanto pesquisador e meus interlocutores, permitindo que diferentes dimensões da vida social se tornassem visíveis na análise antropológica.

Formulação do problema de pesquisa

A partir desse percurso, esta tese busca compreender como as masculinidades quilombolas se formam nas relações que organizam a vida nos territórios, partindo da seguinte pergunta:

Como se constituem e são vividas as masculinidades quilombolas nos territórios quilombolas em que se apresentam, e de que modo a fotoetnografia contribui para compreender suas dimensões corporais, territoriais e espirituais nesta tessitura?

Essa pergunta orienta o desenvolvimento da pesquisa e estrutura a análise das experiências compartilhadas com os interlocutores ao longo do trabalho de campo.

Objetivo geral e objetivos específicos

O objetivo geral desta tese consiste em:

Analisar a partir das falas de homens e mulheres quilombolas, como se constituem e são vividas as masculinidades quilombolas em seus territórios, utilizando a fotoetnografia como método de escrita e pesquisa capaz de compreender suas dimensões corporais, territoriais e espirituais.

Assim, esse objetivo se desdobra nos seguintes objetivos específicos:

- Contextualizar historicamente e socialmente os territórios quilombolas investigados, situando as condições em que as masculinidades se constituem;
- Discutir criticamente o conceito de masculinidade a partir de perspectivas negras e afro-diaspóricas;

- Fundamentar a compreensão da masculinidade como experiência encarnada a partir da fenomenologia da percepção;
- Desenvolver a fotoetnografia como método de investigação e escrita antropológica;
- analisar como território, espiritualidade e relações comunitárias participam da constituição das masculinidades quilombolas.

CAPÍTULO 5 – Espiritualidade como identidade e pertencimento quilombola

A reflexão apresentada neste capítulo resulta de um percurso intelectual e experiencial que me levou a reconhecer a espiritualidade como um eixo estruturante da identidade e do pertencimento quilombola. E reconhecer essa dimensão exige atenção a experiências que antecedem qualquer formulação conceitual. A compreensão que desenvolvi surgiu no cruzamento entre deslocamentos geográficos, escutas prolongadas e vivências corporais acumuladas ao longo dos anos e aos poucos se mostraram um padrão que a literatura africana e afro-diaspórica descreve como um sistema integrado de pessoa, comunidade e ancestralidade (SINGH; BHAGWAN, 2020).

Em diferentes contextos sociais, a espiritualidade organiza vínculos, orienta responsabilidades e sustenta a continuidade coletiva. Nas comunidades quilombolas, essa dimensão aparece incorporada ao cotidiano. Durante muito tempo, essa presença não se apresentou de forma evidente ao meu próprio olhar analítico, e atribuo isso ao fato de que a convivência cotidiana com essas práticas fazia com que muitas delas fossem percebidas apenas como parte natural da vida comunitária.

Com o amadurecimento pessoal, teórico e experiencial, se tornou possível; para mim, reconhecer que essa dimensão ultrapassa o campo da religiosidade, fazendo com que a espiritualidade opere como parte de uma ontologia relacional[2] que organiza relações sociais, concepções de pessoa e formas de continuidade coletiva. Estudos sobre comunidades africanas indicam que espiritualidade, território e vida comunitária constituem dimensões interdependentes na produção da vida social (BEYERS, 2010). E foi durante o período de pesquisa na África do Sul que esse entendimento começou a se tornar mais claro. O deslocamento para outro contexto, no caso o africano tensionou as categorias com as quais eu vinha interpretando as masculinidades quilombolas no Brasil. A experiência exigiu revisão analítica e ampliação conceitual.

O contato com o **ukuthwasa**, processo formativo presente entre povos Nguni, permitiu acompanhar situações nas quais espiritualidade, aprendizagem e reorganização social constituem um mesmo campo de formação, onde a iniciação não se limita ao treinamento de curandeiros. Ela reorganiza posições sociais, amplia redes de pertencimento e insere o

[2] Emprego aqui a expressão ontologia relacional para designar formas de existência nas quais a pessoa não antecede as relações que estabelece, mas é continuamente constituída por elas, articulando ancestralidade, território, comunidade e responsabilidade coletiva.

iniciado em uma trama que articula corpo, memória e ancestralidade (BANDEIRA NETTO; PHEZA, 2025).

Acompanhando etnograficamente esse processo, compreendi que a espiritualidade funciona como um dispositivo que integra dimensões ontológicas, históricas e comunitárias da pessoa, assim, tal experiência deslocou minha própria compreensão e possibilitou ferramentas analíticas para reconhecer continuidades entre aquilo que observei na África do Sul e aquilo que vivi nas comunidades quilombolas no Brasil.

Assim, ao retornar às minhas experiências em espiritualidades afro-brasileiras e aos encontros em comunidades quilombolas, percebi que práticas que antes interpretava apenas como parte do cotidiano correspondem a sistemas complexos de conhecimento. Rezas, festas, cuidados com determinados lugares e vínculos com os mais velhos compõem uma cosmologia que organiza pertencimentos e legitima presenças no território (CALDEIRA, 2025; SALOMÃO, 2014; OLIVEIRA, s.d.).

Minha própria trajetória se insere nesse campo. As práticas que marcaram meu percurso sempre funcionaram como formas de produzir pertencimento e continuidade, assim, ao articular essas vivências com referenciais africanos e afro-diaspóricos, é possível traçar compreensões de que a espiritualidade constitui um dos eixos que estruturam a identidade das masculinidades quilombola, pois organiza relações, produz sentido e sustenta a vida coletiva.

Para compreender espiritualidade, identidade e pertencimento

Compreender a espiritualidade como dimensão constitutiva da identidade e do pertencimento quilombola exige deslocar o modo como essa categoria costuma ser interpretada nos marcos da modernidade ocidental. Nas tradições africanas e afro-diaspóricas, espiritualidade não aparece como esfera separada da vida social, pois ela é responsável por organizar relações, orientar responsabilidades, estruturar vínculos com os ancestrais e participa da própria concepção de pessoa, constituindo-se como um arranjo ontológico, epistemológico e comunitário que articula corpo, território, memória e coletividade.

Essa compreensão encontra respaldo em diferentes estudos africanos contemporâneos. Pesquisas realizadas na África do Sul demonstram que espiritualidade funciona como princípio organizador da vida social ao integrar dimensões que, em perspectivas ocidentais, aparecem separadas. Relações familiares, cuidado coletivo, práticas de cura, mediação de conflitos e compartilhamentos de saberes são atravessadas por referências espirituais que

conectam vivos, mortos e gerações futuras em uma mesma rede de pertencimento (SINGH; BHAGWAN, 2020).

O reconhecimento dessa lógica exige enfrentar também os efeitos da colonialidade do saber. A modernidade instituiu hierarquias epistêmicas que classificaram conhecimentos africanos e afro-diaspóricos como crenças ou superstições, retirando-lhes legitimidade como sistemas de conhecimento. Nesse processo, práticas espirituais foram deslocadas para o campo da irracionalidade ou do folclore, enquanto saberes europeus foram estabelecidos como parâmetros universais de racionalidade.

A crítica à colonialidade nos permite entender para compreender como esse enquadramento produziu silenciamentos duradouros. Cosmologias africanas e afro-diaspóricas foram frequentemente tratadas como expressões religiosas e espirituais isoladas, quando na realidade constituem sistemas complexos de organização da vida social. Esse processo afetou diretamente a forma como a espiritualidade quilombola foi interpretada em diferentes momentos da história intelectual brasileira.

Ao deslocar esse enquadramento, torna-se possível observar que espiritualidade opera como um princípio que organiza relações sociais, modos de cuidado, vínculos com a terra e regimes de transmissão de saberes. Em muitos contextos africanos, a comunidade inclui vivos, mortos e aqueles que ainda nascerão. A vida coletiva é pensada como continuidade intergeracional sustentada por responsabilidades compartilhadas e pela presença permanente dos ancestrais.

> Essa forma de compreender a espiritualidade exige um deslocamento mais profundo do que uma simples ampliação do conceito de religião. Trata-se de abandonar uma concepção que a restringe ao domínio da crença individual para reconhecê-la como um princípio de organização da existência. Em diferentes filosofias africanas, assim como em diversas cosmologias afro-diaspóricas, a espiritualidade não corresponde a um campo separado da vida social, mas ao próprio modo como a vida se torna possível nas relações entre pessoas, ancestrais, territórios, temporalidades e demais formas de existência. Nessa perspectiva, não há uma ruptura entre aquilo que é material e aquilo que é espiritual; ambos participam da constituição do mundo vivido e das responsabilidades que mantêm a continuidade da comunidade.

Essa compreensão aproxima-se da ontologia relacional desenvolvida por Ramose (1999), para quem a existência não pode ser compreendida a partir do indivíduo

isolado, mas da rede de relações que torna possível sua humanidade. O princípio ubuntu não descreve apenas uma ética da convivência, mas uma maneira de existir em que o ser se realiza continuamente na relação com os outros. Em diálogo com essa perspectiva, Ingold (2011) propõe compreender a vida como um processo de correspondências continuamente tecidas entre seres, ambientes e experiências, recusando a ideia de que pessoas, natureza e cultura constituam domínios previamente separados. Ainda que elaboradas em contextos distintos, essas formulações oferecem instrumentos importantes para compreender que, nas experiências quilombolas analisadas nesta tese, espiritualidade, território, ancestralidade e cuidado não aparecem como categorias independentes, mas como expressões de uma mesma lógica relacional que sustenta a produção da vida coletiva.

Pesquisas sobre espiritualidade africana no campo do cuidado evidenciam que essa perspectiva produz práticas sociais específicas. O cuidado espiritual envolve rezas, consultas, rituais de purificação, uso de plantas e aconselhamento comunitário. Funcionando como mecanismos de preservação da harmonia social, pois articulam saúde, moralidade e pertencimento coletivo (SINGH; BHAGWAN, 2020).

Estudos etnográficos sobre o **ukuthwasa** demonstram como espiritualidade participa da formação da pessoa. A iniciação reorganiza posições sociais, redefine vínculos e insere o iniciado em uma rede de responsabilidades espirituais e comunitárias. Nesse processo, experiências de doença, chamado ancestral e aprendizagem constituem etapas interdependentes de um mesmo percurso formativo (BERNARD, 2018), onde a pessoa iniciada passa a ocupar uma posição específica dentro da comunidade. Esse reposicionamento envolve obrigações de cuidado, responsabilidades espirituais e reconhecimento social.

Outros estudos indicam que o território ocupa um papel importantissimo nessas cosmologias. Em diversas tradições africanas, determinados lugares são compreendidos como espaços de presença ancestral. Rios, montanhas, fontes de água e árvores específicas funcionam como pontos de comunicação entre diferentes planos de existência. A água, por exemplo, frequentemente aparece como mediadora entre o mundo visível e o mundo ancestral, reforçando a relação entre espiritualidade, natureza e território (HAGAN, 2024). Essa perspectiva também aparece em debates sobre Ubuntu, concepção de pessoa baseada em interdependência, reciprocidade e responsabilidade coletiva. Nessa visão, a humanidade de cada indivíduo se constitui nas relações que estabelece com os outros. A espiritualidade

participa desse processo porque organiza práticas de cuidado, respeito e solidariedade que sustentam a vida comunitária.

Essas reflexões ajudam a compreender por que espiritualidade, em contextos africanos e afro-diaspóricos, participa diretamente da organização da vida social. Corpo, território, ancestralidade e coletividade formam dimensões inseparáveis de um mesmo sistema de produção da existência. Ao reconhecer essa articulação é possível aproximar experiências vividas no continente africano de processos observados nas comunidades quilombolas brasileiras, onde espiritualidade também estrutura relações de pertencimento, memória e continuidade coletiva, mesmo operando em uma lógica marcada pelo racismo religioso.

Sobre a espiritualidade quilombola como continuidade e recriação afrodiaspórica

Compreender essa continuidade não significa pressupor que as cosmologias africanas tenham permanecido intactas ao longo da diáspora. A escravização, os deslocamentos forçados, as diferentes formas de violência colonial e os processos permanentes de negociação cultural produziram transformações profundas nas maneiras pelas quais essas tradições foram preservadas, reinterpretadas e recriadas. A continuidade afro-diaspórica não reside na reprodução literal de práticas, mas na permanência de princípios organizadores da existência que continuam articulando ancestralidade, território, memória e pertencimento sob novas configurações históricas. Como argumenta Mbembe (2017), as experiências africanas e diaspóricas são marcadas por processos contínuos de reinvenção da vida diante da violência, da dispersão e da necessidade permanente de reconstrução do comum. Nesse sentido, a espiritualidade quilombola pode ser compreendida menos como um conjunto fixo de tradições religiosas e mais como uma forma histórica de produzir continuidade, recriando, em diferentes contextos, modos de relação que preservam vínculos entre pessoas, comunidade, território e ancestralidade.

A literatura brasileira sobre comunidades quilombolas demonstra que esses territórios não podem ser compreendidos apenas como espaços de resistência material. Os quilombos constituem também lugares de preservação, transformação e recriação de sistemas de conhecimento de matriz africana (NASCIMENTO, 2007). Nesses contextos, espiritualidade, território e ancestralidade formam dimensões interligadas que estruturam a vida coletiva.

Estudos recentes indicam que, em diversas comunidades quilombolas, a relação com a terra envolve dimensões que ultrapassam o uso produtivo do território. A terra abriga memórias,

histórias familiares, sepulturas de antepassados e lugares reconhecidos como portadores de presença espiritual. Esses elementos participam da organização da vida social e da construção do pertencimento coletivo (CALDEIRA, 2025).

A espiritualidade, nesse sentido, e em algumas comunidades aparece como princípio que articula memória, território e continuidade comunitária. As práticas espirituais organizam temporalidades, orientam formas de cuidado com determinados lugares e influenciam decisões coletivas relacionadas ao uso da terra e à preservação do território. Pesquisas que analisam os processos de titulação quilombola mostram que essa dimensão espiritual frequentemente aparece nos argumentos apresentados pelas próprias comunidades. Lugares considerados sagrados, áreas associadas à memória dos mais velhos e espaços utilizados para rituais ou práticas de cuidado com os ancestrais são mobilizados como elementos que demonstram continuidade histórica e vínculo com o território (LINO, 2025).

Nesse contexto, a espiritualidade participa, também, da definição de pertencimentos e da legitimação das relações que estruturam a comunidade. Outro aspecto importante diz respeito ao modo como ela se manifesta nas experiências cotidianas. Em muitas comunidades quilombolas, práticas espirituais aparecem em gestos aparentemente simples, como rezas curtas, cuidados com determinados lugares, observância de caminhos específicos, no pedido de licença ao entrar na mata ou rio ou respeito por determinados horários e eventos do território. Essas práticas compõem uma cosmologia que organiza relações entre pessoas, natureza e ancestralidade. A presença dessas práticas evidencia que a espiritualidade quilombola não depende necessariamente de adesão contínua a instituições religiosas ou rituais formalizados. Ela pode se manifestar em fragmentos de memória, narrativas familiares, gestos cotidianos e formas de cuidado compartilhadas entre gerações.

Essa característica revela um aspecto importante das experiências afro-diaspóricas. Sistemas de conhecimento com matrizes africanas foram historicamente atravessados por processos de dispersão, repressão e transformação. Em diferentes contextos da diáspora, práticas espirituais foram recriadas, adaptadas e reorganizadas a partir das condições históricas locais. Nas comunidades quilombolas não seria diferem, esse processo de recriação aparece na articulação entre tradições africanas, experiências da escravização, convivência com populações indígenas e transformações sociais ocorridas ao longo do tempo. A espiritualidade que se desenvolve nesses territórios não corresponde a uma reprodução direta de cosmologias africanas, mas a uma elaboração histórica situada que integra memória, território, experiência coletiva e estar no mundo

Essa dinâmica de recriação demonstra a capacidade das comunidades quilombolas de manter continuidade histórica ao mesmo tempo em que reorganizam suas práticas diante das mudanças sociais, onde a espiritualidade surge como um campo de produção de sentido que sustenta vínculos comunitários, orienta relações com o território e contribui para a transmissão de valores entre gerações.

Enquanto quilombola, compreendo que essa articulação entre espiritualidade, território e ancestralidade constitui parte fundamental da identidade coletiva que se organiza a partir de uma trama complexa que envolve práticas cotidianas, memória compartilhada e regimes de compartilhamento direto ou indireto de saberes que conectam diferentes gerações, criando vínculos que não se restringem a critérios jurídicos ou étnicos. Eles envolvem dimensões simbólicas e espirituais que atravessam a vida comunitária e participam da forma como pertencimentos são reconhecidos e legitimados no interior do grupo (SALOMÃO, 2014). Sendo assim, em termos, fundamento que organiza relações entre pessoas, território e ancestralidade. Ela sustenta formas de pertencimento que se expressam tanto nas práticas cotidianas quanto nas narrativas que articulam passado, presente e continuidade coletiva.

Ancestralidade, corpo-e-território e memória

Se a espiritualidade organiza a experiência coletiva, a ancestralidade constitui um dos princípios que tornam essa organização possível. Não se trata de uma relação de causa e efeito, tampouco de compreender a ancestralidade como um componente isolado da espiritualidade. Ambas se constituem mutuamente na produção da vida social. A ancestralidade oferece continuidade às relações que atravessam diferentes gerações, enquanto a espiritualidade atualiza continuamente essa presença nas práticas cotidianas, nos modos de cuidado, nas responsabilidades compartilhadas e na experiência do território. Desse modo, compreender a espiritualidade quilombola exige compreender também como a memória deixa de ser apenas recordação do passado para tornar-se uma forma de presença que participa da constituição do presente.

A ancestralidade constitui uma das pontes para compreender por que a espiritualidade ocupa lugar estruturante na identidade quilombola. Em muitas comunidades, a presença dos mais velhos continua ativa nas narrativas, nos modos de cuidado, nas práticas rituais e nas regras que orientam o uso do território. Essa continuidade reorganiza a própria concepção de comunidade, pois o território passa a ser entendido como espaço compartilhado por diferentes gerações, incluindo aqueles que já morreram.

Nos quilombos, a terra é mediadora entre memória e pertencimento. A memória dos mais velhos não se restringe à recordação biográfica. Ela participa da organização da vida coletiva por meio de histórias compartilhadas oralmente, conselhos, práticas de cuidado e observância de lugares associados à presença ancestral. Sepulturas, casas antigas, caminhos tradicionais e determinados pontos do território funcionam como referências que conectam passado e presente.

Pesquisas recentes sobre territorialidade quilombola indicam que o vínculo com os antepassados sepultados na terra constitui um dos fundamentos do pertencimento comunitário. Esse vínculo estabelece relações de responsabilidade entre as gerações, pois a permanência no território envolve também o cuidado com a memória daqueles que ali viveram e contribuíram para a continuidade da comunidade (LINO, 2025).

Essa relação entre território e ancestralidade reorganiza a própria concepção de pessoa. O sujeito quilombola se compreende inserido em uma rede que articula vivos e ancestrais. A pessoa passa a existir em relação com aqueles que vieram antes e com aqueles que ainda virão. O território funciona como o espaço onde essa relação e continuidade se materializa. Perspectivas semelhantes aparecem em diferentes tradições africanas. Estudos realizados no contexto sul-africano indicam que os ancestrais são compreendidos como participantes ativos da vida comunitária. Eles orientam decisões, aparecem em sonhos, influenciam escolhas e participam das práticas de cuidado cotidiano (SINGH; BHAGWAN, 2020). Nessas cosmologias, a memória ancestral não corresponde a um passado distante. Ela opera como princípio organizador da vida social, a exemplo de que a relação com os mortos participa da definição de pertencimento e legitima a posição que cada pessoa ocupa dentro da comunidade (BEYERS, 2010; MTHETHWA; BHAGWAN, 2025).

A convergência entre essas perspectivas mostra que, tanto na África quanto na diáspora, ancestralidade constitui um modo específico de organizar relações sociais. O vínculo com os ancestrais estrutura formas de cuidado, orienta comportamentos e contribui para a continuidade da vida coletiva. Nesse contexto, o corpo também ocupa papel importante no compartilhar da memória. Gestos, formas de trabalho, modos de caminhar pelo território, maneiras de cultivar a terra e práticas de cuidado com plantas e animais constituem registros corporais de saberes transmitidos entre gerações. Esse processo pode ser compreendido a partir da relação entre corpo e território. O corpo aprende o território por meio da experiência cotidiana. Caminhos, rios, matas, áreas de plantio e lugares associados à presença ancestral

tornam-se parte da experiência corporal de quem cresce naquele espaço, assim o território passa a integrar a nossa própria formação enquanto pessoa.

O compartilhar e aprendizados desses saberes ocorre em grande medida por meio da convivência com os mais velhos. Conselhos, histórias e observações cotidianas funcionam como formas de orientar comportamentos e ensinar responsabilidades relacionadas ao território e à comunidade em um processo de aprendizagem intergeracional que contribui para a continuidade das práticas que sustentam a vida coletiva. Então, olhando para essa postura é possível compreender que espiritualidade, ancestralidade e território não constituem dimensões separadas da vida quilombola. Elas participam de um mesmo sistema de produção da existência, no qual memória, cuidado e pertencimento se articulam continuamente, em um processo onde a identidade quilombola se sustenta em vínculos que ultrapassam a experiência individual. Cada pessoa passa a se reconhecer como parte de uma história coletiva que envolve território, ancestrais e gerações futuras e a espiritualidade participa dessa continuidade ao manter ativa a relação entre memória, comunidade e responsabilidade compartilhada.

Esse compartilhamento de saberes ocorre sobretudo por meio da oralidade e da experiência corporal. Interações familiares, encontros comunitários, festas e rituais constituem espaços nos quais histórias são narradas, práticas são observadas e conhecimentos são compartilhados. Onde, a aprendizagem ocorre pela convivência, pela observação e pela participação em práticas que integram vida cotidiana, espiritualidade e responsabilidade coletiva. Nessas cosmologias do aprendizado e ensino, a espiritualidade participa da manutenção da harmonia social e da reprodução coletiva da vida (MTHETHWA; BHAGWAN, 2025).

Diversos autores identificam esse processo como pedagogia da ancestralidade (OLIVEIRA, 2001; 2003; 2007; PIMENTA et al., 2022), que pode ser compreendida como um projeto educativo que se estrutura quase de modo inconsciente a partir da experiência histórica negra, das epistemologias africanas e da continuidade afro-diaspórica, onde ensinar e aprender acontecem em relação direta com o território, com a memória coletiva e com a autoridade dos mais velhos.

A filosofia **Ubuntu**, frequentemente mobilizada nesses debates, expressa uma concepção de pessoa fundada na relação com os outros. A humanidade de cada indivíduo se constitui no interior das relações que estabelece com a comunidade. De modo que práticas espirituais

como rezas, cantos, banhos rituais, consultas e rituais de purificação funcionam como mecanismos de cuidado coletivo que preservam a continuidade social, reorganizam tensões internas e reafirmam valores compartilhados.

Nesse processo, gestos aparentemente simples assumem grande relevância. Rituais breves, sinais de respeito e observâncias cotidianas funcionam como atualizações da identidade coletiva, pois expressam continuidade com os mais velhos e reafirmam os princípios que organizam a vida comunitária (BEYERS, 2010). Acender uma vela, respeitar determinados caminhos do território ou realizar uma pequena reza podem constituir práticas que atualizam vínculos com a ancestralidade e reafirmam pertencimentos.

Pertencimento mesmo em fragmentos

Nas comunidades quilombolas, a espiritualidade não se apresenta de maneira homogênea. Diferentes gerações estabelecem relações distintas com as práticas espirituais, e o envolvimento individual com rituais ou tradições varia entre as pessoas. Além disso, transformações religiosas ocorridas nas últimas décadas, especialmente com a expansão de igrejas pentecostais em diversas comunidades quilombolas, introduziram novas dinâmicas na vida espiritual dessas comunidades, mas, ainda assim, o pertencimento espiritual permanece ativo mesmo em contextos marcados por fragmentação ou mudança religiosa (OLIVEIRA, s.d.; CALDEIRA, 2025).

Essa perspectiva permite compreender que espiritualidade, nas comunidades quilombolas, opera como um campo mais amplo de significação e não dependendo exclusivamente da participação contínua em práticas rituais ou da filiação a tradições religiosas específicas, pois está na maneira como cada pessoa reconhece sua inserção em uma história coletiva que articula ancestralidade, memória e território.

A presença crescente de igrejas pentecostais e neopentecostais em comunidades quilombolas constitui um fenômeno social relevante e tem produzido importantes transformações nas formas de vivenciar a espiritualidade, as relações comunitárias e os regimes de transmissão de saberes entre diferentes gerações. Essas mudanças têm sido amplamente discutidas pela antropologia da religião, que demonstra como tais processos reorganizam pertencimentos, moralidades e formas de mediação do sagrado, produzindo novos arranjos religiosos e novas disputas em torno da memória, da autoridade e da legitimidade das práticas espirituais (MEYER, 2004). Reconhecer a

existência dessas transformações é importante para situar o contexto contemporâneo no qual esta pesquisa se desenvolve. Entretanto, elas não constituem o problema central desta investigação.

A opção por não desenvolver esse debate decorre de uma delimitação analítica e metodológica, e não da compreensão de que se trata de um tema secundário. Como observa Asad (1993), as categorias por meio das quais nomeamos a religião e a espiritualidade são histórica e politicamente constituídas, razão pela qual cada investigação precisa definir cuidadosamente o recorte a partir do qual produzirá sua análise. Incorporar as múltiplas implicações da expansão neopentecostal sobre os territórios quilombolas exigiria outro corpus empírico, outras questões de pesquisa e um deslocamento significativo do eixo desta tese. Por essa razão, o presente trabalho concentra-se na espiritualidade enquanto dimensão constitutiva das experiências de pertencimento, ancestralidade e produção das masculinidades quilombolas, preservando a coerência entre objeto, campo e percurso analítico.

Nesse sentido, pertencimento não se reduz à prática religiosa constante. Ele envolve o reconhecimento de vínculos que conectam a pessoa à comunidade e aos processos históricos que deram forma à vida quilombola. Mesmo quando práticas espirituais são vividas de maneira fragmentada ou intermitente, elas continuam participando da construção das relações sociais e da forma como cada indivíduo se compreende dentro do coletivo (FURTADO, 2014).

CAPÍTULO 6 – Masculinidades quilombolas: estado da arte

A construção deste estado da arte partiu da necessidade de compreender como as masculinidades quilombolas têm sido abordadas na produção acadêmica recente. O levantamento bibliográfico revelou, desde os primeiros momentos da busca, que a literatura sobre o tema ainda é limitada e dispersa. Até onde alcançou a revisão realizada para esta pesquisa, não foram identificadas teses, dissertações ou artigos que tratem de maneira sistemática das masculinidades quilombolas como campo cultural e identitário articulado às dimensões do corpo, do território, da ancestralidade, da espiritualidade e da visualidade.

Essa constatação inicial poderia sugerir, à primeira vista, a inexistência de estudos sobre o tema. No entanto, uma análise mais cuidadosa indica que a questão aparece de forma indireta em diferentes áreas do conhecimento, sobretudo em pesquisas voltadas para saúde, trabalho, juventude e sexualidade em comunidades quilombolas. Nesses estudos, homens quilombolas são frequentemente mencionados como interlocutores de investigação, mas raramente como categoria analítica central. Dessa forma, a ausência de uma literatura consolidada sobre masculinidades quilombolas não significa que o tema seja totalmente inexplorado, mas que se encontra fragmentado em diferentes agendas de pesquisa.

Partindo dessa compreensão, este estado da arte foi concebido não apenas como levantamento bibliográfico, mas como exercício analítico de mapeamento do campo. Conforme argumenta Teixeira (2023), a elaboração de um estado da arte exige mais do que listar referências; trata-se de identificar padrões de produção, recorrências temáticas, abordagens metodológicas predominantes e lacunas analíticas ainda pouco exploradas. Nesse sentido, o objetivo desta seção é situar a produção existente e, ao mesmo tempo, evidenciar os limites que ainda atravessam o estudo das masculinidades em contextos quilombolas.

Para realizar esse levantamento, foram consultadas diferentes bases de dados e repositórios acadêmicos, entre elas SciELO, o Banco de Teses e Dissertações da CAPES, Google Scholar, PubMed e repositórios institucionais de universidades brasileiras. A inclusão desses diferentes espaços de busca se justifica pelo fato de que a produção sobre quilombos circula em múltiplos campos disciplinares, especialmente nas áreas da saúde coletiva, da educação e das ciências sociais. Além disso, muitos trabalhos relevantes sobre comunidades quilombolas são publicados em dissertações, teses e trabalhos de conclusão de curso que não necessariamente se encontram indexados em periódicos científicos.

A etapa seguinte consistiu na definição dos descritores de busca. Foram utilizados termos como “masculinidades quilombolas”, “homens quilombolas”, “quilombo e gênero” e “quilombo e masculinidades”. Também foram testadas combinações em inglês, como “quilombola men” e “quilombola masculinities”, com o objetivo de identificar possíveis produções internacionais. Outras variações incluíram associações entre “quilombo” e expressões como “identidade masculina” e “corpo masculino”. Essa estratégia de variação terminológica foi necessária porque muitos estudos não utilizam explicitamente a expressão “masculinidades quilombolas”, abordando o tema de maneira indireta.

Após a identificação dos trabalhos potencialmente relevantes, procedeu-se à leitura integral dos textos selecionados. Para cada produção analisada foram registrados: (a) o objeto central da pesquisa, (b) os métodos empregados, (c) os conceitos de masculinidade mobilizados, mesmo quando não explicitados de forma direta, (d) os principais resultados apresentados e (e) as dimensões que permaneciam ausentes ou pouco exploradas, ao fazer isso pude organizar a revisão de maneira sistemática e estabelecer comparações entre os diferentes estudos.

A partir desse processo de levantamento e análise, foi possível identificar um conjunto restrito de trabalhos que dialogam diretamente ou de forma tangencial com a temática das masculinidades quilombolas. Essas produções, embora importantes, concentram-se em determinados recortes analíticos e metodológicos, o que evidencia tanto as contribuições existentes quanto os limites que ainda atravessam o campo de pesquisa.

Produções existentes sobre homens quilombolas

A revisão bibliográfica realizada permitiu identificar um conjunto restrito de produções que dialogam, de forma direta ou tangencial, com a temática das masculinidades quilombolas. Entre os trabalhos localizados, destacam-se cinco pesquisas publicadas entre 2022 e 2025 que abordam experiências masculinas em comunidades quilombolas a partir de diferentes perspectivas analíticas. Ainda que esses estudos não tenham como objetivo central a formulação de um campo específico sobre masculinidades quilombolas, eles oferecem elementos importantes para compreender como homens quilombolas têm sido abordados na literatura acadêmica recente.

Entre os trabalhos identificados, encontra-se o estudo de Silva et al. (2025), publicado na revista *Interface – Comunicação, Saúde, Educação*. A pesquisa investiga como as

masculinidades são reproduzidas em um quilombo localizado no agreste pernambucano. O estudo se baseia em entrevistas com homens da comunidade e analisa de que maneira estruturas sociais marcadas por racismo e desigualdades de gênero atravessam as experiências masculinas nesses contextos. Os autores demonstram que as masculinidades são constantemente tensionadas por expectativas internas e externas às comunidades, nas quais se espera que os homens ocupem posições associadas à autoridade, força e responsabilidade familiar. Ao mesmo tempo, esses homens enfrentam dinâmicas de desvalorização social associadas ao racismo estrutural, que afetam diretamente suas trajetórias e formas de reconhecimento.

Outro trabalho relevante é o artigo de Miranda et al. (2022), publicado nos *Cadernos de Saúde Pública*. A pesquisa realiza uma cartografia dos processos de trabalho de homens quilombolas no Norte de Minas Gerais e analisa o trabalho como espaço de produção de riscos à saúde e como dimensão a ser explorada na construção das identidades masculinas nesses territórios. Os autores demonstram que atividades laborais marcadas por esforço físico intenso e exposição a condições adversas são frequentemente associadas a expectativas de resistência e capacidade de suportar sofrimento físico. De modo, o trabalho aparece como um espaço de afirmação da masculinidade, no qual valores como força, resistência e responsabilidade são mobilizados para definir o que significa ser homem em determinados contextos quilombolas.

Evidenciando que o trabalho opera como elemento fundamental na construção do reconhecimento social dos homens dentro das comunidades. Atividades produtivas são frequentemente associadas à capacidade de prover, proteger e sustentar o grupo familiar. Ao mesmo tempo, essas pesquisas indicam que as condições de trabalho enfrentadas por homens quilombolas muitas vezes estão vinculadas a processos históricos de desigualdade social e racial que limitam oportunidades econômicas e ampliam a exposição a riscos ocupacionais.

A literatura também apresenta investigações voltadas para o campo da saúde. Nesse eixo, destaca-se o estudo de Santos et al. (2023), publicado na *Revista Brasileira de Enfermagem (REBEn)*. A pesquisa foi realizada no estado do Pará com quarenta homens pertencentes a duas comunidades quilombolas e teve como objetivo compreender saberes e práticas de cuidado em saúde. Os resultados indicam que muitos homens demonstram resistência em procurar serviços médicos formais, associando a busca por cuidado à ideia de vulnerabilidade ou fragilidade, evidenciando como determinadas expectativas de gênero influenciam a relação dos homens com seus próprios corpos e com práticas institucionais de cuidado,

revelando que concepções sociais sobre masculinidade afetam diretamente comportamentos relacionados à saúde.

Esse tipo de abordagem evidencia como normas de gênero influenciam comportamentos relacionados à saúde, mas também tende a interpretar as masculinidades principalmente a partir de comportamentos considerados de risco ou de ausência de cuidado. Dessa forma, os homens aparecem frequentemente como sujeitos que evitam tratamentos médicos ou que negligenciam práticas preventivas.

Outro trabalho identificado foi o artigo de Costa et al. (2023), publicado no *International Journal of Environmental Research and Public Health*. A pesquisa analisa juventudes quilombolas e atitudes relacionadas à diversidade sexual e de gênero. Embora o foco do estudo não esteja exclusivamente nas masculinidades, os dados apresentados oferecem elementos relevantes para compreender como jovens quilombolas elaboram percepções sobre sexualidade e normas de gênero. Os resultados indicam a presença de discursos que reforçam expectativas normativas sobre o masculino, nos quais a heterossexualidade aparece como referência dominante na definição do que significa ser homem, ao mesmo tempo em que revelam tensões geracionais associadas à circulação de novos debates sobre diversidade sexual e direitos humanos.

Além dessas produções, foi identificado o trabalho de conclusão de curso de Oliveira (2022), desenvolvido na Universidade de Brasília. A pesquisa aborda experiências de homens quilombolas da comunidade de Mesquita, em Goiás, analisando de que maneira raça e gênero influenciam o acesso a serviços de saúde. Embora se trate de um estudo de menor escala, o trabalho apresenta depoimentos diretos de homens quilombolas e contribui para compreender como identidade, pertencimento e desigualdades estruturais atravessam suas experiências cotidianas.

Por fim, é importante mencionar o artigo de Gontijo (2016), publicado na revista *Amazônica – Revista de Antropologia*, intitulado *"As experiências da diversidade sexual e de gênero em quilombos do Nordeste e do Norte do Brasil: para início de conversa"*. Ainda que o texto não trate especificamente das masculinidades quilombolas, ele oferece uma contribuição relevante ao discutir experiências de diversidade sexual e de gênero em comunidades quilombolas. Ao abordar trajetórias de sujeitos que vivem dissidências de gênero e sexualidade, o estudo evidencia que as categorias de masculino e feminino nesses contextos são atravessadas por disputas, tensões e reconfigurações sociais.

Em conjunto, esses trabalhos demonstram que homens quilombolas têm sido abordados em diferentes campos de investigação. Entretanto, a análise dessas produções indica que as masculinidades quilombolas aparecem de forma indireta ou associadas a temáticas específicas, como saúde, trabalho ou sexualidade. Essa característica mostram que o campo de estudos sobre masculinidades em comunidades quilombolas ainda se encontra em processo de formação, marcado por abordagens fragmentadas e por uma limitada articulação entre diferentes dimensões da vida social.

A leitura comparativa dos estudos identificados permite observar que a produção acadêmica sobre homens quilombolas tende a se organizar em torno de três eixos principais de investigação, que são a saúde, o trabalho e a sexualidade. Esses eixos estruturam grande parte das pesquisas existentes e indicam quais dimensões da experiência masculina têm recebido maior atenção nos estudos sobre comunidades quilombolas.

Ao mesmo tempo, essas pesquisas também demonstram a existência de tensões geracionais relacionadas à circulação de novos debates sobre gênero e sexualidade. Jovens quilombolas transitam entre valores comunitários e influências externas, o que produz negociações complexas na construção das identidades masculinas. A presença de pessoas que vivenciam dissidências de gênero e sexualidade também evidencia que as masculinidades quilombolas não constituem um campo homogêneo, mas envolvem disputas, transformações e múltiplas formas de experiência.

Esses três eixos — saúde, trabalho e sexualidade — revelam aspectos importantes das experiências masculinas em comunidades quilombolas indica que as masculinidades quilombolas têm sido analisadas principalmente a partir de recortes temáticos específicos, sem que se desenvolva uma abordagem capaz de articular diferentes dimensões da experiência social. No entanto, a predominância dessas abordagens também evidencia que determinadas dimensões da vida social permanecem pouco exploradas na literatura. Elementos como espiritualidade, visualidade, corporalidade e pertencimento territorial aparecem de forma periférica ou não são incorporados como categorias analíticas centrais nas pesquisas existentes.

Contribuições e limites das pesquisas existentes

Os estudos identificados oferecem contribuições relevantes para compreender diferentes aspectos da experiência de homens quilombolas. Ao abordar temas como saúde, trabalho e

sexualidade, essas pesquisas evidenciam que as masculinidades nesses contextos estão atravessadas por múltiplas formas de desigualdade social, racial e territorial. Elas mostram que os homens quilombolas lidam simultaneamente com expectativas internas das comunidades e com pressões externas produzidas por estruturas sociais marcadas pelo racismo, pela desigualdade econômica e pela marginalização histórica dos territórios quilombolas.

Apesar dessas contribuições, é importante evidenciar os limites na forma como as masculinidades quilombolas têm sido abordadas na literatura. Um primeiro aspecto refere-se à tendência de analisar os homens quilombolas a partir de recortes temáticos específicos, o que produz interpretações fragmentadas da experiência masculina nesses territórios. Ao privilegiar determinadas dimensões da vida socialmuitos estudos acabam deixando em segundo plano outras dimensões que também participam da construção das identidades masculinas. Em grande parte da literatura analisada, o corpo dito masculino e quilombola é tratado principalmente como corpo biológico ou como corpo exposto a riscos e vulnerabilidades. Essa abordagem raramente considera o corpo como espaço simbólico de produção de identidade, pertencimento e expressão cultural. Desse modo, aspectos relacionados à corporalidade, aos gestos, às performances sociais e às formas de presença no território permanecem pouco explorados.

Também se observa que muitos estudos privilegiam metodologias baseadas em entrevistas individuais e questionários estruturados. Essas estratégias produzem informações importantes, especialmente para compreender percepções e discursos dos interlocutores. Entretanto, quando utilizadas de forma isolada, elas limitam o acesso a dimensões da experiência que se manifestam na prática cotidiana, nos gestos, nas interações coletivas e nas formas de presença corporal nos territórios. Elementos como rituais, práticas comunitárias, atividades produtivas e expressões estéticas do corpo masculino raramente aparecem como foco de observação nas pesquisas existentes.

Outro aspecto importante refere-se à forma como o pertencimento quilombola aparece nas análises, onde a condição de pertencimento à comunidade é tratada apenas como contexto etnográfico no qual os homens vivem, sem que se investigue de que maneira essa condição participa da construção das identidades masculinas. O pertencimento quilombola envolve relações com o território, com a história coletiva, com as redes familiares e com as formas de organização social da comunidade. Esses elementos estruturam expectativas sociais,

responsabilidades e formas de reconhecimento que influenciam diretamente a construção do masculino nesses contextos.

Esses limites indicam que a literatura existente ainda oferece uma compreensão parcial das masculinidades quilombolas. As pesquisas disponíveis revelam aspectos importantes da experiência masculina em comunidades quilombolas, mas ainda carecem de abordagens capazes de articular diferentes dimensões da vida social — como corpo, território, ancestralidade, espiritualidade e visualidade — em uma perspectiva integrada.

Lacunas analíticas no campo de estudos sobre homens quilombolas

A análise das produções identificadas permite reconhecer contribuições importantes para o entendimento das experiências de homens quilombolas em diferentes contextos sociais. Ao mesmo tempo, evidencia a existência de lacunas analíticas que ainda atravessam esse campo de investigação. Essas ausências não indicam necessariamente falhas nas pesquisas realizadas, mas revelam os limites das agendas de pesquisas predominantes e apontam para dimensões da vida social que permanecem pouco exploradas quando se trata de compreender as masculinidades quilombolas.

Uma primeira lacuna refere-se à espiritualidade como dimensão constitutiva da identidade e do pertencimento quilombola. Nos estudos analisados, práticas espirituais aparecem, quando mencionadas, como elementos culturais periféricos ou como parte do contexto social das comunidades. A ausência dessa dimensão nas análises limita a compreensão das masculinidades quilombolas, pois muitos homens constroem suas posições sociais em diálogo com sistemas simbólicos que articulam espiritualidade, território e memória coletiva.

Outra lacuna importante diz respeito à dimensão estética, visual e corporal das masculinidades. A maior parte dos estudos identificados privilegia metodologias baseadas em entrevistas e questionários, o que concentra a análise na dimensão discursiva da experiência social. Essa opção metodológica restringe o acesso a aspectos da vida social que se manifestam na materialidade do corpo, nos gestos, nas posturas, nos modos de circulação pelo território e nas formas de presença pública dos homens nas comunidades.

Uma terceira lacuna refere-se à pouca problematização do pertencimento quilombola como categoria que estrutura formas específicas de ser homem. Em muitos estudos revisados, o fato de pertencer a um quilombo aparece apenas como contexto etnográfico no qual determinadas

experiências ocorrem. A literatura também revela limitações na articulação entre diferentes marcadores sociais que atravessam a construção das masculinidades quilombolas. Muitos estudos mencionam raça, gênero ou classe como fatores relevantes para compreender experiências masculinas. No entanto, raramente essas categorias são analisadas em conjunto com território, ancestralidade, espiritualidade e corporalidade.

Outra ausência significativa refere-se às metodologias empregadas nas pesquisas existentes. Embora essas estratégias sejam importantes para compreender percepções e narrativas dos interlocutores, elas oferecem acesso limitado a dimensões da vida social.

Por fim, observa-se que muitos estudos tratam os homens quilombolas como categoria relativamente homogênea, com pouca atenção às diferenças internas que atravessam as masculinidades nesses territórios. Experiências geracionais, trajetórias ocupacionais, orientações sexuais, posições religiosas e formas distintas de participação comunitária produzem maneiras diversas de viver e interpretar o masculino. Jovens e homens mais velhos ocupam posições diferentes nas comunidades; sujeitos que vivenciam dissidências de gênero ou sexualidade enfrentam expectativas específicas; lideranças religiosas e trabalhadores envolvidos em atividades produtivas distintas podem construir formas particulares de autoridade e reconhecimento social.

CAPÍTULO 7 – Masculinidades: categorias, eixos e disputas teóricas

Este capítulo organiza um mapeamento das concepções de masculinidade presentes na literatura científica contemporânea com o objetivo de construir uma base conceitual capaz de sustentar a análise das masculinidades quilombolas afrodiaspóricas amazônidas desenvolvida nos capítulos seguintes. Ao realizar esse percurso, busco reunir categorias analíticas que me permitam situar empiricamente os modos de ser homem observados em contextos quilombolas, considerando atravessamentos de raça, território, espiritualidade, classe, corpo e tecnologia.

A necessidade desse mapeamento surgiu no próprio processo de pesquisa. Ao me aproximar da literatura sobre masculinidades, encontrei um campo teórico amplo, marcado pela circulação de categorias, conceitos e abordagens produzidas em tradições disciplinares e contextos geopolíticos distintos. Essa expansão foi importante para a consolidação dos estudos sobre masculinidades, mas também produziu dispersão conceitual. Para esta tese, tornou-se necessário organizar esse debate de modo a identificar quais formulações oferecem maior densidade analítica para compreender experiências masculinas situadas em territórios quilombolas amazônicos.

A literatura contemporânea sobre masculinidades se ampliou de forma significativa nas últimas décadas, incorporando contribuições da sociologia, da antropologia, dos estudos de gênero, dos estudos pós-coloniais, dos feminismos negros, da teoria queer e das epistemologias do Sul. Essa ampliação, entretanto, ocorreu por caminhos diversos e nem sempre convergentes. O campo foi sendo construído por deslocamentos teóricos sucessivos, disputas de enfoque e reformulações conceituais que modificaram a própria maneira de compreender o masculino como problema analítico.

Antes de se constituir como elemento sistemático de investigação acadêmica, a masculinidade já operava como norma moral e social. Discursos religiosos, filosóficos, médicos e pedagógicos prescreviam virtudes, condutas e formas legítimas de ser homem, sobretudo no interior da modernidade europeia (TOSH, 2011; KIMMEL, 1996). Registros lexicais indicam que o termo “masculinidade” circulava em língua inglesa desde o século XVI, ainda sem estatuto científico definido (OXFORD ENGLISH DICTIONARY, s.d.). Já no século XX, especialmente entre as décadas de 1930 e 1940, surgem estudos voltados ao chamado “papel masculino”, centrados na socialização de meninos e homens e nas expectativas normativas associadas à masculinidade (PLECK, 1981).

A partir dos anos 1970 e, com maior força, dos anos 1980, esse paradigma começou a ser tensionado. As críticas dirigidas à noção de papel masculino evidenciaram os limites de uma abordagem que tratava a masculinidade como posição social relativamente estável, pouco atenta às relações de poder que atravessam gênero, raça e classe. Em diálogo direto com os estudos feministas, o gênero passou a ser compreendido em perspectiva relacional e política, o que permitiu evidenciar a posição hegemônica ocupada por determinadas formas de masculinidade (CONNELL, 1987; PLECK, 1981).

Posteriormente, as contribuições do feminismo negro aprofundaram esse deslocamento ao demonstrar que as experiências masculinas são também atravessadas por regimes racializados de poder. Essa inflexão foi decisiva para expor os limites de qualquer leitura que trate a masculinidade como categoria universal, abstrata ou homogênea (DAVIS, 1981; hooks, 2004).

Esse deslocamento teórico, que acompanha a consolidação do campo contemporâneo dos estudos sobre masculinidades, produziu avanços analíticos importantes. Ao mesmo tempo, ampliou a diversidade de categorias, conceitos e abordagens mobilizadas para compreender o masculino. Como resultado, o campo passou a conviver com certa dispersão conceitual, o que torna necessário um esforço de organização, historicização e delimitação dos referenciais utilizados (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2005). É nesse contexto que situo o mapeamento desenvolvido neste capítulo.

A sistematização apresentada aqui foi construída a partir de um processo estruturado de busca, leitura e cruzamento bibliográfico realizado em bases científicas nacionais e internacionais. Entre elas estão SciELO, JSTOR, Web of Science, Scopus, Google Scholar, Periódicos CAPES, o Banco de Teses e Dissertações da CAPES, African Journals Online e Sabinet, além de repositórios institucionais de universidades brasileiras e sul-africanas. A pesquisa utilizou combinações de palavras-chave em português, inglês, espanhol e outras[3], concentradas em termos como masculinidades, gênero, raça, território, espiritualidade, corpo, tecnologia e diáspora. A seleção das obras levou em conta a recorrência de determinados conceitos na literatura, a densidade teórica das formulações e sua pertinência para análises situadas em contextos afro-diaspóricos e pós-coloniais.

[3] A revisão bibliográfica privilegiou produções com circulação internacional, majoritariamente publicadas em inglês, língua na qual se concentram os debates centrais dos estudos sobre masculinidades, inclusive de autores oriundos de contextos não anglófonos.

O percurso adotado aproximou-se de estratégias recorrentes em pesquisas qualitativas, nas quais a leitura de obras centrais conduz à identificação de novos autores, debates e linhagens teóricas. As próprias bibliografias consultadas funcionaram como pontos de expansão progressiva do corpus teórico, permitindo identificar continuidades, deslocamentos e disputas conceituais no interior do campo. Em situações nas quais determinados textos estavam disponíveis apenas em idiomas que não domino plenamente, utilizei recursos de tradução para uma primeira aproximação aos argumentos, sempre buscando posteriormente verificar as formulações nas versões originais acessíveis.

Ferramentas digitais e sistemas de inteligência artificial foram utilizados apenas como apoio à organização das referências, à localização de obras e à comparação preliminar de definições conceituais. As decisões interpretativas, bem como a delimitação final das categorias de masculinidade mobilizadas neste capítulo, resultam da leitura direta das obras selecionadas e da reflexão teórica desenvolvida ao longo da pesquisa. O uso dessas ferramentas não substituiu o trabalho analítico, mas auxiliou na sistematização de um volume amplo de informações bibliográficas.

A partir desse procedimento, identifiquei concepções de masculinidade que apresentam formulação explícita em obras de referência, categorias cujo uso já se encontra consolidado na literatura e proposições emergentes oriundas de pesquisas empíricas situadas. Conceitos que apareciam apenas como variações terminológicas ou que não acrescentavam ganho analítico aos objetivos desta tese foram deixados de lado. Em contrapartida, algumas formulações mais recentes foram incorporadas quando contribuíam para ampliar a compreensão do masculino em contextos atravessados por raça, território, espiritualidade e tecnologia, mesmo quando ainda não se encontram plenamente estabilizadas no campo.

O resultado desse levantamento é a organização de um conjunto de categorias distribuídas em eixos analíticos. Esses eixos não devem ser compreendidos como compartimentos rígidos ou excludentes, pois as masculinidades concretas são produzidas de forma relacional e situacional. Eles funcionam, antes, como operadores conceituais que orientam a leitura das diferentes formas de construção do masculino em contextos sociais específicos. A sistematização apresentada neste capítulo constitui, portanto, uma base analítica que sustenta a investigação etnográfica desenvolvida ao longo da tese, permitindo articular a literatura especializada às práticas, tensões e conflitos observados nas comunidades quilombolas.

Quadro 01 – Tipologias e concepções de masculinidade na literatura científica

Autor	País/Região	Área de Atuação	Obra Principal
Achille Mbembe	Camarões/África do Sul	Pós-colonialidade	Critique of Black Reason (2013)
Anne Fausto-Sterling	EUA	Corpo e ciência	Sexing the Body (2000)
Awino Okech	Quênia	Gênero e violência	Gender, Protests and Politics in Africa (2020)
Beatriz Nascimento	Brasil	Quilombo e corpo	O Negro e o Espaço (1992)
bell hooks	EUA	Masculinidade e patriarcado	The Will to Change (2004)
C. J. Pascoe	EUA	Juventude e masculinidade	Dude, You're a Fag (2007)
Clyde Woods	EUA	Território e raça	Development Arrested (1998)
David Morgan	Reino Unido	Sociologia das masculinidades	Discovering Men (1992)
David Plummer	Austrália	Juventude e sexualidade	One of the Boys (1999)
Eric Anderson	EUA/Reino Unido	Masculinidade inclusiva	Inclusive Masculinity (2009)
Eve Kosofsky Sedgwick	EUA	Homoafetividade	Epistemology of the Closet (1990)
Francis Nyamnjoh	Camarões	Corpo e pertencimento	Insiders and Outsiders (2006)
Frantz Fanon	Caribe/Argélia	Racialização e corpo	Peau noire, masques blancs (1952)
Gayle Rubin	EUA	Sexualidade	Thinking Sex (1984)
Ifi Amadiume	Nigéria	Gênero africano	Male Daughters, Female Husbands (1987)
Jack Halberstam	EUA	Masculinidades queer	Female Masculinity (1998)
Jeff Hearn	Reino Unido/Suécia	Masculinidades e poder	The Violences of Men (1998)
John MacInnes	Reino Unido	Gênero e trabalho	The End of Masculinity (1998)
José Carlos Gomes dos Anjos	Brasil	Quilombo, corpo e território	A República dos Países Unidos do Gueto (2000)
Judith Butler	EUA	Teoria de gênero	Gender Trouble (1990)
Kopano Ratele	África do Sul	Masculinidades negras	The World Looks Like This From Here (2019)
Luiz Eduardo Soares	Brasil	Violência e masculinidades	Meu Casaco de General (2000)
María Lugones	Argentina/EUA	Colonialidade do gênero	Pilgrimages/Peregrinajes (2003)
Mark Anthony Neal	EUA	Masculinidades negras	New Black Man (2005)
Michael Messner	EUA	Masculinidades e esporte	Power at Play (1992)
Michael S. Kimmel	EUA	Sociologia das masculinidades	Manhood in America (1996)
Nkiru Nzegwu	Nigéria	Filosofia africana	Family Matters (2006)

Ouzgane Lahoucine Robert Morrell	Argélia/Canadá	Masculinidades muçulmanas	African Masculinities: Men in Africa from the Late Nineteenth Century to the Present (2005)
Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí	Nigéria	Crítica ao gênero colonial	The Invention of Women (1997)
Patricia Hill Collins	EUA	Interseccionalidade	Black Feminist Thought (1990)
Paul B. Preciado	Espanha/França	Corpo e tecnologia	Testo Junkie (2008)
Paul Gilroy	Reino Unido	Diáspora negra	The Black Atlantic (1993)
Peter Fry	Brasil	Gênero e sexualidade	Para Inglês Ver (1982)
Pumla Dineo Gqola	África do Sul	Violência de gênero	Rape: A South African Nightmare (2015)
Raewyn Connell	Austrália	Estudos de masculinidades	Masculinities (1995)
Richard Miskolci	Brasil	Tecnologia e sexualidades	Desejos Digitais (2017)
Rita Segato	Argentina/Brasil	Patriarcado e violência	Las estructuras elementales de la violencia (2003)
Robert Morrell	África do Sul	Masculinidades africanas	Changing Men in Southern Africa (2001)
Signe Arnfred	Dinamarca/África	Feminismos africanos	Sexuality and Gender Politics in Mozambique (2011)
Stuart Hall	Jamaica/Reino Unido	Estudos culturais	Cultural Identity and Diaspora (1990)
Thabo Msibi	África do Sul	Masculinidade e sexualidade	Hidden Sexualities (2011)
Tim Carrigan	Austrália	Teoria social e masculinidades	Toward a New Sociology of Masculinity (1985)
Tommy J. Curry	EUA	Masculinidades negras críticas	The Man-Not (2017)
Tristan Bridges	EUA	Masculinidades interseccionais	Exploring Masculinities (2016)
Vagner Gonçalves da Silva	Brasil	Religião afro-brasileira	Candomblé e Umbanda (1994)
Wayne Martino	Canadá	Educação e masculinidades	Boys and Schooling (2008)

Fonte: Elaboração própria, a partir de revisão da literatura científica sobre masculinidades (CONNELL, 1995; MORGAN, 1992; KIMMEL, 1996; BUTLER, 1990; FANON, 2008; MORRELL, 2001; RATELE, 2019; entre outros).

Os eixos analíticos foram definidos a partir do núcleo conceitual predominante de cada formulação, tendo em vista que as masculinidades concretas são sempre produzidas de forma relacional, histórica e situacional. A proposta não consiste em estabelecer classificações rígidas, mas em oferecer uma estrutura de leitura que permita articular diferentes tradições teóricas e favorecer o diálogo entre teoria e etnografia.

O primeiro eixo, denominado estrutural e de poder, reúne formulações que analisam a masculinidade a partir das relações de dominação, da organização patriarcal e da distribuição desigual de privilégios sociais. Nesse conjunto situam-se categorias como masculinidade

hegemônica, subordinada, cúmplice, marginalizada e múltiplas masculinidades, sistematizadas por Raewyn Connell, além de contribuições posteriores que discutem deslocamentos e reconfigurações desses padrões em contextos históricos específicos.

O eixo raça, etnicidade e território reúne concepções nas quais processos de racialização, pertencimento territorial, ancestralidade e experiências históricas de colonização e diáspora constituem elementos que nos ajudam a compreender a formação das masculinidades.

O eixo afeto, cuidado e moralidade desloca a análise do masculino para dimensões relacionadas às emoções, às práticas de cuidado, às responsabilidades familiares e às normas morais que regulam comportamentos e expectativas atribuídas aos homens.

O eixo corpo, diferença e deficiência agrupa formulações que analisam o masculino a partir da corporalidade, das expressões da sexualidade, da performatividade de gênero e das variações físicas, cognitivas e sensoriais que atravessam as experiências masculinas.

O eixo tecnológico, digital e pós-humano reúne categorias que investigam as transformações do masculino em contextos mediados por tecnologias digitais, plataformas online, algoritmos e dispositivos de vigilância, além de debates que exploram formas contemporâneas de hibridização entre corpo humano, ambiente e tecnologia.

Por fim, o eixo espiritual e cosmológico inclui concepções de masculinidade organizadas a partir de sistemas religiosos, práticas espirituais e cosmologias afro-indígenas e africanas, nas quais a experiência masculina se articula a relações com ancestralidade, território e ordem moral comunitária. Deste modo, essa organização oferece uma base conceitual que orienta a leitura do quadro apresentado a seguir.

Quadro 2 – Concepções situadas e críticas de masculinidade por raça, território, sexualidade e contexto histórico

Masculinidade	Autores	Ano	País/Região	Área
Hegemônica	R. W. Connell	1987/1995	Austrália	Sociologia/Estudos de Gênero
Subordinada	R. W. Connell	1995	Austrália	Sociologia
Cúmplice	R. W. Connell	1995	Austrália	Sociologia
Marginalizada	R. W. Connell	1995	Austrália	Sociologia
Múltiplas Masculinidades	R. W. Connell	1995	Austrália	Sociologia
Pós-hegemônica	Eric Anderson	2009	EUA/Reino Unido	Sociologia do Esporte
Negra	hooks; Fanon; Collins; Gilroy	1952–2010	EUA/França/ Caribe	Estudos Negros

Afro-diaspórica	Mbembe; Hall; Curiel	1990–2020	África/Caribe/ Europa	Pós-colonial
Indígena	Segato; Munduruku	2000–2020	América Latina	Antropologia
De Classe	Marx; Thompson	1963–2000	Reino Unido	Sociologia
De Travessia	Diversos	2010–2024	Global	Estudos de Migração
Diáspora Quilombola	Pesquisadores brasileiros	2020–2024	Brasil	Antropologia
Tóxica	Shepherd Bliss	190	EUA	Psicologia
Cuidadora	Kimmel; Doucet	1990–2017	EUA/Canadá	Paternidade
Provedora	Parsons	1950–1980	EUA	Família
De Risco	Courtenay	2000	EUA	Saúde Pública
De Reconciliação	Pesquisadores sul-africanos	2010–2024	África do Sul	Justiça Transicional
Afetiva	Giddens; Bauman; Illouz	1992–2012	Europa	Sociologia
Emocional	Diversos	2015–2024	Global	Psicologia/Soc.
Trans	Halberstam; Connell	1998–2015	EUA	Estudos Trans
Subversiva	Butler; Halberstam	1990–2010	EUA	Teoria Queer
De Ausência	Estudos da morte	2000–2024	Global	Antropologia
Neurodiversa	Pesquisadores neurodiversos	2010–2024	EUA/Reino Unido	Neurodiversidade
Sensorial	Le Breton; Merleau-Ponty	1945–2010	França	Fenomenologia
Performativa Afrodesc.	Estudos culturais negros	1980–2020	Caribe/África/ Brasil	Cultura
Com Deficiência	Shakespeare; Thomson	2000–2015	EUA/Reino Unido	Deficiência
Velhice	Calasanti; Slevin	2006–2015	EUA	Gerontologia
Digital	Massanari; Ging	2010–2020	EUA/Irlanda	Mídia
Virtual	Boellstorff; Turkle	2008–2020	EUA	Digital
Tecnológica	Safiya Noble	2018–2024	EUA	Tecnologia
Pós-humanista	Haraway; Braidotti	1985–2020	EUA/Europa	Pós-humanismo
Ambiental/Ecológica	Ecofeministas	1980–2020	Global	Ecologia
Religiosa	Estudos da religião	1950–2024	Global	Religião
Espiritual-Afetiva	Pesquisas afro-indígenas	2010–2024	Brasil/África	Religião
Griô	Hampâté Bâ	1950–2020	África	Oralidade
Ubuntu	Tutu; Ramose	1999–2015	África Austral	Filosofia
Muntu	Autores bantu	1949–2020	África Central	Filosofia
Amazônica	Estudos amazônicos	1980–2020	Brasil	Antropologia
Andina	Estudos do	1970–2020	Andes	Antropologia

	ayllu			
Afro-islâmica	Estudos africanos islâmicos	1990–2020	África Ocidental	Estudos Islâmicos
Rural/Camponesa	Estudos agrários	1960–2024	Global	Sociologia Rural
Urbana/Periférica	Zaluar	1980–2020	Brasil	Sociologia Urbana
Sōshoku Danshi	Fukasawa	2006	Japão	Cultura Pop
Soft Masculinity ou Masculinidade midiática sul-coreana	Sun Jung	2011–2020	Coreia	Cultura Pop
Híbrida	C. J. Pascoe; Tristan Bridges	2001–2014	EUA/Europa (Ocidental)	Sociologia
De protesto	R. W. Connell (baseada em Broude)	1990–1995	Global (grupos marginalizados)	Sociologia/Antropologia
Metrosexual	Mark Simpson	1994–2003	Reino Unido/EUA (cultura urbana)	Estudos Culturais/Mídia
Hipermasculinidade	D. Mosher & M. Sirkin	1984	EUA (contexto psicossocial)	Psicologia Social
Militarizada	Cynthia Enloe	1989–2000	Global contextos de guerra/Estado	Relações Internacionais
Precária	Vandello & Bosson	2008–2011	EUA (estudos psicológicos)	Psicologia Social
Emergente	Marcia C. Inhorn (et al.)	2011	Oriente Médio, América Latina	Antropologia
Two-Spirit *(Dois-Espíritos)*	Termo pan-Indígena (Canada)	1990	Indígenas da América do Norte	Epistemologia indígena
Masculinidade colonial	Mrinalini Sinha	1995	Índia/Reino Unido	História pós-colonial

Fonte: Elaboração própria, a partir de revisão da literatura científica em estudos de gênero, antropologia, sociologia e estudos pós-coloniais (FANON, 2008; COLLINS, 2009; OYĚWÙMÍ, 1997; SEGATO, 2003; MORRELL, 2001; HALBERSTAM, 1998; CURRY, 2017; entre outros).

As masculinidades quilombolas afrodiaspóricas amazônidas

As masculinidades quilombolas afrodiaspóricas amazônicas aparecem aqui como uma construção produzida pelo próprio campo. Elas emergem das relações estabelecidas com os interlocutores, das imagens produzidas, das narrativas compartilhadas e da convivência prolongada nos territórios quilombolas. Ao reuni-las sob essa expressão, não proponho uma categoria universal capaz de abarcar todas as experiências de homens quilombolas, mas delimito o horizonte desta investigação: masculinidades constituídas na Amazônia, atravessadas pela diáspora africana, pela ancestralidade,

pelo território e pela espiritualidade, compreendidas sempre em sua pluralidade e em seu caráter relacional.

A utilização do conceito de masculinidade hegemônica nesta tese exige uma consideração metodológica. Tal como formulado por Connell (1995; 2005), esse conceito não descreve uma identidade masculina universal nem representa um conjunto fixo de características presentes em todos os homens. Trata-se de uma categoria analítica construída para compreender como determinadas configurações históricas da masculinidade tornam-se socialmente dominantes, produzindo relações de poder que hierarquizam tanto mulheres quanto outras masculinidades. Sua importância reside justamente em evidenciar que as masculinidades não ocupam posições equivalentes no tecido social, sendo continuamente atravessadas por relações de classe, raça, sexualidade, geração e território. Contudo, a potência explicativa dessa categoria não elimina a necessidade de interrogar seus próprios limites quando deslocada para contextos históricos e cosmológicos distintos daqueles em que foi originalmente elaborada.

As experiências quilombolas analisadas nesta pesquisa inscrevem-se em uma história marcada pela escravização, pela colonialidade, pela luta permanente pelo território e pela produção coletiva da existência. Esse percurso histórico produz formas específicas de socialização masculina que não podem ser apreendidas apenas como variações locais de um modelo hegemônico previamente estabelecido. Em outras palavras, não se trata de perguntar em que medida os homens quilombolas aproximam-se ou afastam-se da masculinidade hegemônica, como se esta constituísse um parâmetro universal de comparação. A própria pergunta precisa ser deslocada. O interesse desta investigação consiste em compreender como determinadas formas de ser homem são produzidas no interior de regimes próprios de pertencimento, ancestralidade, territorialidade e espiritualidade, cuja lógica de organização não deriva exclusivamente das categorias produzidas pela modernidade ocidental.

Esse deslocamento encontra respaldo na perspectiva contracolonial desenvolvida por Bispo (2023). Ao propor a contracolonização como afirmação de modos próprios de produzir conhecimento, memória e existência, o autor convida a suspender o gesto analítico que toma a experiência colonial como medida exclusiva para interpretar povos historicamente colonizados. A colonialidade produziu formas específicas de masculinidade, marcadas pela racialização, pela dominação patriarcal e pela

objetificação dos corpos negros. Entretanto, ela não esgotou as possibilidades de produção da vida. Nos territórios quilombolas, outras racionalidades continuaram sendo elaboradas, preservadas, transformadas e recriadas em diálogo permanente com a ancestralidade, com a coletividade e com o território. A contracolonização permite reconhecer justamente esse movimento: não apenas a resistência ao colonialismo, mas a continuidade de formas próprias de existir que jamais deixaram de produzir mundos.

Sob essa perspectiva, as masculinidades quilombolas não são concebidas nesta tese como categorias essencialmente mais solidárias, menos violentas ou moralmente superiores às masculinidades hegemônicas. Uma interpretação dessa natureza produziria outro tipo de essencialização, igualmente incapaz de compreender a complexidade da experiência social. As comunidades quilombolas também são atravessadas por conflitos, disputas de poder, violências de gênero e pelas múltiplas expressões da colonialidade que continuam estruturando a sociedade brasileira. Ignorar essas tensões significaria romantizar os próprios sujeitos da pesquisa. Entretanto, reduzir essas experiências à reprodução do patriarcado moderno produziria uma simplificação equivalente, pois invisibilizaria práticas cotidianas de cuidado, reciprocidade, responsabilidade coletiva, transmissão intergeracional de saberes e pertencimento territorial que também participam da construção das masculinidades observadas ao longo do trabalho de campo.

É precisamente nesse ponto que a fotoetnografia assume centralidade metodológica. Ao privilegiar a experiência sensível, os gestos cotidianos, as relações corporais com o território, as formas de trabalho, as práticas de cuidado e os vínculos com a ancestralidade, a imagem permite acessar dimensões das masculinidades que dificilmente seriam apreendidas por categorias previamente estabilizadas. A fotografia, compreendida aqui como texto etnográfico e não como simples ilustração, evidencia que as masculinidades quilombolas se constituem menos pela conformidade a um modelo abstrato de homem e mais pelas relações que cada sujeito estabelece com sua comunidade, seu território, sua memória e sua espiritualidade. O foco analítico desloca-se, assim, da busca por atributos universais da masculinidade para a compreensão das condições históricas, culturais e ontológicas que tornam determinadas formas de existência possíveis.

Partindo dessas considerações, proponho compreender as masculinidades quilombolas afrodiaspóricas amazônidas como formas historicamente situadas de produção do masculino,

constituídas na intersecção entre territorialidade, ancestralidade, racialização, espiritualidade e vida comunitária. As formulações de Raewyn Connell, particularmente as categorias de masculinidade hegemônica, subordinada, cúmplice e marginalizada, oferecem recursos analíticos importantes para compreender certas dinâmicas internas às comunidades quilombolas. Expectativas relacionadas à autoridade, ao autocontrole, à virilidade e ao provimento também incidem sobre homens quilombolas, indicando que padrões normativos do masculino circulam nesses territórios. Entretanto, tais padrões não operam de maneira idêntica à observada em outros contextos sociais, pois são reorganizados pelas condições históricas, políticas e territoriais que estruturam a vida comunitária.

A masculinidade quilombola não se constitui fora das estruturas normativas da sociedade brasileira. Ela se forma em interação permanente com essas estruturas, sendo atravessada por políticas públicas, regimes jurídicos, discursos religiosos e modelos midiáticos mais amplos. Esse caráter relacional impede que as masculinidades quilombolas sejam compreendidas como formas isoladas ou excepcionalizadas do masculino. Ao contrário, sua análise exige atenção às continuidades e aos deslocamentos que emergem no encontro entre normas sociais mais amplas e práticas cotidianas situadas no interior das comunidades.

Nesse processo, o diálogo com a literatura sobre masculinidades negras torna-se importante. Estudos de Frantz Fanon, bell hooks e Patricia Hill Collins demonstram que violência racial, estigmatização e vigilância institucional moldam experiências masculinas negras em diferentes contextos históricos. Homens quilombolas também enfrentam processos dessa natureza, ainda que mediados por especificidades territoriais e comunitárias. Diferentemente de muitos contextos urbanos, a ancestralidade e o vínculo com o território atuam como eixos estruturantes da vida social, influenciando processos de socialização masculina desde a infância.

As contribuições de Robert Morrell sobre masculinidades produzidas em contextos pós-coloniais oferecem um referencial comparativo relevante para essa reflexão. Suas análises mostram como hierarquias raciais, disputas territoriais, transformações no mundo do trabalho e mudanças políticas interferem na construção do masculino. Esse quadro permite aproximar experiências africanas e quilombolas sem pressupor equivalências diretas, reconhecendo que ambas se desenvolvem em cenários marcados por desigualdades estruturais e por processos contínuos de reivindicação de reconhecimento e reparação histórica.

No contexto amazônico, a dimensão territorial adquire centralidade na organização das masculinidades. Estudos etnográficos sobre populações amazônicas mostram que a relação com o território estrutura expectativas de gênero e responsabilidades sociais. Nos quilombos, o vínculo com o rio, a floresta, o roçado, a pesca e o extrativismo organiza práticas cotidianas e critérios de reconhecimento do que vem a ser compreendido como masculino. A masculinidade se constrói, nesse sentido, a partir da participação ativa na manutenção do território e na reprodução da vida coletiva, articulando trabalho, responsabilidade e pertencimento.

Ao mesmo tempo, práticas de cuidado, redes de solidariedade e formas específicas de relação com a espiritualidade também participam da construção do masculino nesses contextos. Elementos associados ao cuidado e à dimensão espiritual estão presentes no cotidiano das comunidades, sem eliminar hierarquias de gênero nem conflitos internos. Estruturas patriarcais continuam presentes, assim como discursos religiosos conservadores que influenciam percepções sobre autoridade, sexualidade e comportamento masculino. Essa coexistência evidencia que as masculinidades quilombolas se constituem em meio a tensões permanentes entre valores comunitários, normas religiosas, influências externas e transformações sociais mais amplas.

Elementos estruturantes do contexto quilombola amazônico

No contexto amazônico, a masculinidade quilombola afrodiaspórica se organiza a partir da articulação entre território, ancestralidade, trabalho e circulação de referências externas. O território desempenha papel central na vida comunitária, definindo práticas produtivas, responsabilidades coletivas e formas de organização social. Essas dinâmicas produzem expectativas específicas sobre o comportamento masculino e estabelecem parâmetros de reconhecimento associados à participação ativa na vida da comunidade.

A ancestralidade afro-diaspórica constitui outro eixo fundamental. O compartilhamento de saberes por meio da oralidade, da memória da escravidão e das lutas por reconhecimento territorial inscreve responsabilidades políticas e comunitárias na formação das masculinidades. Homens quilombolas crescem aprendendo de modo implícito que pertencer ao quilombo envolve compromissos que ultrapassam o âmbito doméstico, vinculando sua trajetória individual à continuidade histórica da comunidade.

A participação na manutenção da vida coletiva e na subsistência do grupo constitui um critério importante de reconhecimento social. Em contextos marcados por precariedade econômica, desemprego estrutural e ausência de políticas públicas, a expectativa de provimento pode gerar tensões e frustrações. Nessas situações, elementos associados a categorias como masculinidade de risco ou masculinidade tóxica aparecem de maneira localizada, ainda que inseridos em uma realidade distinta da observada em contextos urbanos.

A circulação de referências externas também incide sobre a construção das masculinidades. Jovens quilombolas acessam conteúdos midiáticos urbanos, periféricos, religiosos e digitais, incorporando e reinterpretando modelos diversos de masculinidade. Nesse processo, referências comunitárias convivem com influências externas, produzindo arranjos heterogêneos e, por vezes, contraditórios.

É importante considerar ainda que comunidades quilombolas podem incluir pessoas brancas ou diversidade fenotípica multirracial, embora em número reduzido, evidenciando que a masculinidade quilombola não se define exclusivamente pela raça, ainda que seja profundamente marcada pela experiência histórica da negritude. O pertencimento quilombola organiza-se, sobretudo, a partir de vínculos territoriais, políticos e comunitários que estruturam as formas de participação na vida coletiva.

Espiritualidade, território e raça como eixos articuladores

A espiritualidade constitui um eixo importante na formação das masculinidades quilombolas, sem operar de forma homogênea. Práticas afro-indígenas, cristãs e populares convivem e influenciam papéis masculinos, formas de autoridade e modos de resolução de conflitos. Homens ocupam posições específicas nesses sistemas, produzindo distinções internas e hierarquias simbólicas que coexistem com discursos religiosos conservadores.

A defesa do território, da terra, as disputas fundiárias e a afirmação de direitos coletivos produzem formas de masculinidade associadas à resistência política. Esse processo não implica superação das desigualdades de gênero, mas possibilita perceber o papel estruturante do território na organização da vida quilombola.

Outro ponto relevante é quando olhamos e percebemos que o racismo estrutural incide de modo contínuo sobre essas masculinidades. Desigualdades no acesso à educação, à saúde e ao trabalho, bem como processos de criminalização de corpos negros e pobres, afetam

expectativas sociais e produzem tensões internas. Esses atravessamentos contribuem para conflitos familiares, pressões psicológicas e disputas por reconhecimento.

Feminismo, conflitos internos e dissidências sexuais

A atuação política de mulheres quilombolas e de organizações comunitárias tem introduzido questionamentos importantes às práticas masculinas nas comunidades. Demandas relacionadas à redistribuição do trabalho doméstico, ao enfrentamento da violência de gênero, à ampliação da participação política feminina e à construção de responsabilidades compartilhadas tensionam formas tradicionais de autoridade masculina. Esses processos produzem deslocamentos nas expectativas sociais atribuídas aos homens e contribuem para a reconfiguração gradual das masculinidades locais.

Ao mesmo tempo, conflitos relacionados à sexualidade e ao gênero também atravessam essas experiências. A LGBTfobia ainda se apresenta como elemento a ser percebido e analisado em diversos contextos comunitários, afetando diretamente homens gays, bissexuais e pessoas trans, que frequentemente enfrentam estigmatização, exclusão e violência simbólica. Essas tensões revelam que a masculinidade quilombola é também um campo de disputas atravessado por diferentes normas sociais, religiosas e morais. A convivência entre práticas espirituais afro-indígenas, dinâmicas comunitárias e discursos cristãos conservadores contribui para a complexidade dessas relações.

Nesse cenário, as masculinidades quilombolas afrodiaspóricas amazônidas podem ser compreendidas como formas sociais complexas, marcadas por contradições, negociações e transformações graduais. Elas se produzem na intersecção entre processos históricos, estruturas de desigualdade e pressões contemporâneas, exigindo uma abordagem analítica que reconheça simultaneamente vínculos comunitários, tensões internas e disputas por reconhecimento.

Elas são resultado de processos históricos específicos, inscritos em experiências de racialização, em regimes territoriais próprios e em formas de organização social estruturadas pela vida coletiva nos quilombos. Sua constituição está intrinsecamente ligada à memória da escravidão, às lutas contemporâneas pelo reconhecimento territorial e às condições materiais que organizam o cotidiano amazônico.

Nesse contexto, o masculino se constitui como posição relacional, definida por responsabilidades coletivas, expectativas sociais e formas situadas de pertencimento. A

experiência masculina nos quilombos onde a pesquisa foi realizada se organiza em constante diálogo com estruturas normativas mais amplas, seja esse diálogo direto ou indiretamente. Expectativas relacionadas à autoridade, ao trabalho, ao provimento e ao controle do corpo atravessam processos de socialização masculina, ainda que sejam reinterpretadas pelas condições locais.

Ao pensar essas formas de masculinidade, defendo que elas se formam precisamente na tensão entre essas normas sociais mais amplas e as exigências concretas da vida comunitária. Território, parentesco, memória coletiva e formas de cooperação cotidiana participam da construção do masculino, produzindo relações de reciprocidade e critérios específicos de reconhecimento social. Assim, a afrodiáspora se atualiza na organização do território, na transmissão de saberes, na oralidade e nas práticas de resistência política que estruturam a vida quilombola, carregando essa condição diaspórica como experiência vivida, marcada simultaneamente pela permanência no território e pela circulação de referências externas.

Essa dupla inscrição diferencia essas masculinidades tanto das formulações urbanas da masculinidade negra quanto das abordagens universalizantes do masculino presentes em parte da literatura clássica. Nos quilombos amazônicos, o território atua como base fundamental na constituição das masculinidades. A relação com o rio, com a floresta e com os ciclos produtivos organiza práticas cotidianas e estabelece critérios de reconhecimento social.

Participar da manutenção da vida coletiva, contribuir para a subsistência do grupo e engajar-se nas lutas pelo reconhecimento territorial constituem dimensões importantes da experiência masculina. A espiritualidade integra esse arranjo de forma igualmente relevante. Práticas afro-indígenas, expressões cristãs e religiosidades populares coexistem e influenciam modos de exercer autoridade, resolver conflitos e organizar papéis sociais.

As transformações recentes no interior das comunidades quilombolas têm incidido diretamente sobre essas masculinidades. A atuação política de mulheres quilombolas, a circulação de ideias associadas aos feminismos negros e as disputas por redistribuição do trabalho e da autoridade introduzem deslocamentos nas expectativas sociais atribuídas aos homens. Esses processos ocorrem de maneira desigual e não linear, produzindo mudanças graduais nas formas de exercício da masculinidade.

Assim, compreender essas masculinidades como formas sociais situadas implica reconhecê-las como resultados de processos históricos, territoriais e políticos específicos.

Elas não podem ser analisadas fora das relações que as produzem nem separadas das condições materiais e simbólicas que estruturam a vida quilombola amazônica.

CAPÍTULO 8 – Fotoetnografia, corpo e experiência

O conceito fundador da fotoetnografia em Achutti

Este capítulo se inscreve em um marco temporal significativo para a antropologia visual brasileira, ao coincidir com os trinta anos da formulação da fotoetnografia. A proposta concebida por Luiz Eduardo Robinson Achutti emerge no contexto de seu mestrado, quando, aos trinta e sete anos, buscava compreender, por meio da fotografia, um espaço social específico e pioneiro no país: o cotidiano das separadoras de lixo da Vila Dique, em Porto Alegre, no momento inaugural da coleta seletiva implementada por uma gestão municipal de esquerda.

Desde então, a fotoetnografia deixou de ser apenas uma experiência situada para tornar-se um campo de investigação compartilhado, apropriado e reelaborado por dezenas de pesquisas acadêmicas. Três décadas depois, esse percurso revela não apenas a persistência do conceito, mas sua capacidade de atravessar territórios, contextos e gerações, alcançando pesquisas que se desenvolvem em escalas transnacionais, como este trabalho de doutorado realizado entre o Brasil e a África do Sul.

Retomar essa trajetória não é um gesto comemorativo, mas um reconhecimento histórico da vitalidade de uma proposta que se constituiu como horizonte metodológico e epistemológico para a antropologia visual contemporânea, mantendo-se aberta a desdobramentos em um mundo marcado por transformações aceleradas e instabilidades profundas.

O conceito que o professor Luiz Eduardo Robinson Achutti formulou responde a um contexto histórico e epistemológico específico da antropologia (visual). Ao afirmar a fotografia como escrita etnográfica em um momento em que a imagem ainda ocupava posição marginal, ele desloca hierarquias consolidadas e inaugura um campo de possibilidades que alterou a forma de pensar a relação entre imagem e conhecimento antropológico.

Exatamente por sua solidez, entretanto, essa proposta não se encerra em si mesma. As transformações tecnológicas, políticas e sensíveis que atravessam o presente, como a circulação digital massiva de imagens, a centralidade do corpo como campo de disputa e a explicitação das posições do pesquisador, colocam em evidência dimensões que não estavam colocadas no horizonte de problematização original. Expandir a fotoetnografia, nesse sentido, não é corrigir um limite; é reconhecer que todo conceito que se faz vivo precisa ser reinscrito no tempo para continuar operando.

A formulação sobre a fotoetnografia constitui uma das contribuições mais relevantes para a Antropologia Visual no Brasil. Diferente do uso corrente da fotografia como simples registro ou adereço, Achutti afirma que a fotografia pode constituir-se em escrita etnográfica. Seu ponto de partida é a compreensão de que a etnografia, enquanto prática antropológica, não se reduz à palavra escrita, podendo também ser realizada pela imagem, desde que esta seja concebida e organizada segundo princípios narrativos, analíticos e reflexivos.

Na proposta do professor Achutti, a série fotográfica desempenha o papel que, na etnografia clássica, cabe ao texto. Ela articula sentidos, ordena experiências e produz narrativas capazes de tornar inteligíveis os sujeitos e os contextos pesquisados. Não é um conjunto de imagens isoladas; é uma possibilidade construtiva e constitutiva que adquire coerência e densidade pela sequência, pelo ritmo e pelas relações internas entre fotografias.

Essa perspectiva desloca a imagem de sua posição, muitas vezes vista como secundária na antropologia. Enquanto muitas etnografias recorrem à fotografia apenas como ilustração do já dito, Achutti propõe reconhecer sua autonomia epistemológica. De modo que, na escrita fotoetnográfica, ela não repete o texto, tampouco se limita a servir como prova ou confirmação. Ao escrever, a imagem pensa, descreve e analisa por si, sendo, de algum modo, método e escrita antropológica que desafia hierarquias historicamente estabelecidas entre texto e imagem.

Outro aspecto da proposta do professor Achutti é a ênfase no processo etnográfico da fotografia. Fotografar não é ato neutro nem apenas estético; o ato fotográfico é relação, encontro, construção compartilhada de presença. A câmera se insere no campo e participa da experiência etnográfica tanto quanto o diário ou a entrevista, e as fotografias carregam as marcas dessa relação.

O enquadramento, a permissão para ser visto, os gestos e olhares captados revelam que forma e conteúdo não se separam. A materialidade da imagem, nesse sentido, é parte constitutiva da própria etnografia.

Pensar a fotoetnografia - Uma Posição Situada

Olhar para outros lados e possibilidades é também pensar que a expansão da fotoetnografia proposta neste capítulo parte de um exercício de prática situada, construída a partir da experiência continuada como fotógrafo e antropólogo visual em contextos marcados por raça, corpo, espiritualidade e circulação digital de imagens. Trata-se de uma movimentação

epistemológica produzida a partir de um corpo específico em campo, atravessado por relações de pertencimento, reconhecimento e disputa de visibilidade.

Ao formular a fotoetnografia como reconhecimento da fotografia enquanto escrita etnográfica não subordinada ao texto, mas capaz de produzir conhecimento por si mesma (Achutti, 1997), ele busca romper com o uso ilustrativo da imagem e afirma a fotografia como narrativa, como inscrição e como experiência etnográfica em si. Assumir a possibilidade de pensar a fotoetnografia não significa propor sua substituição ou reformulação, mas levar adiante sua potência, ampliando seus horizontes de aplicação frente às transformações sociais, tecnológicas e políticas contemporâneas.

Essa possibilidade pode ser pensada a partir de quatro eixos metodológicos, derivados de experiências concretas, mas generalizáveis como categorias analíticas capazes de orientar, em diversas outras frentes, esta pesquisa.

O primeiro eixo é o da fotoetnografia situada. Toda etnografia é produzida a partir de uma posição, mas a fotografia torna essa implicação ainda mais evidente: quem fotografa, de onde fotografa e como é visto determina o que pode ser mostrado. Embora a proposta do professor Achutti já reconheça a fotografia como prática relacional, a expansão aqui proposta consiste em tornar metodologicamente explícita essa condição como método que assume a parcialidade como constitutiva, recusando a ilusão da neutralidade.

Esta reflexão sobre a posição do pesquisador no campo visual insere-se em uma tradição da antropologia visual que compreende a fotografia como processo relacional e não como simples registro técnico. Desde a formulação da fotoetnografia, Achutti enfatiza que produzir imagens em contexto etnográfico implica saber situar o corpo e a câmera em relação aos sujeitos fotografados, evitando tanto a distância excessiva, que transforma a observação em vigilância, quanto a proximidade intrusiva, que interfere nas dinâmicas próprias da cena social (ACHUTTI, 1997).

Essa preocupação dialoga com reflexões mais amplas sobre a natureza da fotografia, como aquelas desenvolvidas por Henri Van Lier, para quem a imagem fotográfica não opera prioritariamente no regime da linguagem, mas como índice e acontecimento, produzindo sentido a partir de sua inserção material no mundo e de sua relação direta com o real (VAN LIER, 1983).

Sob a perspectiva dessas contribuições, a expansão contemporânea da fotoetnografia proposta neste trabalho reconhece que “estar no lugar certo” já não se restringe à posição física do pesquisador no campo, mas envolve também a compreensão das condições éticas, políticas e simbólicas que atravessam a produção, a circulação e a recepção das imagens em contextos digitais e transnacionais. Trata-se, portanto, de um deslocamento que preserva o núcleo processual da fotoetnografia, ao mesmo tempo em que amplia seu alcance analítico frente às transformações contemporâneas do fazer antropológico visual (Achutti, 2026).

O segundo eixo é o da fotoetnografia transnacional. Este eixo emerge diretamente das condições empíricas da pesquisa, marcada por deslocamentos entre territórios afro-diaspóricos. A prática etnográfica contemporânea não se restringe a contextos locais, e os deslocamentos entre territórios — como entre comunidades quilombolas amazônicas e realidades urbanas sul-africanas — evidenciam que a fotografia pode operar como ponte, estabelecendo comparações e ressonâncias entre diferentes espaços da diáspora.

Nesse sentido, a fotoetnografia amplia-se como dispositivo capaz de articular identidades em trânsito e experiências coletivas que não cabem em fronteiras nacionais.

A noção de fotoetnografia além fronteiras (Achutti, 2026) permite compreender a expansão contemporânea desse procedimento metodológico para além de seus limites originais, tanto em sentido figurado quanto em termos concretos e geográficos. Se, em sua formulação inicial, a fotoetnografia se constituiu a partir de um campo situado e claramente delimitado, sua vitalidade ao longo de três décadas revela a capacidade de atravessar contextos sociais, políticos e culturais distintos, acompanhando deslocamentos do próprio pesquisador e de seus interlocutores.

No âmbito desta pesquisa, esse transbordamento assume uma dimensão efetivamente transnacional, ao articular experiências de campo realizadas entre o Brasil e a África do Sul, evidenciando que a fotoetnografia pode operar como ferramenta analítica sensível às circulações, aos atravessamentos e às continuidades que se produzem para além das fronteiras nacionais. Essa ampliação não descaracteriza o princípio fundador da fotoetnografia, mas o reinscreve em um mundo marcado por mobilidades intensificadas, redes globais e conexões intercontinentais, nas quais a produção imagética passa a acompanhar trajetórias que já não se deixam conter por um único território.

O terceiro eixo é o da fotoetnografia do corpo. A fotografia sempre implicou o corpo, mas, em contextos de gênero, sexualidade e raça, ele se torna campo de disputa simbólica e política. Fotografar corpos negros, nus ou não, evidencia regimes de visibilidade, práticas de resistência e processos de subjetivação. Ao propor esse eixo, a fotoetnografia passa a não apenas registrar, mas interrogar as formas pelas quais os corpos são inscritos no social e no político, em diálogo com reflexões sobre poder, disciplina e corporeidade.

Entre os eixos propostos, a fotoetnografia do corpo ocupa lugar central nesta pesquisa, pois é nela que se condensam as principais questões empíricas e teóricas do trabalho: masculinidades negras, nudez, vergonha, afirmação e regimes de visibilidade. Ao tratar o corpo como campo de disputa, a fotoetnografia deixa de ser apenas forma de escrita e passa a operar como dispositivo crítico, capaz de tensionar as condições sociais que autorizam ou interditam determinados corpos a serem vistos. Construindo, assim, uma fotoetnografia do corpo, espaço e corpo, espaço do corpo.

O quarto eixo é o da fotoetnografia digital. Embora a formulação de Achutti preceda a era das redes sociais, hoje é impossível pensar a fotografia fora dos circuitos de circulação massiva de imagens. Plataformas digitais não são apenas meios de difusão, mas espaços etnográficos em si, nos quais as imagens produzem reconhecimento, disputam legitimidade e redefinem o consentimento.

A fotoetnografia, nesse cenário, precisa incorporar o digital como parte integrante do campo e como linguagem que interfere diretamente na construção do olhar etnográfico.

Esses quatro eixos — situado, transnacional, do corpo e digital — não operam de forma isolada, mas se atravessam e se tensionam mutuamente no curso da prática fotoetnográfica e configuram uma proposta de expansão que não substitui o conceito original de Achutti, mas o potencializa. Trata-se de manter a fotografia como escrita etnográfica, ao mesmo tempo em que se amplia sua capacidade de interrogar as complexidades do presente.

Achutti (2026) aponta que esta reflexão sobre a necessidade de criar, constituir e construir espaços, buscar novas vias e reconfigurar ferramentas metodológicas na antropologia visual é coletiva, como orientada por Achutti. Assim, essa preocupação vem de uma trajetória intelectual de base formada integralmente no universo analógico, hoje quase inexistente, e atravessada pela experiência concreta da transição tecnológica entre a fotografia em preto e branco e a consolidação do digital em cores no início dos anos 2000.

Esse deslocamento técnico e epistemológico levou à problematização precoce sobre os impactos das novas mídias nas práticas de campo, nos modos de difusão e nas formas de análise dos resultados etnográficos. Ainda no início dos anos 2000, em diálogo com Maria de Nazareth Agra Hassen, essa inquietação se materializou na criação do Caderno de Campo Digital, experiência pioneira de publicação online do andamento da pesquisa etnográfica e fotoetnográfica, realizada com equipamentos digitais ainda incipientes.

Tal iniciativa, embora breve, constituiu um ensaio metodológico fundamental ao antecipar questões que hoje se mostram centrais, evidenciando que a fotoetnografia, desde então, já ensaiava caminhos de expansão coerentes com as transformações tecnológicas e comunicacionais contemporâneas, no mesmo horizonte analítico que esta pesquisa retoma e aprofunda.

A Fotoetnografia como Escrita Etnográfica

A construção de uma escrita etnográfica feita com imagens, proposta por Achutti (1997), não surge de sua reflexão enquanto fotógrafo e acadêmico a partir de suas percepções e vivências. Antes dele, a antropologia já havia recorrido às imagens como recurso de pesquisa, ainda que de modos distintos e, muitas vezes, ambíguos. Margaret Mead e Gregory Bateson, por exemplo, fizeram uso sistemático de fotografias e filmes em seus estudos em Bali e na Nova Guiné, sustentando que certos aspectos do comportamento humano só poderiam ser apreendidos visualmente (Mead; Bateson, 1942).

Para eles, a câmera permitia captar nuances corporais e expressões que escapavam à escrita descritiva, inaugurando um campo no qual a imagem passava a ser e a operar como ferramenta analítica.

Bronislaw Malinowski também utilizou fotografias em suas expedições às Ilhas Trobriand. Suas imagens, produzidas majoritariamente como registros de campo, acompanharam posteriormente suas obras, compondo uma narrativa visual paralela ao texto. Ainda assim, a fotografia permanecia em posição secundária, funcionando sobretudo como confirmação visual do que já havia sido descrito pela escrita.

É nesse ponto que a proposta de Achutti se insere como ruptura, ao deslocar a imagem da condição de recurso auxiliar para linguagem autônoma. Sua formulação afirma a fotografia como capaz de narrar, analisar e interrogar a realidade por meio de uma lógica própria.

O que, de fato, dialoga com Roland Barthes ao demonstrar que a fotografia não é somente representação, mas campo de significações que afeta o espectador tanto cultural quanto sensivelmente, articulando leitura social e interpelação subjetiva (Barthes, 1980). Vilém Flusser, por sua vez, argumentou que a fotografia é uma linguagem, um código atravessado por escolhas técnicas e culturais, jamais neutro (Flusser, 1985). Já a fenomenologia de Merleau-Ponty adiciona ainda outra camada a esse debate ao afirmar que todo olhar é corporal e situado (Merleau-Ponty, 1945).

Fotografar é um gesto, e as imagens carregam aquilo que foi visto, bem como a presença de quem vê e de quem é visto. Mead e Bateson já intuíam essa dimensão ao defenderem a apreensão visual de comportamentos; Achutti, ao formular a fotoetnografia, dá movimento a essa intuição em princípio metodológico, reconhecendo a inseparabilidade entre experiência, corpo e imagem.

Assim, a fotografia como escrita etnográfica, portanto, é consequência de uma trajetória que atravessa práticas pioneiras, reflexões teóricas e deslocamentos metodológicos. Possibilitar outras percepções, nesse sentido, não significa negar o que veio antes, mas reconhecer esse caminho e projetar sua continuidade.

A Fotoetnográfica em Campo

A fotografia, compreendida como escrita etnográfica, adquire pleno sentido quando inscrita na prática do campo. Se a fotoetnografia é narrativa autônoma e não ilustração, é no encontro com os interlocutores, nos gestos de fotografar e ser fotografado, que essa concepção se realiza, transformando o campo em construção e constituição relacional, na qual a câmera participa ativamente da construção etnográfica.

Fotografar etnograficamente é negociar. As imagens resultam de processos de consentimento, hesitação ou aceitação, atravessados por afetos como vergonha, orgulho ou resistência. Em contextos quilombolas e no ambiente urbano sul-africano, esses sentimentos são parte constitutiva do próprio dado etnográfico, revelando modos de percepção da imagem e desejos de visibilidade.

O corpo do pesquisador está igualmente implicado nesse processo. A câmera é a extensão do corpo que observa e é observado. A fenomenologia de Merleau-Ponty ajuda a compreender essa condição: ver é sempre ser visto, e o olhar é algo que nunca é neutro (Merleau-Ponty, 1945). Fotografar é gesto corporal que inscreve a relação entre pesquisador e interlocutor.

Nesse sentido, as redes sociais digitais introduzem outra camada à prática fotoetnográfica. Plataformas como Instagram e WhatsApp não apenas exibem imagens, mas estruturam relações sociais e produzem reconhecimento. As fotografias circulam, retornam ao campo, são comentadas, aceitas ou recusadas, ampliando a experiência etnográfica para além da presença física. A fotoetnografia, nesse cenário, torna-se também digital, reconhecendo que a vida social contemporânea é atravessada por regimes de hiperexposição imagética.

A espiritualidade constitui outro elemento fundamental dessa prática. Fotografar rituais, objetos sagrados ou gestos espirituais em contextos afro-diaspóricos é envolver-se em ontologias nas quais visível e invisível se entrelaçam. A imagem participa de experiências de ancestralidade e pertencimento, exigindo do pesquisador um cuidado ético e político redobrado quanto ao que pode ou não ser mostrado.

Ética e Política da Imagem Textual Etnográfica

A fotoetnografia, enquanto prática, exige enfrentar questões éticas que não podem ser secundarizadas, pois fotografar é instaurar relações de poder e responsabilidade. A pergunta fundamental "a quem pertence a imagem?" evidencia uma tensão constitutiva de nossa prática fotoetnográfica. Se, do ponto de vista jurídico, a autoria é atribuída ao fotógrafo, do ponto de vista ético a imagem pertence também a quem nela aparece, pois carrega sua presença, sua história e suas possibilidades de circulação. Essa tensão transforma a fotografia em objeto permanentemente negociado.

Ariella Azoulay propõe a noção de "contrato civil da fotografia" como um deslocamento na compreensão da imagem enquanto propriedade individual. Para ela, toda fotografia institui uma relação relacional e política entre três posições indissociáveis: quem fotografa, quem é fotografado e quem vê. Essa relação se prolonga no tempo por meio da circulação, da interpretação e do uso da imagem. De modo que o fotógrafo não detém todos os direitos sobre o que produz, pois a fotografia carrega consigo a presença e os direitos do sujeito fotografado, bem como interpela o espectador a assumir uma posição ética diante daquilo que lhe é apresentado (Azoulay, 2008). A imagem, assim, não pertence a um único agente, mas a um campo de responsabilidades compartilhadas.

A ética fotoetnográfica, entretanto, não pode ser reduzida à dimensão jurídico-política do consentimento ou da autoria. Ela envolve uma atenção às temporalidades, aos afetos e às camadas sensíveis que atravessam cada imagem. As reflexões de Tina Campt contribuem

para pensarmos em outras possibilidades ao sugerirem que as fotografias devem ser não apenas vistas, mas escutadas, isto é, compreendidas a partir de suas ressonâncias, ritmos e silêncios. Escutar uma imagem implica reconhecer que ela carrega experiências vividas que não se deixam apreender plenamente pelo olhar analítico. Essa perspectiva desloca a prática etnográfica de uma posição de domínio interpretativo para uma postura de atenção ética às vidas inscritas na imagem (Campt, 2017).

Em diálogo com essa abordagem, Bell Hooks elabora o conceito de olhar oposicional como prática crítica que emerge em contextos historicamente marcados por regimes racializados de visibilidade (HOOKS, 2019). Para ela, o olhar não é neutro nem universal, mas constituído por relações de poder que definem quem pode olhar, quem é olhado e sob quais condições essa visibilidade se produz. O olhar oposicional é um gesto político que recusa a naturalização das visualidades hegemônicas e reivindica a possibilidade de ver e ser visto a partir de posições subalternizadas. Incorporar essa reflexão é ter a percepção de que fotografar corpos racializados é uma intervenção em campos de força que regulam as formas de aparecimento, representação e interpretação desses corpos. Essas imagens acabam se tornando um posicionamento ético diante das histórias inscritas nos corpos fotografados e dos regimes de visibilidade que historicamente os atravessam.

Susan Sontag, ao analisar imagens de dor e sofrimento, adverte para a ambiguidade constitutiva da fotografia: ela pode produzir denúncia e engajamento, mas também pode reiterar formas de exploração e voyeurismo. Fotografar corpos vulneráveis, rituais ou cenas íntimas exige, portanto, uma reflexão que ultrapasse o consentimento imediato e considere os contextos futuros de circulação e recepção dessas imagens (Sontag, 1977; 2003). Essa advertência é particularmente relevante para a fotoetnografia, pois o sentido ético de uma imagem não é fixo, mas se transforma conforme os regimes de visibilidade nos quais ela passa a operar.

Assim, a fotografia registra corpos situados, atravessados por vulnerabilidade, agência e dignidade, e devemos construir um caminho ético, compreendendo-o como uma prática contínua de cuidado e responsabilidade que se estende para além do campo. A relação estabelecida com os interlocutores não se encerra no momento do registro, mas se prolonga em cada forma de uso, exibição e circulação da imagem (MacDougall, 2006).

De forma que o consentimento, na fotoetnografia, é processual e situado. Uma imagem aceita em determinado contexto pode tornar-se problemática em outro, especialmente em ambientes

digitais marcados pela circulação ampliada e pela perda de controle sobre os públicos. A política da imagem, nesse cenário, está na responsabilidade de acompanhar os efeitos que a imagem produz ao longo do tempo. Fotografar etnograficamente, portanto, implica assumir uma ética da permanência da relação, na qual cada imagem continua a demandar posicionamento, cuidado e negociação.

A ética e a política da fotoetnografia, portanto, são sua condição de possibilidade. Reconhecer o risco do voyeurismo, a responsabilidade compartilhada implicada na produção da imagem e o caráter encarnado da experiência fotográfica permite compreender que fotografar etnograficamente é assumir obrigações que ultrapassam o instante do clique. Pois as imagens carregam uma negociação contínua de direitos, deveres e responsabilidades entre aqueles que olham, aqueles que são olhados e aqueles que produzem o olhar.

As experiências precursoras do professor Achutti não devem ser compreendidas apenas como respostas técnicas a um contexto de mudança tecnológica, pois elas são também indícios de uma inflexão mais ampla no modo de conceber o trabalho de campo, a temporalidade da pesquisa e os regimes de circulação do conhecimento antropológico. Ao tensionar precocemente a relação entre presença em campo, mediação técnica e exposição pública do processo de pesquisa, essas iniciativas antecipam debates que viriam a se tornar centrais na antropologia visual contemporânea, especialmente aqueles relacionados à reflexividade, à restituição e à abertura do campo para múltiplos interlocutores (Achutti, 2026).

Nesse sentido, a publicação continuada do processo etnográfico e fotoetnográfico em ambientes digitais já apontava para uma reconfiguração do estatuto do caderno de campo, aproximando-o de formas narrativas e relacionais que reconhecem a pesquisa como percurso aberto e situado, tal como discutido no âmbito das histórias de vida e da pesquisa biográfica (DELORY-MOMBERGER, 2012). Ao mesmo tempo, esses deslocamentos dialogam com reflexões desenvolvidas no campo da antropologia visual francesa acerca da necessidade de repensar dispositivos, escalas e formas de compartilhamento do conhecimento, especialmente diante de contextos marcados por circulação ampliada de imagens e por novas expectativas de participação (ARLAUD et al., 2000).

Assim, essas experiências configuram um horizonte epistemológico que sustenta a expansão da fotoetnografia no presente, não como ruptura com sua formulação fundadora, mas como aprofundamento crítico de suas potencialidades metodológicas em um cenário marcado por transformações técnicas, comunicacionais e políticas.

Assim, a fotoetnografia, ao ser reinscrita em contextos marcados por circulação digital, deslocamentos transnacionais e disputas contemporâneas de visibilidade, passa a operar em campos cada vez menos estáveis e mais atravessados por mediações técnicas, éticas e políticas. A presença ampliada das imagens em plataformas digitais, a centralidade do corpo como espaço de inscrição social e a intensificação das circulações imagéticas produzem condições nas quais fotografar etnograficamente implica lidar com temporalidades prolongadas, audiências múltiplas e regimes de visibilidade em permanente transformação.

Nesses cenários, a fotografia deixa de se vincular apenas ao momento do campo para acompanhar trajetórias, retornos e reapropriações que excedem a presença física do pesquisador. A fotoetnografia permanece, assim, como prática relacional e processual, exigindo atenção contínua às condições nas quais as imagens passam a operar socialmente, sem perder sua ancoragem na experiência etnográfica que lhe dá origem, conforme já apontava a formulação original.

CAPÍTULO 9 - Metodologia

Antes de detalhar os procedimentos metodológicos adotados nesta pesquisa, considero importante situar, de forma sintética, o percurso que a constitui. Esta investigação se desenvolveu a partir de uma articulação entre produção imagética, registros em diário de campo e conversas etnográficas, realizadas em contextos quilombolas no Brasil e durante o período de doutorado sanduíche na África do Sul.

Ao longo do processo foram produzidas mais de dez mil imagens, das quais aproximadamente 120 fotografias compõem o corpus analítico desta tese. As imagens foram construídas a partir de relações estabelecidas com interlocutores ao longo do campo, em situações que envolveram negociação, confiança, aproximação e, em alguns casos, recusa ou interrupção da experiência fotográfica. Paralelamente, o trabalho de campo incluiu conversas com 28 interlocutores, entre homens e mulheres, cujas narrativas contribuíram para a compreensão das múltiplas dimensões das masculinidades quilombolas.

O percurso metodológico não se desenvolveu de forma linear. Inicialmente, as redes sociais digitais e a fotografia de nu masculino constituíram dispositivos de entrada no campo. No entanto, à medida que a pesquisa avançava, tornou-se necessário reorientar o olhar, incorporando dimensões como território, espiritualidade, ancestralidade e vida comunitária. Esse deslocamento foi intensificado pela experiência na África do Sul, que ampliou as possibilidades analíticas e reconfigurou as categorias mobilizadas ao longo da investigação.

De modo que a fotoetnografia se consolida, nesse contexto, como eixo metodológico capaz de articular imagem, experiência e análise, estruturando o modo de estar no campo, de produzir relações e de construir conhecimento.

A fotoetnografia como eixo metodológico da pesquisa

Compreendo a fotoetnografia como técnica de registro, mas, principalmente, como escrita e forma de produção de conhecimento antropológico. Essa escolha não surge como decisão isolada, tomada previamente ao campo, mas se consolida ao longo do próprio percurso da pesquisa, à medida que se torna evidente que as masculinidades quilombolas não se expressam apenas por discursos, mas por gestos, corpos, silêncios, práticas e formas de ocupar o território.

Nesse sentido, a imagem não ocupa um lugar secundário em relação à escrita. Inspirado nas formulações de Achutti (1997; 2004), compreendo a fotografia como texto etnográfico, capaz de produzir interpretação e não apenas ilustrar argumentos. A fotoetnografia desloca, assim, a centralidade exclusiva da linguagem verbal e reconhece a imagem como forma legítima de elaboração analítica, dotada de ritmo, linguagem própria e potência narrativa.

Ao longo da pesquisa, essa compreensão se torna ainda mais evidente. Fotografar não se reduz ao ato técnico de capturar imagens, mas envolve um processo relacional, atravessado por aproximações, recusas, negociações e diferentes formas de presença no campo. Cada imagem produzida carrega as condições de sua realização: o momento, o vínculo estabelecido, o contexto e as escolhas feitas no encontro entre pesquisador, interlocutor e o campo.

Desse modo, a produção das imagens já constitui um momento analítico. O enquadramento, a proximidade, o tempo e a situação em que a fotografia é realizada não são neutros; são formas de interpretar o mundo social. As imagens produzidas nesta pesquisa não funcionam, portanto, como registros ilustrativos, mas como operadores de reflexão, capazes de tensionar categorias, levantar questões e orientar a própria escrita etnográfica.

A adoção da fotoetnografia também se relaciona diretamente ao meu posicionamento no campo. Sendo parte dos contextos quilombolas investigados, não opero a partir de uma posição de exterioridade. Isso exige uma metodologia capaz de lidar com a implicação, com a memória e com o pertencimento. A fotoetnografia, ao privilegiar a presença, a experiência e a relação, oferece condições para trabalhar essas dimensões sem reduzir a complexidade das situações vividas.

Assim, escrever com imagens não organiza apenas o modo de produzir essas imagens, mas estrutura todo o percurso da pesquisa: o modo de estar no campo, de construir relações, de interpretar e de escrever. Ela se constitui, ao mesmo tempo, como método de investigação e como forma de elaboração do conhecimento, permitindo articular imagem, experiência e análise na compreensão das masculinidades quilombolas afrodiaspóricas amazônicas.

Breve ensaio sobre o corpo do pesquisador e a construção da confiança em campo

Quando iniciei esta pesquisa, acreditava que investigaria masculinidades negras. Essa era a questão que orientava minhas leituras e os primeiros movimentos do doutorado. As masculinidades quilombolas apareceram depois, produzidas pelo próprio percurso da

pesquisa. Elas surgiram das conversas, das fotografias, das lembranças da minha infância no quilombo, das histórias compartilhadas pelos interlocutores e das perguntas que o território passou a fazer a mim. Em algum momento percebi que eu já não caminhava atrás de um objeto previamente definido. O campo havia deslocado minhas perguntas.

Hoje compreendo que esse deslocamento começou muito antes de eu percebê-lo.

As primeiras fotografias de nu masculino que realizei antecedem o doutorado. Nasceram de uma conversa aparentemente comum. Comentávamos sobre algumas fotografias que eu costumava produzir quando, quase em tom de brincadeira, perguntei se ele teria coragem de posar nu. A resposta veio imediatamente.

— Tenho.

Aquela resposta encerrou uma conversa e iniciou outra, muito maior, que ainda hoje continua aberta.

Naquele momento eu ainda imaginava que fotografaria corpos. Somente muito tempo depois compreendi que fotografava relações.

Foi também naquele período que meu próprio corpo começou a ocupar um lugar inesperado na pesquisa.

Durante uma das primeiras sessões tive uma ereção.

A experiência me desconcertou completamente.

Não fazia sentido para mim. Eu fotografava alguém que conhecia profundamente, alguém cujo corpo já fazia parte da minha memória muito antes daquela sessão. Ainda assim, meu corpo reagiu.

Algum tempo depois a situação começou a acontecer com alguns interlocutores heterossexuais.

O constrangimento deles imediatamente se tornou o meu.

Nenhum de nós compreendia exatamente o que estava acontecendo.

Procurei respostas onde sabia encontrá-las: nos livros.

Li sobre fisiologia, psicologia, sexualidade e respostas involuntárias do corpo. Não porque pretendesse transformar aquilo em objeto da pesquisa. Eu precisava compreender o fenômeno para cuidar daquela relação construída entre nós. Caso surgissem perguntas, eu desejava que encontrassem um pesquisador tranquilo, capaz de conversar sem ampliar o constrangimento que já ocupava aquele espaço.

Hoje percebo que aquela busca dizia muito menos sobre ereção do que sobre confiança.

A pesquisa começava a ensinar que nenhum corpo comparece inteiro diante do outro sem produzir algum tipo de vulnerabilidade.

Merleau-Ponty talvez dissesse que nenhum corpo observa o mundo de fora dele. Todo olhar já participa daquilo que vê. Com o trabalho de campo fui percebendo essa condição de maneira muito concreta. Eu nunca estive diante dos meus interlocutores como alguém exterior à experiência. Meu corpo também participava da construção daquela cena. A câmera jamais anulou essa presença.

Cada sessão possuía um ritmo próprio.

Antes que qualquer roupa fosse retirada existia um pequeno silêncio.

Nunca soube exatamente quem deveria rompê-lo.

O interlocutor aguardava alguma orientação.

Eu adiava aquele instante fingindo ajustar a câmera, conferindo configurações que já estavam prontas ou observando novamente a luz que já havia escolhido.

Hoje penso que aquele silêncio possuía uma densidade própria.

Era nele que a confiança começava a tomar forma.

Fotografar homens nus ensinou-me uma coisa que nenhum manual de fotografia poderia ensinar.

A calma também é um procedimento metodológico.

Demorei a compreender isso.

As melhores sessões nunca aconteceram quando eu estava preocupado com enquadramentos,

velocidades ou lentes. Elas aconteciam depois de longas conversas, algumas iniciadas semanas antes da fotografia. Durante esse tempo trocávamos mensagens, esclarecíamos dúvidas, conversávamos sobre a pesquisa e sobre a vida.

Quando finalmente nos encontrávamos, a fotografia já havia começado muito antes do primeiro clique.

Achutti afirma que a fotografia integra o próprio processo de produção do conhecimento etnográfico. Ao longo desta pesquisa compreendi essa afirmação de uma maneira muito literal. As imagens nunca nasceram apenas do encontro entre câmera e corpo. Elas eram produzidas pela relação construída entre fotógrafo e interlocutor. A fotografia registrava uma experiência que já existia antes dela e continuava existindo muito depois que a câmera era desligada.

Algumas situações alteraram definitivamente minha compreensão sobre isso.

Um interlocutor pediu que eu jamais retirasse a câmera do rosto durante toda a sessão.

Outro condicionou sua participação ao fato de que eu também retirasse minhas roupas.

Aceitei.

Não porque desejasse realizar uma experiência metodológica, mas porque compreendi que aquela confiança já não poderia ser unilateral.

Naquele instante minha vulnerabilidade também passou a integrar a pesquisa.

Outro episódio permanece vivo na memória.

Terminamos uma sessão fotográfica e ele pediu para ver as imagens.

Deitou-se na cama.

Chamou-me para sentar ao seu lado.

Observamos juntos cada fotografia.

Conversamos longamente sobre elas.

Foi ali que compreendi algo que jamais havia planejado teoricamente.

A fotografia continuava produzindo etnografia depois do clique.

A imagem deixava de ser documento para tornar-se conversa.

Era olhando para o próprio corpo que ele construía novas narrativas sobre si mesmo.

Era ouvindo essas narrativas que eu reorganizava minhas perguntas.

Samain lembra que as imagens pensam conosco. Durante muito tempo compreendi essa afirmação como uma reflexão sobre a potência das fotografias. O campo ensinou-me outra dimensão dessa ideia. As imagens pensavam porque colocavam fotógrafo e interlocutor diante de perguntas que nenhum dos dois havia formulado antes. Elas produziam pensamento durante a relação.

Em outra sessão produzimos apenas duas fotografias durante quase três horas.

A conversa ocupou todo o restante do tempo.

Nenhuma gravação foi permitida.

Nenhuma anotação foi feita.

Saí daquele encontro levando apenas a memória da conversa.

Durante muito tempo considerei isso uma perda.

Hoje percebo que aquela ausência também constitui um dado etnográfico.

Nem toda experiência precisa transformar-se em documento para produzir conhecimento.

Foi exatamente essa compreensão que mais tarde me permitiu entender as desistências, os pedidos para apagar determinadas imagens e o desejo de alguns interlocutores de permanecer completamente anônimos.

A ética da pesquisa nunca apareceu para mim como um conjunto de procedimentos burocráticos.

Ela foi sendo construída lentamente pelas pessoas que aceitaram — e também pelas que recusaram — caminhar comigo.

Talvez o momento mais marcante tenha acontecido quando um interlocutor permaneceu

longos minutos olhando para uma de suas fotografias.

Depois de algum tempo disse apenas:

— Meu corpo é bonito.

Nenhuma categoria analítica que eu havia levado ao campo explicava completamente aquela frase.

Ela reunia memória, racismo, autoestima, ancestralidade, pertencimento e reconhecimento.

Naquele instante compreendi que a fotografia também devolvia corpos aos seus próprios donos.

Meses depois, na África do Sul, encontrei um deslocamento semelhante.

As categorias que eu havia levado comigo deixaram de responder às perguntas produzidas pelo cotidiano.

Em vez de insistir nelas, comecei a aprender novamente.

Foi esse movimento que abriu espaço para que a espiritualidade aparecesse como categoria analítica desta pesquisa.

A espiritualidade não surgiu das leituras.

Ela tornou-se visível porque o campo passou a formular perguntas que minhas categorias anteriores já não conseguiam escutar.

Hoje, ao revisitar todo esse percurso, percebo que a pesquisa nunca caminhou em direção a respostas definitivas.

Ela caminhou em direção a perguntas melhores.

Foi esse movimento que transformou minha maneira de compreender as masculinidades quilombolas e, simultaneamente, minha própria forma de fazer antropologia.

A África do Sul como deslocamento epistemológico

Quando iniciei o período de intercâmbio na Universidade de Johannesburg, acreditava que chegava à África do Sul com um conjunto consistente de categorias analíticas. Elas haviam

sido construídas ao longo da pesquisa desenvolvida no Brasil e organizavam minhas perguntas sobre masculinidades, identidade, raça, território e pertencimento. O intercâmbio representava, naquele momento, uma oportunidade de ampliar esse debate em outro contexto afro-diaspórico, aprofundando questões que eu imaginava já estarem suficientemente delimitadas.

As primeiras semanas transcorreram sem grandes rupturas. Conheci a universidade, participei das atividades acadêmicas, estabeleci contato com pesquisadores e iniciei conversas informais com estudantes e colegas. Aos poucos, passei a apresentar algumas das questões que orientavam minha pesquisa, não como uma exposição formal, mas como perguntas que surgiam naturalmente durante as conversas. Esperava encontrar respostas que dialogassem com as categorias que havia levado comigo. Em vez disso, encontrei um desencontro.

As respostas não correspondiam às perguntas que eu fazia. Muitas vezes pareciam deslocar completamente o sentido da conversa. Em outros momentos, as próprias perguntas pareciam não fazer sentido naquele contexto. Lembro-me de uma conversa no hall da universidade, antes de entrar na biblioteca, quando percebi, pela primeira vez, que eu não estava deixando de compreender apenas uma resposta. Eu começava a perceber que precisava compreender por que não estava compreendendo.

Essa percepção acompanhou meus deslocamentos para além da universidade. Passei a frequentar Braamfontein, observando o cotidiano dos homens, suas formas de convivência, seus gestos, as maneiras como ocupavam o espaço público e estabeleciam relações entre si. As conversas confirmavam a impressão inicial: as categorias que haviam organizado minha pesquisa no Brasil não produziam ali a mesma inteligibilidade. Não se tratava de categorias equivocadas. Tratava-se de categorias situadas. Elas respondiam a determinadas experiências históricas e sociais, mas encontravam seus próprios limites quando atravessavam outro contexto.

Foi nesse momento que recorri à orientação da Denise. Compartilhei com ela a sensação de deslocamento que começava a experimentar. Sua sugestão foi simples: caminhar. Ela indicou a leitura de Walter Benjamin e sugeriu que eu experimentasse a cidade antes de tentar interpretá-la. Passei, então, a percorrer Joanesburgo sem um destino previamente estabelecido. Caminhava observando pessoas, escutando conversas, acompanhando os ritmos da cidade e permitindo que o próprio cotidiano produzisse perguntas que eu ainda não sabia

formular. A prática do flâneur deixou de ser apenas uma referência teórica e tornou-se um exercício metodológico de suspensão das certezas que eu havia levado comigo.

Entretanto, o deslocamento mais profundo não surgiu durante essas caminhadas. Ele começou no próprio dia em que chegamos à África do Sul. Durante a apresentação realizada pela equipe responsável por nossa acolhida na universidade, uma das funcionárias interrompeu a conversa e disse que percebia a presença espiritual de um homem alto e forte ao meu lado, alguém que, segundo ela, me acompanhava e protegia. Em seguida, convidou-nos para acompanhar o processo de iniciação de uma curandeira tradicional.

Aceitamos o convite.

Naquele momento, a espiritualidade ainda não fazia parte das perguntas que eu dirigia ao campo. Ela chegou antes de qualquer formulação teórica. Durante quarenta e cinco dias acompanhamos diferentes momentos do processo de iniciação daquela curandeira. Ao longo desse percurso, tornou-se impossível não estabelecer aproximações entre as práticas observadas e aquelas vivenciadas nas religiões de matriz africana no Brasil, especialmente no Tambor de Mina, tradição religiosa da qual também faço parte. As aproximações surgiam de maneira espontânea, mas logo davam lugar às diferenças. Foi justamente nessas diferenças que comecei a perceber algo que até então me escapava.

Em uma das conversas, ao perguntarmos se aquela experiência poderia ser compreendida como pertencente à mesma religião que conhecíamos no Brasil, recebemos uma resposta que alterou profundamente nossa maneira de compreender o campo:

— Não diga isso. Eu sou uma pessoa espiritualizada. Não sou religiosa.

A frase permaneceu comigo durante todo o período do intercâmbio. Com o tempo, compreendi que espiritualidade e religião ocupavam lugares distintos nas experiências vividas por aquelas pessoas. Essa distinção reaparecia em diferentes espaços, nas universidades, nas casas, nos rituais, nas conversas cotidianas e nas relações familiares. A espiritualidade não surgia como um domínio separado da vida social. Ela atravessava a maneira como as pessoas interpretavam o mundo, construíam suas relações e compreendiam a si mesmas.

O intercâmbio, portanto, não me ofereceu uma nova categoria pronta para ser aplicada à realidade brasileira. O que ele produziu foi uma transformação na maneira como eu

observava o meu próprio campo. Ao retornar aos quilombos, compreendi que a espiritualidade nunca havia estado ausente das comunidades onde cresci e desenvolvi esta pesquisa. Ela sempre organizou formas de pertencimento, relações familiares, modos de cuidado e experiências compartilhadas. O que havia mudado era minha capacidade de reconhecê-la também como dimensão constitutiva das masculinidades quilombolas.

Essa talvez tenha sido a principal transformação produzida pela experiência sul-africana. Não voltei ao Brasil com respostas. Voltei com outra forma de formular perguntas. Aprendi que toda categoria analítica possui um lugar de enunciação, assim como toda etnografia é construída a partir de relações situadas entre pesquisador e interlocutores. Mais do que isso, compreendi que o próprio antropólogo também é situado. Minha presença transformava o campo ao mesmo tempo em que o campo transformava a minha maneira de perceber, ainda que essa transformação só se tornasse plenamente visível muito tempo depois.

Foi desse processo que nasceram reflexões que mais tarde dariam origem ao ensaio *O paradoxo do antropólogo*. Os registros produzidos no diário de campo durante os meses vividos na África do Sul permitiram compreender que o trabalho antropológico não consiste apenas em interpretar o outro, mas em reconhecer continuamente os limites das próprias categorias de interpretação. A principal contribuição do intercâmbio, portanto, não foi oferecer respostas às perguntas que eu havia levado. Foi ensinar-me a perguntar de outra maneira.

Corpo, percepção e posicionamento do pesquisador

A escolha pela fotoetnografia encontra sustentação na fenomenologia da percepção, especialmente nas contribuições de Maurice Merleau-Ponty, que compreende o corpo como condição de possibilidade da experiência. Ao assumir essa perspectiva, parto do entendimento de que o conhecimento produzido no campo não é resultado de um olhar distanciado, mas de uma percepção situada, encarnada e atravessada por trajetórias, memórias e pertencimentos.

Isso implica reconhecer que meu corpo não é apenas instrumento de observação, mas uma das partes constitutiva da própria experiência etnográfica. É a partir dele que me aproximo, percebo, fotografo e interpreto. O olhar que orienta a produção das imagens não é neutro; ele é construído ao longo da minha trajetória, atravessado pela experiência de viver em contexto quilombola, pela formação do olhar fotográfico e pelas relações estabelecidas no campo.

Essa compreensão desloca a ideia de que a análise ocorre apenas após a coleta de informações. No percurso desta pesquisa, percepção e interpretação se constituem simultaneamente. Fotografar não significa registrar uma realidade previamente dada, mas acompanhar situações em curso, deixando que a experiência conduza a aproximação, o enquadramento e o tempo da imagem, em uma relação entre corpo, pesquisador, mundo e interlocutores.

Ao mesmo tempo, esse posicionamento exige explicitar as condições de produção do conhecimento. Minha presença no campo não é exterior às relações observadas; ela interfere, produz efeitos, aproxima e, por vezes, tensiona situações. Assumir essa implicação não reduz o rigor da pesquisa, mas permite compreendê-la de forma mais situada, reconhecendo que o conhecimento etnográfico se constrói sempre em relação.

Nesse sentido, a escrita a partir de si em uma etnobiografia passa a integrar o próprio método. Ao longo da tese, mobilizo elementos da minha trajetória — a infância em território quilombola, a formação acadêmica, os deslocamentos entre Brasil e África do Sul — estes deslocamentos não são relatos autobiográficos soltos e desvinculados da análise, foi a forma que encontrei de explicitar o lugar a partir do qual produzo conhecimento.

A proximidade com o campo, longe de eliminar a necessidade de rigor metodológico, exige um exercício constante de reflexão sobre as relações estabelecidas em tempo constante e a todo momento. Os vínculos, os afetos e as experiências compartilhadas com os interlocutores e outros, fazem parte do processo de pesquisa e influenciam tanto a produção das imagens quanto a construção das interpretações.

Assim, ao articular corpo, percepção e posicionamento, este trabalho assume que a metodologia não se limita a procedimentos técnicos, mas se constrói a partir de uma experiência situada. É nesse entrelaçamento entre presença, relação e reflexão que a fotoetnografia possibilita caminhos para compreender as masculinidades quilombolas, permitindo acessar dimensões que não se deixam apreender apenas pela linguagem verbal.

O diário de campo como dispositivo metodológico da pesquisa

O diário de campo integra esta pesquisa como dispositivo de registro da experiência e, ao mesmo tempo, como etapa constitutiva da análise. As anotações foram realizadas tanto nos contextos quilombolas no Brasil quanto durante o período de doutorado sanduíche na África

do Sul, acompanhando situações, deslocamentos, decisões relacionadas à produção das imagens e reações que são frutos do próprio processo de campo.

Esses registros não se limitam à descrição de acontecimentos. O diário documenta o modo como percebo, me posiciono e interpreto as situações vividas. Ao registrar impressões, dúvidas, tensões e deslocamentos, ele preserva a dimensão processual da experiência, permitindo acompanhar a formação do sentido antes de sua organização conceitual. Nesse sentido, o diário é espaço de elaboração da minha própria experiência etnográfica.

Sua articulação com a fotoetnografia é direta. Enquanto a fotografia registra configurações visuais das situações vividas, o diário explicita as condições de sua produção: aproximações, recusas, negociações, hesitações e escolhas realizadas no campo. A análise emerge desse cruzamento, quando imagem e escrita são retomadas conjuntamente, permitindo identificar recorrências, deslocamentos e questões que orientam a construção das categorias analíticas.

As narrativas mobilizadas nesta pesquisa também se constituíram a partir de conversas estabelecidas ao longo da convivência no campo. Diferentemente de entrevistas estruturadas, esses diálogos ocorreram em situações cotidianas, nas quais os temas relacionados às masculinidades surgiram no fluxo das interações. As perguntas, quando formuladas, não seguiram um roteiro fixo, mas surgiam de forma situada, muitas vezes a partir das próprias falas dos interlocutores.

Ao longo do trabalho de campo, conversei com 28 interlocutores, entre homens e mulheres, buscando compreender as múltiplas perspectivas sobre as masculinidades quilombolas. A inclusão de interlocutoras foi fundamental para evidenciar que as experiências masculinas são também observadas, interpretadas e tensionadas nas relações de gênero estabelecidas na comunidade.

As conversas foram registradas por meio de gravações de áudio, sempre com consentimento prévio. No entanto, nem todo o material produzido foi incorporado à análise. A seleção dos trechos apresentados na tese seguiu critérios analíticos e éticos, priorizando falas que contribuíssem diretamente para a compreensão do problema de pesquisa e respeitando os limites estabelecidos pelos próprios interlocutores.

As narrativas produzidas pelos interlocutores constituíram parte fundamental desta investigação. Seu valor antropológico, contudo, não reside apenas naquilo que foi verbalizado, mas nas relações que tornaram essas narrativas possíveis. A observação

participante, a convivência prolongada, a produção fotoetnográfica e os múltiplos retornos ao campo evidenciaram que gestos, silêncios, práticas cotidianas, deslocamentos pelo território e formas de interação frequentemente ampliavam ou mesmo ressignificavam aquilo que era dito. Os trechos incorporados à tese foram selecionados por sua capacidade de iluminar problemas analíticos específicos, enquanto a interpretação resulta do conjunto da experiência etnográfica construída ao longo da pesquisa. As narrativas, assim, são compreendidas não como unidades autônomas de análise, mas como parte de uma trama mais ampla de relações sociais, históricas, simbólicas e afetivas que constitui o próprio campo antropológico.

A organização dessas narrativas foi orientada por um procedimento analítico que buscou identificar unidades de sentido recorrentes, posteriormente articuladas em categorias interpretativas mais amplas a partir de leituras sucessivas do material, em diálogo com o referencial teórico e com as imagens produzidas no campo. Assim, o diário de campo e as conversas etnográficas não constituem etapas separadas, mas dimensões complementares de um mesmo processo. Juntos, eles permitem acessar não apenas o que é dito sobre as masculinidades quilombolas, mas também as condições em que essas experiências são vividas, percebidas e interpretadas, articulando palavra, imagem e experiência na construção do conhecimento antropológico.

Do campo digital à reorientação metodológica

O percurso metodológico desta pesquisa não se constituiu de forma linear ou previamente definida. Ao contrário, foi sendo construído a partir dos encontros, das relações estabelecidas no campo e dos deslocamentos que emergiram ao longo da experiência etnográfica. Reconhecer esse movimento é fundamental, pois a própria metodologia se transforma à medida que o campo se revela.

Em um primeiro momento, as redes sociais digitais desempenharam papel importantissimo na aproximação com os interlocutores. Plataformas como o Instagram funcionaram como espaços de interlocução e construção de vínculos, permitindo acessar sujeitos que, em contextos presenciais mais formais, dificilmente se disponibilizariam à participação na pesquisa. Esses ambientes não foram utilizados apenas como suporte, mas constituíram, em si, um campo de relações, onde imagens, corpos e discursos sobre masculinidade circulavam de maneira intensa.

Nesse contexto inicial, a fotografia de nu masculino operou como dispositivo de entrada no campo. Ela possibilitou observar tensões relacionadas à exposição do corpo, à vergonha, ao desejo e ao controle da imagem de si, se colocando como um modo de acessar dimensões da masculinidade que se expressam na relação entre corpo e visibilidade.

No entanto, à medida que a pesquisa avançava, os limites dessa abordagem tornaram-se evidentes. A centralidade do corpo nu não dava conta da complexidade das masculinidades quilombolas, que se estruturam em relações mais amplas envolvendo território, ancestralidade, espiritualidade e vida comunitária. Esse deslocamento não foi resultado de uma decisão abstrata, mas da própria experiência de campo e da escuta dos interlocutores.

Até aquele momento, eu acreditava que as categorias analíticas construídas durante a pesquisa no Brasil seriam suficientes para orientar também a experiência sul-africana. Minha expectativa consistia menos em colocá-las em questão do que em compreender como elas apareceriam em outro contexto afro-diaspórico. Nas primeiras semanas de permanência em Johannesburg, entretanto, comecei a perceber que minhas perguntas produziam um efeito inesperado. Durante uma conversa com um estudante de doutorado da University of Johannesburg, perguntei o que significava, para ele, ser homem e o que compreendia por masculinidade. Em vez de uma definição, encontrei hesitação. Depois de alguns instantes, ele respondeu que aquela pergunta não fazia muito sentido para ele. Não porque homens não existissem ou porque masculinidades não fossem vividas, mas porque aquelas experiências não eram organizadas discursivamente daquela maneira.

Nos dias seguintes levei a mesma pergunta para Braamfontein, bairro onde iniciei minhas observações de campo. As respostas seguiram produzindo o mesmo deslocamento. Alguns interlocutores permaneciam em silêncio; outros demonstravam dificuldade para responder. Aos poucos abandonei aquela formulação e comecei a perguntar sobre família, cuidado, trabalho, filhos, avós e cotidiano. As respostas surgiram imediatamente. Quase todas, entretanto, conduziam para um mesmo lugar. Os interlocutores falavam daquilo que aprenderam com os mais velhos, das práticas tradicionais, da espiritualidade e das relações estabelecidas com os ancestrais. A masculinidade aparecia constantemente nas conversas, mas não como uma categoria isolada. Ela encontrava sentido no interior de uma rede mais ampla de relações sociais, espirituais e comunitárias.

Foi nesse momento que compreendi que o problema não estava nas respostas obtidas, mas nas perguntas que eu insistia em formular. As categorias que havia levado do Brasil não eram

equivocadas. Eram categorias situadas, produzidas em um contexto intelectual específico e capazes de iluminar determinados aspectos da experiência social. Diante daquele campo, contudo, seus limites tornaram-se evidentes. Passei, então, a buscar compreender não apenas aquilo que meus interlocutores diziam, mas as razões pelas quais eu já não conseguia compreender o que acontecia diante de mim.

Essa mudança coincidiu com outra experiência decisiva. Ainda nos primeiros dias na África do Sul, durante nossa recepção na universidade, uma funcionária responsável pelo acolhimento interrompeu a conversa para dizer que percebia, ao meu lado, a presença espiritual de um homem alto e forte que me acompanhava e protegia. Em seguida, convidou nosso grupo para acompanhar o processo de iniciação de uma curandeira tradicional zulu. Aceitamos o convite e, ao longo de quarenta e cinco dias, acompanhamos diferentes momentos daquele processo. Foi nesse contexto que outra distinção começou a emergir. Ao perguntarmos se ela pertencia à mesma religião que nós, respondeu prontamente: "Não diga isso. Sou uma pessoa espiritualizada, não religiosa." Aquela frase permaneceu comigo durante todo o intercâmbio. Aos poucos compreendi que espiritualidade e religião ocupavam lugares distintos naquele contexto e que a primeira atravessava a vida cotidiana muito além dos espaços rituais.

O retorno ao Brasil permitiu compreender o alcance dessa experiência. A espiritualidade jamais esteve ausente das comunidades quilombolas onde cresci e desenvolvi esta pesquisa. Ela sempre participou das formas de pertencimento, das relações familiares, da memória coletiva e da organização da vida comunitária. A transformação ocorreu na maneira como passei a percebê-la. A experiência sul-africana educou meu olhar para reconhecer que essa dimensão também participa da constituição das masculinidades quilombolas. Não trouxe uma categoria da África do Sul para explicar os quilombos amazônicos. Retornei com outra forma de observar um campo que, até então, eu imaginava conhecer profundamente.

O período de intercâmbio na África do Sul intensificou esse processo de reorientação. A vivência em contextos marcados por outras formas de organização social e espiritual produziu um deslocamento no meu olhar, ampliando as possibilidades de compreensão do campo. A experiência com práticas e processos iniciáticos evidenciou que a espiritualidade não pode ser tratada apenas como dimensão simbólica, mas como forma de conhecimento, pertencimento e constituição da pessoa.

Esse movimento teve um impacto direto na metodologia da pesquisa. A fotografia, que inicialmente se concentrava na exposição do corpo, passou a acompanhar gestos, espaços, objetos e relações que estruturam a vida cotidiana e espiritual dos interlocutores. O foco desloca-se do corpo isolado para o corpo em relação — com o território, com a comunidade e com sistemas de significado mais amplos.

Assim, o uso inicial das redes sociais e da fotografia de nu não foi um desvio metodológico, mas um momento do percurso que permitiu evidenciar limites e abrir novas possibilidades. A incorporação de dimensões como espiritualidade, territorialidade e ancestralidade não substitui o que foi produzido anteriormente, mas amplia a compreensão das masculinidades quilombolas, reforçando o caráter processual e reflexivo da metodologia adotada.

Produção das imagens e delimitação do corpus

A produção das imagens ocorreu a partir de relações construídas ao longo do trabalho de campo. Em muitos casos, o primeiro contato foi estabelecido por meio de redes sociais digitais e posteriormente aprofundado em encontros presenciais. As sessões fotográficas foram realizadas mediante acordo prévio com os interlocutores, em espaços por eles indicados como confortáveis e seguros, incluindo residências, quartos de hotel e ambientes naturais, como rios e áreas de mata.

Não houve definição prévia de poses ou encenações. A condução das sessões priorizou a autonomia dos interlocutores quanto à forma de se apresentar diante da câmera, respeitando seus limites, disposições e formas de exposição. Minha atuação concentrou-se em aspectos técnicos da imagem, como enquadramento e luminosidade, evitando direcionar performativamente o que deveria ser mostrado. Esse procedimento permitiu que a fotografia se constituísse como resultado da relação estabelecida no momento da captura, e não como imposição de um modelo externo.

As sessões variaram em duração e, em alguns casos, ocorreram mais de uma vez com os mesmos interlocutores, o que possibilitou acompanhar deslocamentos na relação com o próprio corpo e com a imagem. Também houve situações em que a produção das fotografias foi interrompida ou não realizada, mesmo após acordos prévios. Esses momentos foram incorporados como parte do processo etnográfico, evidenciando os limites, tensões e negociações que atravessam a pesquisa.

Ao longo do percurso foram produzidas mais de dez mil imagens. Esse volume, no entanto, não corresponde ao corpus analítico da tese. A constituição do corpus resultou de um processo de seleção progressivo, realizado após o retorno ao material acumulado. Inicialmente, as imagens foram organizadas a partir de afinidades perceptivas e relações com a questão de pesquisa. Em seguida, foram selecionadas aquelas que apresentavam potencial analítico para dialogar com os objetivos do trabalho.

O corpus final é composto por aproximadamente 120 fotografias. A seleção não foi orientada por critérios estéticos isolados, mas pela capacidade das imagens de operar como texto, produzindo reflexão sobre masculinidades quilombolas, identidade, pertencimento e territorialidade. Imagens tecnicamente satisfatórias foram excluídas quando não contribuíam para a análise ou quando sua circulação poderia gerar constrangimentos aos interlocutores.

As fotografias analisadas foram produzidas predominantemente em contextos domésticos e espaços privados, favorecendo a observação da relação entre corpo, intimidade e formas cotidianas de constituição das masculinidades. Os enquadramentos variam entre o corpo inteiro e fragmentos corporais, permitindo deslocar a atenção da identificação direta dos sujeitos para a corporalidade como espaço de inscrição de experiências sociais.

Os participantes possuem idades entre 18 e 38 anos e pertencem a contextos socioeconômicos populares, sendo residentes de diferentes comunidades quilombolas e contextos urbanos relacionados à pesquisa. A decisão de não identificar comunidades ou interlocutores decorre de avaliação ética, considerando os possíveis efeitos da exposição pública das imagens.

A análise das fotografias que seriam utilizadas foi realizada de forma processual, imagem por imagem, articulando observação visual, registros do diário de campo e diálogo com o referencial teórico. Para cada imagem, foram elaboradas notas analíticas que permitiram identificar recorrências, deslocamentos e tensões presentes no material. As interpretações foram sendo ajustadas ao longo do tempo, acompanhando o avanço da pesquisa e os deslocamentos produzidos pela experiência de campo.

A delimitação do corpus, portanto, não é resultado somente de uma triagem técnica, mas de um processo que articula experiência, relação, ética e análise. É nesse movimento que a fotografia deixa de ser registro e passa a operar como elemento central na construção do conhecimento sobre as masculinidades quilombolas.

A fotoetnografia como escrita

A fotoetnografia, nesta pesquisa, se estende à própria forma de escrita da tese, organizando o modo como experiência, imagem e análise se articulam ao longo do texto. Escrever, nesse contexto, não significa apenas descrever ou explicar o que foi fotografado, mas continuar o gesto iniciado no campo, mantendo a proximidade com as situações vividas.

Essa escrita não busca traduzir completamente as imagens nem esgotar seus sentidos. Ao contrário, parte do reconhecimento de que a fotografia produz formas de conhecimento que não se deixam reduzir integralmente à linguagem verbal. O texto, assim, não ocupa uma posição de superioridade interpretativa, mas se constrói em relação com a imagem, criando condições para que diferentes camadas de sentido permaneçam abertas.

Esse procedimento implica uma forma de organização narrativa que acompanha o ritmo da experiência. A escrita se aproxima do modo como as situações foram vividas e percebidas, incorporando pausas, deslocamentos e aproximações que dialogam com a lógica visual. Trata-se de um movimento em que a análise não se apresenta como explicação final, mas como elaboração situada, construída no encontro entre o olhar, a experiência e a reflexão.

Ao assumir a fotoetnografia como escrita, proponho uma articulação entre imagem e texto que não separa produção de campo e interpretação. As imagens não aparecem como ilustrações de um argumento previamente definido, mas como elementos que participam ativamente da construção analítica, tensionando categorias e orientando a própria formulação do pensamento.

Capítulo 10 - Análises e discussões: masculinidades quilombolas entre corpo, território e experiência

Neste capítulo, apresento as análises construídas a partir das narrativas produzidas no trabalho de campo, em articulação com o material imagético e com o percurso teórico desenvolvido ao longo da pesquisa. Meu interesse, aqui, não está apenas em registrar o que os interlocutores disseram sobre si e sobre a comunidade, mas em compreender como as masculinidades quilombolas se constituem nas relações entre corpo, território, memória, espiritualidade e vida coletiva.

Tomo as falas mobilizadas ao longo do capítulo como formas situadas de interpretação da experiência, por meio das quais os próprios interlocutores elaboram sentidos sobre o que significa ser homem no interior das comunidades. A partir delas, busco identificar campos de significação recorrentes que permitem compreender tanto permanências quanto deslocamentos nas formas locais de viver e interpretar a masculinidade.

O capítulo está organizado em torno de dimensões que surgiram com maior força no material empírico, entre elas os processos de aprendizagem do ser homem, a relação entre masculinidade e território, os critérios de reconhecimento social, as experiências corporais, a sensibilidade masculina, a presença da espiritualidade e as transformações contemporâneas que atravessam a vida comunitária. Ao acompanhar essas dimensões, procuro mostrar que as masculinidades quilombolas não são identidades fixas, e sim construídas e constituídas a partir de experiências relacionais, continuamente produzidas e negociadas no cotidiano.

Socialização, experiência e reflexão na trajetória quilombola

A análise das narrativas evidencia que, no contexto das comunidades quilombolas investigadas, as masculinidades não se apresentam como uma condição dada ou naturalizada, mas como um processo contínuo de aprendizagem que se constrói ao longo da vida. Ao escutar os interlocutores e acompanhar suas trajetórias, percebo que as masculinidades não aparecem como algo que se é, mas como algo que se aprende, se experimenta e se reconfigura nas relações cotidianas. Essa perspectiva dialoga com a compreensão de Sodré (2017), para quem a identidade nas comunidades que partilham a ancestralidade de matriz africana não é uma substância fixa, mas uma "regência" do corpo no mundo, onde o ser se constitui na performance e no vínculo com o território.

Esse processo de aprendizagem tem início, sobretudo, na infância, a partir da convivência com os homens e mulheres mais velhos e velhas das comunidades. Pais, tios, tias, avôs, avós e outros homens e mulheres próximos e próximos constituem referências importantes na formação das primeiras percepções sobre o que significa ser homem e a construção da masculinidade. No entanto, essa aprendizagem não ocorre por meio de ensinamentos formais, mas através da observação, da oralidade e da participação em práticas compartilhadas. Como relata um dos interlocutores:

> “Quando eu era mais novo eu via meu pai e meus tios trabalhando na roça e ajudando os vizinhos quando precisava.” - (INTERLOCUTOR 7, 2023)

Nesse tipo de experiência, a masculinidade se constrói na prática. O trabalho na roça, a ajuda nas atividades coletivas e a participação em ações comunitárias funcionam como espaços pedagógicos nos quais valores como responsabilidade, solidariedade e compromisso com o outro são incorporados. Como bem observa Gomes (2017), o movimento e o cotidiano das comunidades, principalmente aquelas formadas majoritariamente por pessoas negras funcionam como um "educador", onde o corpo não apenas executa tarefas, mas produz e compartilha saberes ancestrais que desafiam a lógica da educação formal e eurocêntrica. Aprender a ser homem, ali, implica ocupar um lugar; direta ou indiretamente, nas relações sociais que sustentam a vida coletiva.

Ao longo das trajetórias, contudo, essas aprendizagens não permanecem inalteradas. Em diferentes relatos, os interlocutores indicam momentos de inflexão que os levaram a repensar as concepções de masculinidade anteriormente incorporadas. O contato com outros espaços sociais, especialmente a universidade, aparece como um desses pontos de deslocamento. Como afirma um dos interlocutores em um trecho de uma conversa que tivemos:

> “Foi nesse espaço que eu comecei a refletir mais sobre mim mesmo e entender que ser homem vai muito além da questão biológica.” - (INTERLOCUTOR 3, 2023)

Esse tipo de experiência demonstra que a masculinidade não se limita à reprodução de modelos aprendidos na infância, mas envolve também processos reflexivos que permitem reinterpretar expectativas sociais. Ao entrarem em contato com novos referenciais, muitos interlocutores passam a questionar associações tradicionais entre masculinidade, virilidade, autoridade ou controle emocional. Esse movimento de "tornar-se” em meio a diferentes

fluxos de saber vai ao encontro do que Mbembe (2018) reflete, ao sugerir que a subjetividade negra contemporânea se forja justamente nesse trânsito entre a memória do território e a abertura para o mundo, em um processo de constante "recomposição de si".

Nesse movimento, observo a emergência de pensarmos uma ética da masculinidade. Em vez de estar centrada na demonstração de força ou na ocupação de posições de autoridade, a masculinidade passa a ser associada a valores como respeito, responsabilidade e maturidade nas relações sociais. Ser homem deixa de ser entendido como cumprimento de um papel fixo e passa a ser pensado como forma de se posicionar diante dos outros.

A aprendizagem está profundamente ligada à ancestralidade e à memória coletiva. As narrativas sobre os antepassados, frequentemente compartilhadas pelos mais velhos, situam os interlocutores dentro de uma continuidade histórica. É pela oralidade que eles passam a compreender suas trajetórias como parte de um processo mais amplo de permanência e resistência no território, em um movimento afrodiaspórico, já que o território para as populações com ancestralidade africana não é apenas solo geográfico, mas um "continente de sentido", onde a ancestralidade serve como o fio condutor que organiza a existência masculina fora dos estereótipos de subalternidade, Sodré (2017).

Ao mesmo tempo, as narrativas revelam que o corpo também participa desse processo de formação, pois passa a ser entendido como meio de expressão das relações sociais. Tal deslocamento aparece de forma clara quando o reconhecimento masculino deixa de estar vinculado à imposição de autoridade e passa a ser associado à forma como os indivíduos se relacionam com os outros. Tal qual como relatado em uma conversa com um de meus interlocutores:

> “Ser respeitado não é ser autoritário, é saber tratar as pessoas com respeito.” - (INTERLOCUTOR 12, 2024)

Essa afirmação sintetiza um aspecto importante das narrativas analisadas, a masculinidade quilombola não se reduz a atributos fixos, mas se constitui como prática social situada, continuamente construída nas relações entre indivíduos, comunidade e território.

Ética comunitária e reconhecimento masculino

Ao longo das conversas realizadas no campo, torna-se evidente que o reconhecimento masculino, no contexto quilombola, não se estabelece a partir de atributos abstratos ou

individuais, mas se constrói na relação com os outros. Ser homem, aqui, não é apenas uma condição identitária, mas uma posição social que precisa ser continuamente afirmada no interior da vida comunitária.

Essa natureza interdependente da identidade masculina segundo Ramose (2011), para quem a existência humana é pautada pelo *Ubuntu*: a noção de que a individualidade não precede a comunidade, mas é por ela gestada. Assim, ser homem no quilombo é um exercício de 'tornar-se' através do olhar e do reconhecimento do outro. E esse reconhecimento está diretamente vinculado a uma ética que organiza as relações cotidianas. Os interlocutores frequentemente associam a masculinidade a comportamentos que dizem respeito ao modo de se portar diante da comunidade, como respeitar os mais velhos, cumprir compromissos, ajudar quando necessário e saber conviver coletivamente. Trata-se de uma masculinidade que se expressa menos pelo discurso e mais pela prática.

Em diferentes narrativas, percebo que a noção de respeito é importante, no entanto, esse respeito não se refere a uma posição hierárquica baseada na imposição de autoridade, mas à forma como o indivíduo se insere nas relações sociais. Ser respeitado implica, antes de tudo, saber respeitar. Como afirma um dos interlocutores:

> “O respeito vem da forma como você trata as pessoas, não é gritando ou mandando.” - (INTERLOCUTOR 27, 2025)

Essa percepção de que a autoridade emana da conduta, e não da força, alinha-se ao pensamento de **Munanga (2012)** sobre as estruturas morais de matriz africana, nas quais o prestígio social está intrinsecamente ligado à retidão do caráter e à capacidade de manter o equilíbrio e a harmonia dentro do grupo. Essa afirmação indica um deslocamento importante em relação a modelos mais autoritários de masculinidade, onde o reconhecimento não está associado à capacidade de dominar, mas à habilidade de se relacionar de maneira equilibrada com os outros, evitando conflitos desnecessários e mantendo vínculos de confiança.

Outro aspecto recorrente nas falas diz respeito à responsabilidade. Ser homem, para muitos interlocutores, significa assumir compromissos com a família e com a comunidade. Essa responsabilidade não se limita ao provimento material, mas envolve também presença, cuidado e participação nas dinâmicas coletivas. Um dos interlocutores sintetiza essa ideia ao afirmar:

> “Ser homem é assumir o que você faz e não deixar os outros na mão.” - (INTERLOCUTOR 7, 2023)

Essa dimensão ética aparece de forma ainda mais evidente nas situações em que o reconhecimento é negado. Homens que não cumprem suas responsabilidades, que rompem com normas de convivência ou que deixam de participar da vida comunitária passam a ser vistos de forma negativa. Esse mecanismo de regulação social é o que Nascimento (2021) descreve como a ética de sobrevivência do quilombo. O homem que negligencia suas responsabilidades coletivas ameaça a coesão do território; por isso, o reconhecimento é um território instável, conquistado e mantido pela lealdade aos pactos de cuidado e presença que sustentam a vida comum.

Algo importante a ser pontuado é que esse reconhecimento não é fixo. Ele pode ser conquistado, perdido e reconstruído ao longo da trajetória. Um homem não é considerado respeitado apenas por sua idade ou posição, mas pelas ações que realiza no cotidiano. Isso faz com que a masculinidade se mantenha em permanente processo de negociação, estruturando a masculinidade quilombola a partir de uma ética relacional. Ao mesmo tempo, as narrativas indicam que essa ética não está isenta de tensões. Em alguns casos, os interlocutores mencionam conflitos, divergências e dificuldades em corresponder às expectativas sociais. Essas situações revelam que o reconhecimento masculino não é um processo estável, mas atravessado por negociações, disputas e reconfigurações. Assim, a masculinidade e a compreensão sobre ser homem, nesse contexto, é estar implicado em uma rede de relações que exige responsabilidade, respeito e participação ativa na vida coletiva.

Corpo, gestualidade e performatividade masculina

Ao longo do trabalho de campo, torna-se evidente que a masculinidade, na comunidade quilombola, não se expressa apenas por meio de discursos ou definições explícitas, mas se materializa no corpo, como já pontuei diversas vezes em vários capítulos. Gestos, posturas, modos de andar, de olhar e de se posicionar nos espaços sociais constituem formas fundamentais de produção e reconhecimento do masculino. Essa materialização do masculino na gestualidade define-se como a semiótica do corpo negro, uma 'grafia' existencial onde o gesto não é apenas movimento, mas um lugar de escrita da própria cultura (SODRÉ, 2017). Assim, o modo de se posicionar nos espaços sociais quilombolas é uma forma de linguagem que comunica o pertencimento e a continuidade da linhagem.

A observação dessas dimensões revela que o corpo não é apenas suporte da masculinidade, mas um lugar onde ela se inscreve e se torna visível. Em diferentes situações, percebo que determinadas formas de presença corporal são associadas a expectativas sociais específicas. O modo de se comportar diante dos outros, de ocupar o espaço e de reagir em determinadas situações funciona como indicativo de pertencimento a um determinado modelo de masculinidade.

Essa dimensão aparece de forma recorrente nas narrativas dos interlocutores, especialmente quando descrevem o que consideram ser “comportamento de homem”. Em muitos casos, esse comportamento está associado ao autocontrole, à contenção emocional e à postura firme diante das situações. Um de meus interlocutores, enquanto conversávamos em uma mesa de bar em uma das comunidades quilombolas me disse que:

> “O homem tem que saber se controlar, não pode sair fazendo qualquer coisa.” - (INTERLOCUTOR 11, 2023)

Essa fala demonstra que o corpo é também regulado por expectativas morais. Não se trata apenas de agir, mas de saber como agir, quando agir e diante de quem agir. O controle do corpo e das emoções aparece como elemento importante na construção do reconhecimento masculino. Essa necessidade de controle e postura firme pode ser lida sob a ótica de Fanon (2008), ao discutir o 'esquema corporal' do sujeito negro. Para o autor, o corpo negro é frequentemente atravessado pela consciência de ser olhado, o que exige do sujeito uma vigilância constante sobre seus movimentos e emoções, transformando o autocontrole em uma ferramenta de preservação da dignidade diante das expectativas alheias.

Ao mesmo tempo, a análise das imagens produzidas durante a pesquisa permite perceber nuances que nem sempre são verbalizadas. Em muitos registros, os corpos não se apresentam de forma rígida ou uniforme. Há hesitações, relaxamentos, tensões e variações que revelam que a masculinidade não se expressa de maneira fixa, mas se constitui de forma situada, dependendo do contexto e da relação estabelecida naquele momento.

Assim, a fotografia possibilita acessar dimensões da experiência que escapam à linguagem verbal. Ao observar as imagens, percebo que pequenos gestos — a posição das mãos, a inclinação do corpo, a direção do olhar — revelam modos de se relacionar com a própria masculinidade. Em alguns casos, os interlocutores demonstram segurança e controle; em outros, aparecem sinais de desconforto, dúvida ou exposição.

Essa performance, que se revela nas nuances captadas pela fotografia, encontra eco no conceito de 'oralitura' de Martins (2003). O corpo quilombola funciona como um arquivo vivo, onde a repetição de gestos e a memória muscular performam uma masculinidade que é, ao mesmo tempo, repetição de uma tradição e invenção de um novo presente, especialmente no instante em que o corpo se torna tela diante da câmera. Os homens não apenas “são” masculinos, mas precisam se fazer masculinos nas situações em que estão inseridos. Essa performatividade não é necessariamente consciente, mas se produz na repetição de gestos, práticas e modos de presença que são socialmente reconhecidos.

Além disso, percebo que o corpo também se torna espaço de negociação entre diferentes referências de masculinidade. As influências externas — midiáticas, urbanas e religiosas — introduzem novos modos de se apresentar e de se perceber. Em alguns casos, essas referências são incorporadas; em outros, são tensionadas ou recusadas, produzindo formas híbridas de expressão do masculino.

Essa complexidade se torna ainda mais evidente nas situações em que os interlocutores se veem diante da câmera. O ato de ser fotografado produz um deslocamento na relação com o próprio corpo. Alguns demonstram maior controle sobre a imagem que desejam projetar; outros evidenciam desconforto diante da exposição. Em determinados momentos, a câmera funciona como mediadora de uma reflexão sobre si, levando os interlocutores a se perceberem de maneira distinta. Assim, o corpo, longe de ser apenas um dado biológico, se apresenta como um campo de produção de sentido. É nele que se inscrevem normas sociais, expectativas coletivas e experiências individuais. Ao mesmo tempo, é também no corpo que essas normas podem ser tensionadas, reinterpretadas ou transformadas. De modo que as masculinidades se fazem visíveis no corpo, mas não se esgotam nele. Ela surgem na relação entre corpo, contexto e olhar do outro, constituindo-se como prática situada, atravessada por variações, tensões e possibilidades de reconfiguração.

Espiritualidade, ancestralidade e masculinidade

Ao longo do trabalho de campo, ficou evidente que a masculinidade, no contexto quilombola, não se organiza apenas a partir de relações sociais visíveis ou práticas cotidianas, mas também se articula a dimensões espirituais e ancestrais que atravessam a experiência dos interlocutores. Essas dimensões não aparecem como elementos separados da vida social, mas como parte constitutiva das formas de existir, orientar decisões e compreender o próprio lugar no mundo.

Essa percepção se torna particularmente importante quando os interlocutores tentam nomear — ainda que de forma hesitante — a presença do espiritual em suas vidas:

> Não é nem que eu… como é… eu não sei explicar direito, mas tipo assim, tem coisa que a gente sente que não é só da gente, sabe? Tem coisa que vem de antes… parece que vem de antes da gente nascer… aí a gente só vai fazendo, vai seguindo aquilo. - (INTERLOCUTOR 12, 2025)

Em diferentes momentos das conversas, os interlocutores fazem referência à espiritualidade como algo que orienta comportamentos, regula relações e estabelece limites para a ação. No entanto, essa espiritualidade não se apresenta de forma homogênea. Práticas afro-indígenas, referências cristãs e formas populares de religiosidade coexistem, produzindo arranjos diversos que influenciam diretamente a maneira como os homens se percebem e se posicionam.

Essa coexistência aparece, muitas vezes, sem necessidade de sistematização ou coerência formal por parte dos interlocutores:

> Eu vou pra igreja, né… mas também tem coisa que eu aprendi com minha avó… de reza, de… dessas coisas assim… que a gente não larga, não. Não é uma coisa ou outra, é tudo junto mesmo… é assim que a gente vive. - (INTERLOCUTOR 15, 2025)

Essa multiplicidade se reflete nas formas de construção da masculinidade. Em alguns casos, a espiritualidade aparece associada à ideia de disciplina, controle e responsabilidade moral. Em outros, se relaciona à noção de proteção, cuidado e conexão com forças que ultrapassam o indivíduo. Em ambos os casos, ela atua como referência que orienta a conduta masculina, ainda que de maneiras distintas.

Essa dimensão normativa da espiritualidade pode ser percebida na maneira como alguns interlocutores associam o comportamento masculino a uma espécie de vigilância ética permanente:

> Ser homem não é fazer qualquer coisa não… tem coisa que a gente não faz porque sabe que não pode[…] não é nem por medo, é porque […] sei lá… a gente tem espírito com a gente [...] parece que alguém tá vendo, não sei explicar […] mas a gente sente. - (INTERLOCUTOR 2, 2022)

Essa função reguladora da espiritualidade na conduta masculina reflete o que Somé (2003) identifica como a conexão com o "espírito", a compreensão de que a masculinidade não pertence ao ego do indivíduo, mas é um dom a ser lapidado em favor do equilíbrio coletivo, exigindo uma disciplina que é, simultaneamente, ética e espiritual.

A ancestralidade se conecta a espiritualidade e não é uma abstração distante, é perceptível, mesmo que seja dito em segredo e baixinho, quase ao “pé” do ouvido, que existe ali uma presença viva que se manifesta nas narrativas, nos rituais, nas práticas cotidianas e nas formas de relação com o território, em uma perspectiva que constroi e constitui as masculinidades na relação com aqueles que vieram antes, seja por meio das histórias contadas, seja pela continuidade de práticas e valores, ou na compreensão tímida e quase secreta da espiritualidade!

Essa presença ancestral aparece, muitas vezes, de forma sensível, incorporada no corpo e na memória:

> Meu avô fazia assim… meu pai também fazia… aí hoje eu faço também… nem é porque alguém mandou, é porque já tá em mim… já veio comigo, entendeu? - (INTERLOCUTOR 7, 2025)

Essa dimensão ancestral não apenas conecta passado e presente, mas atribui sentido às trajetórias individuais. Ser homem, nesse contexto, implica reconhecer-se como parte de uma linhagem, assumindo responsabilidades que não se limitam ao âmbito pessoal. Trata-se de uma masculinidade que se constrói em diálogo com a memória coletiva e com formas de pertencimento que ultrapassam o indivíduo e o visível!

Essa inserção do homem em uma continuidade histórica e espiritual é o pilar da Filosofia da Ancestralidade, pois ela não é um passado morto, mas um “princípio organizador” (Oliveira, 2007) que atribui ao homem quilombola o dever de ser o elo vivo entre a memória dos que vieram e a esperança dos que virão, tornando o território um espaço sagrado de reexistência. A ancestralidade

Minha experiência na África do Sul contribuiu de forma decisiva para ampliar essa compreensão. O contato com outras formas de organização social e espiritual, especialmente aquelas que integram corpo, território e espiritualidade de maneira indissociável, produziu um deslocamento no meu olhar, deixando de aparecer apenas como dimensão cultural ou simbólica e passou a ser compreendida como forma de conhecimento e de constituição da pessoa.

Esse deslocamento impactou diretamente a maneira como passei a observar e interpretar o campo no contexto quilombola. Elementos que antes poderiam ser percebidos como periféricos — gestos, silêncios, práticas rituais, formas de cuidado — passaram a ser

percebidos por mim, e a masculinidade revelou-se também como experiência espiritual, ainda que nem sempre nomeada como tal pelos interlocutores.

Essa dificuldade de nomeação aparece, inclusive, nas falas:

> Eu não sei falar isso direito, não… esse negócio de espiritualidade… mas a gente vive isso, né? Tá no dia a dia… não é uma coisa separada não… é tudo junto. - (INTERLOCUTOR 13, 2025)

Ao mesmo tempo, essa dimensão espiritual não elimina tensões. Em diferentes narrativas, percebo a presença de conflitos entre práticas espirituais diversas, especialmente quando discursos religiosos mais conservadores entram em confronto com outras formas de expressão cultural e identitária. Essas tensões atravessam a construção das masculinidades, produzindo negociações constantes sobre o que é considerado aceitável ou legítimo. Esses conflitos aparecem, por exemplo, quando os interlocutores tentam conciliar diferentes sistemas de crença:

> "Tem coisa que o pastor fala que não pode… mas aí também tem coisa que a gente sempre fez aqui… aí fica meio assim… a gente fica sem saber… mas também não deixa de fazer não… só faz mais quieto." - (INTERLOCUTOR 7, 2025)

Ainda assim, a espiritualidade orienta formas de cuidado, regula comportamentos e contribui para a construção de sentidos sobre a vida, o corpo e as relações. Dessa forma, compreender as masculinidades quilombolas implica reconhecer que elas se produzem na intersecção entre diferentes planos da experiência. A espiritualidade e a ancestralidade não são elementos adicionais, são, assim como outras, dimensões constitutivas que atravessam e reorganizam a maneira como os homens se percebem, se relacionam e se posicionam no mundo.

Transformações contemporâneas e tensões nas masculinidades quilombolas

Ao longo das narrativas e das experiências de campo, ficou evidente que as masculinidades quilombolas não se configuram como formas estáveis ou homogêneas. Ao contrário, elas se encontram em constante transformação, atravessadas por mudanças sociais, circulação de referências externas e reconfigurações internas à própria comunidade. E essa percepção aparece de forma recorrente quando os próprios interlocutores tentam comparar o presente com aquilo que identificam como passado:

> Hoje em dia tá diferente… não é mais como era antes não… meu pai mesmo era mais fechado, mais duro… a gente já não é tanto assim… mas também não é

> outra coisa totalmente diferente… é meio… no meio, né? - (INTERLOCUTOR 11, 2025)

Essas transformações se tornam particularmente visíveis nas diferenças geracionais. Em diversos momentos, os interlocutores mais jovens indicam que suas formas de compreender e viver a masculinidade não coincidem integralmente com aquelas observadas nas gerações anteriores. A ampliação do acesso à educação, o contato com outros espaços sociais e a presença de novas linguagens e discursos introduzem elementos que tensionam modelos tradicionais.

Essa diferença geracional, no entanto, não se apresenta como oposição simples, mas como campo de comparação, dúvida e reposicionamento:

> A gente aprende com eles, né… com os mais velhos… mas também tem coisa que a gente vê fora, que a gente acha diferente… aí fica pensando… tipo assim, será que tem que ser só daquele jeito mesmo? Ou dá pra ser de outro também?- (INTERLOCUTOR 17, 2024)

Esse movimento não implica uma ruptura total, mas a produção de arranjos híbridos. Esse trânsito entre referências distintas é o que Stuart Hall (2006) caracteriza como o processo de "tradução cultural". Para ele, as identidades contemporâneas não são fixas, mas forjadas na intersecção entre o que se herda e o que se encontra no deslocamento, resultando em subjetividades que não são nem puramente tradicionais, nem integralmente externas, mas criativamente híbridas. Os interlocutores transitam entre referências distintas, articulando valores aprendidos na comunidade com influências externas. Em alguns casos, esses elementos se combinam de forma relativamente harmônica; em outros, produzem conflitos internos e dúvidas sobre como se posicionar.

Esses conflitos aparecem de maneira bastante explícita nas falas:

> "Tem coisa que eu aprendi aqui que eu não abro mão, mas também tem coisa que eu vejo fora que faz sentido pra mim, aí às vezes dá um conflito porque parece que se eu fizer diferente eu tô… sei lá… deixando de ser daqui, entendeu?" - (INTERLOCUTOR 9, 2025)

A atuação das mulheres quilombolas aparece como um dos fatores centrais nesse processo de transformação. Ao longo das conversas, percebo que demandas relacionadas à redistribuição do trabalho, ao enfrentamento da violência e à ampliação da participação política têm impactado diretamente as formas de exercício da masculinidade. Essas reivindicações não apenas questionam práticas estabelecidas, mas também exigem dos homens uma reavaliação de suas posições nas relações sociais.

Essa exigência de reposicionamento é reconhecida, ainda que nem sempre de forma confortável:

> “As mulheres tão falando mais agora… tão cobrando mais também… e não é errado não… só que a gente não foi criado assim, né… aí às vezes a gente não sabe como agir direito… vai aprendendo ainda.”- (INTERLOCUTOR 19, 2025)

Essa exigência de reconfiguração reflete as críticas do feminismo negro brasileiro, especialmente na voz de Sueli Carneiro (2003), quando destaca que a luta pela libertação negra é indissociável da crítica ao patriarcado; portanto, a transformação das masculinidades quilombolas pela via das mulheres não é uma ameaça à tradição, mas uma condição necessária para a sobrevivência e a justiça interna da própria comunidade.

Esse processo, no entanto, não ocorre de maneira uniforme. Em algumas situações, os interlocutores demonstram abertura para essas mudanças, reconhecendo a necessidade de transformação. Em outras, aparecem resistências, desconfortos e dificuldades em lidar com a reconfiguração de papéis historicamente consolidados. Essas resistências também se fazem presentes nas narrativas:

> “Tem coisa que tão querendo mudar que eu acho certo… mas tem outras que eu fico meio assim… porque sempre foi de um jeito, né… aí mudar tudo de uma vez também é complicado.” - (INTERLOCUTOR 7, 2025)

Outro elemento que evidencia as tensões contemporâneas diz respeito às dissidências sexuais e de gênero. A presença de homens gays, bissexuais e pessoas trans nas comunidades revela limites nas formas tradicionais de reconhecimento masculino. Em diferentes narrativas, percebo que essas experiências são frequentemente atravessadas por estigmatização, silêncio ou exclusão, indicando a persistência de normas rígidas sobre o que é considerado aceitável dentro do universo masculino. Essa tensão aparece muitas vezes de forma indireta, atravessada por hesitação e cuidado na fala: “Aqui a gente… tipo assim… aceita, né… cada um vive sua vida… mas também não é uma coisa… como posso dizer… não é fácil não… tem gente que ainda olha diferente… fala por trás…” (Pedro, conversa, 2023)

Esses limites do reconhecimento masculino expõem o que Mombaça (2021) define como o desafio de acolher a multiplicidade de existências negras. A estigmatização das dissidências no quilombo revela que a masculinidade, muitas vezes, ainda é operada sob uma lógica de exclusão que precisa ser tensionada para que o território seja, de fato, um espaço de acolhimento para todos os corpos que o compõem.

Essas tensões expõem que a masculinidade quilombola não é um campo consensual, mas um espaço de disputa. Diferentes formas de ser homem coexistem, nem sempre de maneira harmoniosa, produzindo negociações constantes sobre pertencimento, reconhecimento e legitimidade.

Ao mesmo tempo, as transformações não devem ser compreendidas apenas como efeitos de influências externas. Elas emergem também de dinâmicas internas à própria comunidade, resultantes das experiências, reflexões e trajetórias dos próprios sujeitos. Os interlocutores não aparecem como meros receptores de mudanças, mas como agentes que interpretam, selecionam e reorganizam as referências disponíveis. Essa agência aparece de forma muito clara quando os interlocutores refletem sobre suas próprias escolhas:

> "A gente vai escolhendo também… não é tudo que vem de fora que a gente pega, não… nem tudo que é daqui a gente mantém igual… a gente vai ajeitando do nosso jeito." - (INTERLOCUTOR 10, 2025)

Nesse sentido, a masculinidade quilombola é um processo aberto, marcado por continuidades e deslocamentos. Elementos como território, ancestralidade e ética comunitária permanecem como eixos estruturantes, mas são continuamente reinterpretados à luz das condições contemporâneas. Assim, mais do que identificar um modelo único de masculinidade, o que emerge desta análise é a existência de múltiplas formas de ser homem, produzidas na intersecção entre tradição e mudança, pertencimento e deslocamento, estabilidade e tensão.

CAPÍTULO 11 — Considerações finais

Fotoetnografia, masculinidades quilombolas e experiências situadas

Esta tese nasceu de uma inquietação que me acompanhou desde o início: compreender como as masculinidades quilombolas são vividas, produzidas e reconhecidas em contextos atravessados pelo território, pela memória coletiva, pela ancestralidade e pelo pertencimento comunitário. Aproximei-me dessa questão por meio da fotografia, da escrita etnográfica, dos diários de campo, da observação e das conversas construídas com meus interlocutores. Aos poucos, percebi que as masculinidades também se deixavam conhecer nos corpos, nos gestos, nos silêncios, nas formas de ocupar os espaços e nas relações que sustentam a vida cotidiana.

Voltar à pergunta que conduziu a pesquisa exige reconhecer o que o próprio campo transformou nela. Eu procurava compreender as masculinidades quilombolas e encontrei diferentes maneiras de ser homem, construídas nas relações entre gerações, no trabalho, nos vínculos familiares, na espiritualidade e nas responsabilidades assumidas diante da comunidade. Cada uma dessas dimensões apareceu ligada às demais, algumas vezes de maneira serena, outras vezes por meio de tensões, conflitos e negociações.

O reconhecimento masculino passa pela participação na vida coletiva, pelas formas de trabalhar, cuidar, conviver e responder pelos seus. Ele se constrói entre homens, mulheres, crianças e mais velhos; também se constitui na relação com os ancestrais, com a terra e com os lugares onde a memória permanece. A masculinidade acontece entre pessoas. Aprender a ser homem, nesse contexto, envolve aprender a habitar um mundo compartilhado.

As experiências acompanhadas durante a pesquisa carregam diferenças e contradições. Encontrei expectativas relacionadas à força, à autoridade, ao trabalho e à responsabilidade masculina. Encontrei, igualmente, gestos de cuidado, sensibilidade, escuta, afeto e compromisso coletivo. Essas formas de existência convivem, entram em conflito e se modificam. Elas acompanham as transformações das comunidades, os deslocamentos individuais e as relações estabelecidas dentro e fora dos territórios.

Por isso, as imagens historicamente impostas aos homens negros — associadas quase sempre à violência, à virilidade excessiva ou à hipermasculinidade — dizem muito pouco sobre as vidas que encontrei. Não se trata de ignorar que essas tensões possam atravessar determinadas experiências. Trata-se de perceber a insuficiência de categorias que capturam os corpos negros antes mesmo de escutá-los. Os homens com quem convivi também se

constituem no cuidado, na memória, no trabalho, na espiritualidade e na responsabilidade diante dos seus. Suas vidas excedem aquilo que o olhar colonial aprendeu a reconhecer como masculinidade negra.

Nos territórios, caminhos, casas, rios, roças, quintais, espaços religiosos e lugares de encontro guardam histórias e participam da formação das pessoas. Ser homem quilombola envolve aprender a circular por esses lugares, reconhecer o que aconteceu neles e assumir responsabilidades diante da vida que ali se compartilha. O território permanece no corpo. Está na memória dos percursos, nos modos de trabalhar, nas relações de parentesco, nas narrativas dos mais velhos e nas escolhas de quem permanece ou parte.

A ancestralidade percorre essas relações. Ela aproxima os vivos daqueles que vieram antes e inscreve cada existência em uma história que a antecede. Sua presença pode ser percebida nos ensinamentos transmitidos, nos modos de cuidar, nas práticas religiosas, nos gestos cotidianos e nas lembranças que atravessam as gerações. A espiritualidade também participa da maneira como o corpo, a responsabilidade e a continuidade da vida são compreendidos. Mesmo quando pouco nomeada, ela permanece nas formas de estar no mundo.

Chegar a essa compreensão exigiu que eu modificasse meu modo de pesquisar.

No início, a fotografia do nu masculino orientava minha aproximação com o campo. Por meio dela, eu pretendia explorar as relações entre corpo, imagem e masculinidade. O nu abria perguntas importantes, porém conduzia meu olhar para uma superfície muito específica da experiência. A pesquisa começou a revelar aquilo que o enquadramento inicial deixava às margens.

A experiência na África do Sul aprofundou esse deslocamento. O encontro com outras maneiras de compreender o corpo, a espiritualidade, a ancestralidade e o pertencimento alterou as perguntas que eu fazia e, principalmente, o modo como eu olhava. A masculinidade já não cabia no corpo exposto diante da câmera. Ela aparecia nos vínculos, nas práticas, nos espaços ocupados e nas presenças que envolviam aquele corpo.

Não abandonei o corpo. Passei a encontrá-lo em relação.

A câmera começou a acompanhar gestos, movimentos, distâncias, aproximações, objetos, silêncios e maneiras de habitar. O que antes se concentrava na nudez abriu espaço para as relações que tornam uma vida reconhecível. A fotografia permaneceu como método e escrita,

embora as imagens produzidas já respondessem a outras perguntas. Essa mudança surgiu do próprio fazer etnográfico, das hesitações, dos encontros e do que precisei aprender a enxergar.

Foi assim que a fotoetnografia me permitiu perceber aspectos da experiência que dificilmente chegariam ao texto somente pelas palavras. Uma postura corporal, a distância mantida entre duas pessoas, um gesto de cuidado, a relação entre o corpo e o lugar onde ele se encontra, a presença de um objeto guardado ou o silêncio que acompanha determinada situação também produzem conhecimento. As fotografias reuniram algumas dessas relações e conservaram outras em sua incompletude.

Uma imagem, sozinha, tampouco encerrava aquilo que eu procurava compreender. Seu sentido se formava no encontro com outras fotografias, com as falas dos interlocutores, com os diários de campo e com minha presença naquele espaço. A sequência fotoetnográfica não serviu para ilustrar algo previamente concluído. Ela participou da elaboração do pensamento e ofereceu outra forma de percorrer o campo, inclusive quando aquilo que mostrava resistia às explicações imediatas.

Fotografar envolveu aproximação, escolha, recuo, escuta e permissão. Algumas imagens foram feitas e depois retiradas da tese. Em outros momentos, abaixei a câmera. O consentimento para produzir uma fotografia não encerra a responsabilidade sobre seus possíveis usos, sobretudo quando ela deixa o contexto em que foi criada e começa a circular. Entre fotografar e tornar público existe uma distância ética que permaneceu comigo durante toda a pesquisa.

Nem tudo foi dito. Nem tudo pôde ou deveria ser fotografado.

O que ficou fora das imagens também participou do trabalho. Houve experiências cuja preservação exigiu silêncio, reserva ou distância. A fotoetnografia ensinou-me a olhar, mas também me obrigou a reconhecer quando o olhar deveria cessar. Há conhecimentos que se tornam acessíveis pela confiança e que, justamente por isso, não devem ser expostos.

As análises desenvolvidas nesta tese pertencem às relações construídas nos territórios pesquisados, em períodos determinados e com interlocutores cujas experiências possuem histórias próprias. Elas oferecem uma compreensão situada das masculinidades quilombolas, sem pretender representar a totalidade das comunidades. Outros territórios produzirão outras experiências, atravessadas por suas memórias, práticas religiosas, formas de organização e conflitos. A etnografia carrega as possibilidades e os limites de cada encontro.

Meu pertencimento quilombola atravessou a maneira como observei, fotografei e interpretei o campo. Entrei nesses territórios como pesquisador, fotógrafo e homem quilombola, levando memórias e perguntas que antecediam a tese. A familiaridade aproximou algumas experiências e tornou outras mais difíceis de perceber. Muitas vezes, precisei estranhar o que julgava conhecer. Em outras, reconheci no campo algo que já existia em mim, embora ainda não tivesse encontrado palavras para nomeá-lo.

A câmera participou dessa negociação. Aproximou-me em alguns momentos; em outros, marcou a distância entre mim e meus interlocutores. Cada fotografia carregava o encontro e também a posição de quem fotografava. O campo devolveu perguntas sobre quem eu era ao segurar a câmera, sobre o que eu reconhecia como familiar e sobre aquilo que ainda precisava aprender a ver.

Ao final, compreendo que a pesquisa transformou mais do que meu entendimento acerca das masculinidades quilombolas. Ela modificou meu modo de fotografar, minha relação com o território e a maneira como reconheço meu próprio lugar na produção do conhecimento antropológico. Estar próximo nunca significou saber tudo. O pertencimento, algumas vezes, abre caminhos; em outras, exige ainda mais cuidado.

Encerrar esta tese estabelece uma pausa na escrita. As masculinidades quilombolas continuarão sendo produzidas nas relações cotidianas, nos deslocamentos, nas mudanças entre gerações, nas práticas espirituais e nas maneiras de permanecer nos territórios. As questões abertas por esta pesquisa poderão atravessar outras comunidades, outras experiências e outros modos de construir imagens.

Depois deste percurso, a imagem que permanece é a de corpos que existem em relação — com a terra, com a memória, com os ancestrais, com a comunidade e com aqueles que compartilham a vida cotidiana. Foi nessa trama que encontrei as masculinidades quilombolas.

Foi também nela que precisei reaprender a fotografar, a pertencer e a olhar.

Referências bibliográficas

ACHUTTI, Luiz Eduardo Robinson. Fotoetnografia da Biblioteca766 Jardim. Porto Alegre: Tomo Editorial/Editora da UFRGS, 2004a.

ACHUTTI, Luiz Eduardo Robinson. Fotoetnografia e imagens na pesquisa antropológica. Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, 14(41), 58-73. (2015)

ACHUTTI, Luiz Eduardo Robinson. Fotoetnografia: um estudo de antropologia visual sobre cotidiano, lixo e trabalho. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1997.

ACHUTTI, Luiz Eduardo Robinson. L'Homme sur la photo, manuel de photoethnographie, Paris: Tèraèdre, 2004b.

ACHUTTI, Luiz Eduardo Robinson. Notas de orientação sobre a expansão do conceito de fotoetnografia. Comentários e observações realizadas no processo de orientação da tese de doutorado de Felipe Bandeira. Porto Alegre; Belém, 2026. Documento não publicado.

ACHUTTI, Luiz Eduardo Robinson. Reflexões sobre fotoetnografia e suas possibilidades. Revista de Antropologia, 54(1), 199-222. (2011)

ACHUTTI, Luiz Eduardo Robinson; HASSEN, Maria de Nazareth Agra. Caderno de campo digital: antropologia em novas mídias. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, v. 10, n. 21, p. 273–289, jan./jun. 2004. DOI: 10.1590/S0104-71832004000100012.

AHMED, Sara. *Queer phenomenology: orientations, objects, others*. Durham: Duke University Press, 2006.

AMADIUME, Ifi. Male daughters, female husbands: gender and sex in an African society. London: Zed Books, 1987.

ANDERSON, Eric. Inclusive masculinity: the changing nature of masculinities. London: Routledge, 2009.

ARLAUD, Jean; ROUCH, Jean; et al. Conversation sur les préoccupations scientifiques et les perspectives de recherche au sein du Laboratoire d'Anthropologie Visuelle et Sonore du Monde Contemporain. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 6, n. 13, p. 251–269, 2000.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. São Paulo: Selo Negro, 2009.

ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

AZOULAY, Ariella. The Civil Contract of Photography. New York: Zone Books, 2008.

BANDEIRA NETTO, F. Resenha do livro O negro na formação da sociedade paraense. Textos reunidos de Vicente Salles. – Belém: Paka-Tatu, 2004. 245 p.

BANDEIRA NETTO, Felipe; PHEZA, Nokuthula Nomthandazo. UKUTHWASA: A Journey of Spiritual Resistance, Identity, and Culture in South Africa. v. 12 n. 22 (2025): REVISTA SENTIDOS DA CULTURA.

BANDEIRA NETTO, Felipe. Phakathi Kwezindlela Zokubuka Nokuthula: O Paradoxo do Antropólogo em Campo. ILUMINURAS, Porto Alegre, v. 26, n. 71, p. 424–448, 2025. DOI: 10.22456/1984-1191.147169. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/147169. Acesso em: 17 fev. 2026.

BANDEIRA NETTO, Felipe; CARDOSO, Denise Machado; ACHUTTI, Luiz Eduardo Robinson. Fotoetnografia de bolso: notas empíricas de um campo fotoetnográfico sobre masculinidades negras. Iluminuras, Porto Alegre, v. 25, n. 68, p. 496-516, out. 2024. Disponível em: seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/140257/93639 . Acesso em: 17 mar. 2026.

BARTHES, Roland. A câmara clara: nota sobre a fotografia. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984. (Original: La chambre claire, 1980).

BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. Tradução de José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução de Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

BERNARD, Martin. Ukuthwasa: The process of becoming a traditional healer in South Africa. *Journal of Transcultural Nursing*, v. 29, n. 1, 2018. Disponível em: https://dewcom.org/wp-content/uploads/2025/02/UKUTHWASA-DEWCOM-Discussion-Document.pdf. Acesso em 25 set 2025.

BEYERS, J. **What is religion? An African understanding.** *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, v. 66, n. 1, art. 341, 2010. Disponível em: https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/341. Acesso em 5 jul 2025.

BISPO, Antônio. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

BISPO, Antônio. *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília: INCTI; Universidade de Brasília, 2015.

BOURDIEU, Pierre. *O senso prático*. Petrópolis: Vozes, 2009.

BRASIL. SECRETARIA MUNICIPAL DE TURISMO CULTURA E ESPORTE - SECTUR. Inventario da oferta turística de Salvaterra. 2012. 66 p.

BUTLER, Judith. Gender trouble: feminism and the subversion of identity. New York: Routledge, 1990.

CALDEIRA, C. *O futuro é ancestral: rumo à escatologia da ancestralidade a partir da ecodomia dos modos de vida quilombola.* Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, v. 57, n. 1, p. 61-82, 2025. Disponível em: https://www.scielo.br/j/pteo/a/jGRMXMs3zg9ZygZgYhL5QTR/?lang=pt . Acesso em 8 nov 2025.

CAMP T, Tina M. Listening to Images. Durham: Duke University Press, 2017.
ISBN: 978-0-8223-6405-4

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo**: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. Geledés Instituto da Mulher Negra, 2003. Disponível em: https://www.geledes.org.br.

CARRIGAN, Tim; CONNELL, Raewyn; LEE, John. Toward a new sociology of masculinity. *Theory and Society*, Dordrecht, v. 14, n. 5, p. 551–604, 1985. DOI: 10.1007/BF00160017.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.

COLLINS, Patricia Hill. Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment. 2. ed. New York: Routledge, 2009.

COLLINS, Patricia Hill. O Que é Um Nome? Mulherismo, Feminismo Negro e além Disso. Cadernos Pagu, n. 51, 2017.

CONNELL, Raewyn. Gender and power: society, the person and sexual politics. Stanford: Stanford University Press, 1987.

CONNELL, Raewyn. Masculinities. Berkeley: University of California Press, 1995.

CONNELL, Raewyn; MESSERSCHMIDT, James W. Hegemonic masculinity: rethinking the concept. *Gender & Society*, Thousand Oaks, v. 19, n. 6, p. 829–859, 2005. DOI: 10.1177/0891243205278639.

COSTA, Luiza Gabriela Ramos et al. Aspects of Sexuality in Quilombola Communities' Young Adults in Eastern Brazilian Amazon. Behavioral Sciences, Basel, v. 13, n. 6, 492, 2023. DOI: https://doi.org/10.3390/bs13060492

COURTENAY, Will H. Constructions of masculinity and their influence on men's well-being. Social Science & Medicine, Oxford, v. 50, n. 10, p. 1385–1401, 2000.

CURRY, Tommy J. The man-not: race, class, genre, and the dilemmas of Black manhood. Philadelphia: Temple University Press, 2017.

DAVIS, Angela**.** *Mulheres, raça e classe*. Tradução de Heci Regina Candiani. 1. ed. rev. São Paulo: Boitempo, 2016. (Original publicado em 1981).

DELORY-MOMBERGER, Christine. Vocabulaire des histoires de vie et de la recherche biographique. Toulouse: Érès, 2012.

DOS SANTOS, Antonio Nacílio Sousa et al. SABERES QUE CURAM – A FARMÁCIA QUILOMBOLA E O USO DE PLANTAS MEDICINAIS NO CUIDADO INFANTIL. **ARACÊ** , *[S. l.]*, v. 7, n. 4, p. 19103–19135, 2025. DOI: 10.56238/arev7n4-199. Disponível em: https://periodicos.newsciencepubl.com/arace/article/view/4511. Acesso em: 28 nov. 2025.

FANON, Frantz. Peau noire, masques blancs. Paris: Éditions du Seuil, 1952.
Tradução utilizada: Pele negra, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA, 2008.

FLUSSER, Vilém. Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1985.

FURTADO, C. R. **Cultura, identidade e subjetividade quilombola.** *Psicologia & Sociedade*, Belo Horizonte, v. 26, n. 3, p. 578-587, 2014. DOI: https://doi.org/10.1590/S0102-71822014000100012 . Disponível em: https://www.scielo.br/j/psoc/a/7m7spDq5Xm6vNYFqmh89X7g/?lang=pt . Acesso em 21 out 2025.

GALVÃO, Eduardo. Guia de exposições de antropologia. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi. (Série Guias, n. 1). 1962.

GEERTZ, Clifford. The interpretation of cultures. New York: Basic Books, 1973.
Tradução utilizada: A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GILROY, Paul. The Black Atlantic: modernity and double consciousness. London: Verso, 1993.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis: Vozes, 2017.

GONTIJO, Fabiano; DOMINGUES, Bruno Rodrigo Carvalho; ERICK, Igor. As experiências da diversidade sexual e de gênero em quilombos do Nordeste e do Norte do Brasil: para início de conversa. Amazônica – Revista de Antropologia, Belém, v. 8, n. 1, p. 62–89, 2016. DOI: https://doi.org/10.18542/amazonica.v8i1.4725

GQOLA, Pumla Dineo. Rape: a South African nightmare. Johannesburg: MFBooks Joburg, 2015.

HAGAN, George Panyin. **Water and spirituality in some African cultures and traditions.** [S.l.: s.n.], [s.d.]. Disponível em: https://www.humandevelopment.va/content/dam/sviluppoumano/water-resources/33.pdf . Acesso em 28 nov 2025.

HALBERSTAM, Judith (Jack). Female masculinity. Durham: Duke University Press, 1998.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2015.

HEARN, Jeff. The violences of men. London: Sage, 1998.

HOOKS, Bell. Olhares negros: raça e representação. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

INHORN, Marcia C.; WENTZELL, Emily A. Embodying emergent masculinities: men engaging with reproductive and sexual health technologies in the Middle East and Mexico. American Ethnologist, Hoboken, v. 38, n. 4, p. 801–815, 2011.

JUNG, Sun. Korean masculinities and transcultural consumption: Yonsama, Rain, Oldboy, K-pop idols. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2011.

KIMMEL, Michael S. Manhood in America: a cultural history. New York: Oxford University Press, 1996.

KUPERS, Terry A. Toxic masculinity as a barrier to mental health treatment in prison. Journal of Clinical Psychology, Hoboken, v. 61, n. 6, p. 713–724, 2005.

LINO, Juliana Cruz. Na língua da terra: cosmologias, titulação e o direito plantado e tecido a partir das roças do quilombo de Empata Viagem em Maraú/BA. 2025. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Universidade de Brasília, Brasília, 2025. Disponível em: https://repositorio.unb.br/handle/10482/52550 . Acesso em: 2 dez. 2025.

LOURO, Guacira Lopes. A emergência do gênero. IN Louro, G. L. Gênero, sexualidade e educação. Uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis: Vozes, 1998.

LUGONES, María. Toward a decolonial feminism. Hypatia, Hoboken, v. 25, n. 4, p. 742–759, 2010.

MACDOUGALL, David. The corporeal image: film, ethnography, and the senses. Princeton: Princeton University Press, 2006.

MACINNES, John. The end of masculinity: the confusion of sexual genesis and sexual difference in modern society. Buckingham: Open University Press, 1998.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar**: poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2003.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução de Sebastião Nascimento. Lisboa: Antígona, 2018.

MBEMBE, Achille. *On the postcolony*. Berkeley: University of California Press, 2001.

MEAD, Margaret. Sex and temperament in three primitive societies. New York: William Morrow, 1935.
Tradução utilizada: Sexo e temperamento. São Paulo: Perspectiva, 2000.

MEAD, Margaret; BATESON, Gregory. Balinese character: a photographic analysis. New York: New York Academy of Sciences, 1942.

MERLEAU-PONTY, M. Fenomenologia da percepção. 4ª ed. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A estrutura do comportamento*. Tradução de José Arthur Giannotti. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Tradução de José Arthur Giannotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2012.

MESSNER, Michael A. Power at play: sports and the problem of masculinity. Boston: Beacon Press, 1992.

MIRANDA, Sérgio Vinícius Cardoso de et al. Os homens quilombolas e seu trabalho: uma cartografia da saúde desses trabalhadores. Cadernos de Saúde Pública, Rio de Janeiro, v. 38, n. 12, e00082521, 2022. DOI: https://doi.org/10.1590/0102-311xpt082521

MOMBAÇA, Jota. **Não vão nos matar agora**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MORAES, Roque; GALIAZZI, Maria do Carmo. *Análise textual discursiva*. 2. ed. Ijuí: Editora Unijuí, 2011.

MORGAN, David. Discovering men. London: Routledge, 1992.

MORRELL, Robert (org.). Changing men in Southern Africa. Pietermaritzburg: University of Natal Press, 2001.

MOSHER, Donald L.; SIRKIN, Mark. Measuring a macho personality constellation. Journal of Research in Personality, Amsterdam, v. 18, n. 2, p. 150–163, 1984.

MOTSEMME, Nthabiseng. Lived and embodied suffering and healing amongst mothers and daughters in Chesterville Township, Kwazulu-Natal. Disponível em: http://hdl.handle.net/10500/5451. Acesso em: mar. 2025.

MTHETHWA, N.; BHAGWAN, R. **A journey into African spirituality: an exploration of its key values, traditions, and healing methodologies.** *Religions*, Basel, v. 16, n. 10, art. 1300, 2025. Disponível em: https://www.mdpi.com/2077-1444/16/10/1300 . Acesso em 25 out 2025.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude**: usos e sentidos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

NASCIMENTO, Beatriz. **O negro revoltado**. In: RATTS, Alex. **Eu sou Atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kairós, 2021.

NASCIMENTO, Beatriz. O quilombo como sistema alternativo. In: RATTS, Alex (org.). *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007. p. 117–125.

NEAL, Mark Anthony. New Black man. New York: Routledge, 2005.

NZEGWU, Nkiru. *Questões de família*: feminismo, cultura e destino manifesto. Tradução de Shisuka S. Y. de Oliveira. São Paulo: Editora Unesp, 2021. (Original publicado em 2006 sob o título *Family Matters*).

O UZGANE, Lahoucine (org.). Islamic masculinities. London: Zed Books, 2006.

OLIVEIRA, E. D. *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira.* Curitiba: Gráfica Popular, 2007.

OLIVEIRA, Eduardo D. *A ancestralidade na encruzilhada: dinâmica de uma tradição inventada*. 2001. Dissertação (Mestrado em Educação) — Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2001.

OLIVEIRA, Eduardo D. *Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Fortaleza: LCR, 2003.

OLIVEIRA, Eduardo David. **Filosofia da ancestralidade**: corpo e mito na filosofia africana. Curitiba: Editora Prismas, 2007.

OLIVEIRA, Eduardo. *Epistemologia da ancestralidade*. [S.l.: s.n.], [s.d.].

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. Revista de Antropologia. São Paulo, USP, v.39, n.1, p. 13-37, 1996.

OXFORD ENGLISH DICTIONARY. *Masculinity*. Oxford: Oxford University Press, s.d. Disponível em: https://www.oed.com. Acesso em: jan. 2026.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. *The invention of women: making an African sense of Western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2021.

PASCOE, C. J. Dude, you're a fag: masculinity and sexuality in high school. Berkeley: University of California Press, 2007.

PASCOE, C. J.; BRIDGES, Tristan. Exploring masculinities: identity, inequality, continuity and change. New York: Oxford University Press, 2016.

PEREIRA, Nunes. *Os índios Maués*. 2. ed. Manaus: Editora Valer, 2003. (Série Amazoniana).

PIMENTA, Renata. W. de S.; PASSOS, Joana. Carlos. dos; SILVA, C. A. S. da. A Pedagogia da Ancestralidade no ensino de linguagem a partir da Educação das Relações Étnico-**Raciais.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, Cuiabá, v. 9, n. 21, p. 159-172, set./dez. 2022. Disponível em: https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/13760 . Acesso em 2 dez 2025.

PINHO, Osmundo. Masculinidades negras e antinegritude. 2024. DOI 10.48006/978-85-495-0936-9-11.

PINK, Sarah. Doing visual ethnography. 3. ed. London: Sage Publications, 2013.

PLECK, Joseph H. *The myth of masculinity*. Cambridge: MIT Press, 1981.

PORTER, Tony. Uma chamada para os homens. TED. YouTube. 2010. Disponível em < https://www.youtube.com/watch?v=td1PbsV6B80&t=36s>. Acesso em 29 maio 2023.

PRECIADO, Paul B. Testo junkie: sex, drugs, and biopolitics in the pharmacopornographic era. New York: Feminist Press, 2013.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117–142.

RABINOW, Paul. *Reflections on fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press, 1977.

RAMOSE, Mogobe B. **Sobre a legitimidade e o caráter da filosofia africana**. In: COSTA, Ricardo P.; OLIVEIRA, Eduardo David (Orgs.). **Filosofia Africana**: Diálogos Críticos. São Paulo: É Realizações, 2011.

RATELE, Kopano. The world looks like this from here: thoughts on African psychology. Johannesburg: Wits University Press, 2019.

RESTIER, Henrique; SOUZA, Rolf Malungo de (Orgs.). **Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidades**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2019.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. In Revista Bagoas. n. 05 | 2010 | p. 17-44. Tráfico Sexual. Entrevista. In Cadernos Pagu (21) 2003: pp.157-209.

RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres: notas sobre a "economia política" do sexo. Recife: SOS Corpo, 1993.

SALLES, Vicente. O negro na formação da sociedade paraense. Textos reunidos de Vicente Salles. – Belém: Paka-Tatu, 2004. 245 p.

SALOMÃO, Fausy. V.; CASTRO, Cristina. V. de. A Identidade Quilombola: Territorialidade Étnica e Proteção Jurídica. Cadernos Do Programa De Pós-Graduação Em Direito – PPGDir. UFRGS, 13(1). https://doi.org/10.22456/2317-8558.73034 . Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/ppgdir/article/view/73034. Acesso em 8 mai 2025.

SAMAIN, Etienne. Como pensam as imagens / organizador: Etienne Samain. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012.

SANTANA, T. S. Masculinidades quilombolas entre territórios e cuidados. 2025. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2025.

SANTOS, Felipe Valino dos et al. Saberes e práticas sobre saúde entre homens quilombolas: contribuições para a atenção à saúde. Revista Brasileira de Enfermagem, Brasília, v. 76, supl. 2, e20230138, 2023. DOI: https://doi.org/10.1590/0034-7167-2023-0138

SEGATO, Rita Laura. Las estructuras elementales de la violencia. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

SILVA, Fábio Mariano da. **Quantos homens nós somos?** Masculinidades e subjetividades negras contemporâneas. São Paulo: Ciclo Contínuo, 2020.

SILVA, Fellype Ribeiro da; GOMES, Wanessa da Silva. Masculinidades quilombolas: características e produção de adoecimento em um quilombo do agreste pernambucano, PE, Brasil. Interface – Comunicação, Saúde, Educação, Botucatu, v. 29, supl. 1, e240331, 2025. DOI: https://doi.org/10.1590/interface.240331

SINGH, C.; BHAGWAN, R. **African spirituality: unearthing beliefs and practices for the helping professions.** *Social Work/Maatskaplike Werk*, Stellenbosch, v. 56, n. 4, p. 403-415, 2020. Disponível em: https://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0037-80542020000400004 . Acesso em 5 abr 2025.

SINHA, Mrinalini. Colonial masculinity: the “manly Englishman” and the “effeminate Bengali” in the late nineteenth century. Manchester: Manchester University Press, 1995.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Mauad X, 2017.

SOMÉ, Sobonfu. **O espírito da intimidade**: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar. São Paulo: Odysseus, 2003.

SONTAG, Susan. On photography. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1977.

SONTAG, Susan. Regarding the pain of others. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2003.

SOUZA, Elizeu. C**. (Auto)biografia, histórias de vida e práticas de formação**. In. Memória e formação de professores / organizadores : Antônio Dias Nascimento, Tânia Maria Hetkowski. - Salvador : EDUFBA, 2007. 310 p.

TEIXEIRA, Paulo Marcelo Marini. Estados da Arte: aparando arestas na compreensão dessa modalidade de pesquisa. Ciência & Educação, Bauru, v. 29, e23034, 2023. DOI: https://doi.org/10.1590/1516-731320230034

TOSH, John. The history of masculinity: an outdated concept? In: ARNOLD, John H.; BRADY, Sean; HOPE, Ewan; PASTORE, Peter (org.). **What is masculinity?** London: Palgrave Macmillan, 2011. p. 17–34.

VAN LIER, Henri. Philosophie de la photographie. Paris: Les Cahiers de la Photographie, 1983.

VANDELLO, Joseph A.; BOSSON, Jennifer K. Hard won and easily lost: a review and synthesis of theory and research on precarious manhood. Psychology of Men & Masculinity, Washington, DC, v. 9, n. 2, p. 101–113, 2008.