

## SOB O COMUM: REPENSAR A COMUNICAÇÃO A PARTIR DA CRÍTICA NEGRA DA COMUNIDADE

*UNDER THE COMMON: RETHINKING COMMUNICATION THROUGH THE BLACK  
CRITIQUE OF COMMUNITY*

*BAJO LO COMÚN: REPENSAR LA COMUNICACIÓN A PARTIR DE LA  
CRÍTICA NEGRA DE LA COMUNIDAD*

*Original recebido em: 03 de setembro de 2025*

*Aceito para publicação em: 25 de fevereiro de 2026*

*Publicado em: 09 de abril de 2026*

Luis Felipe Abreu

*Universidade Federal do Rio de Janeiro(UFRJ), Rio de Janeiro, Brasil*

A lista completa com informações dos autores está no final do artigo

### RESUMO

Este ensaio propõe uma reflexão sobre o conceito de comunidade no campo da Comunicação a partir da crítica negra e de perspectivas decoloniais. Desenvolve-se por meio de uma análise bibliográfica situada, articulando autores de distintas tradições e evidenciando convergências e tensões. Parte de uma leitura arqueológica da comunidade na modernidade ocidental, destacando sua vinculação a uma lógica imunitária e excludente do comum, presente em certos paradigmas comunicacionais orientados pela transmissão e pelo consenso. Como deslocamento crítico, examina a noção de sobcomuns, de Fred Moten e Stefano Harney, em diálogo com a crítica negra radical. Argumenta que essa perspectiva permite reconfigurar o horizonte epistemológico da Comunicação, ao enfatizar formas de vinculação baseadas na diferença, na recusa e no contágio, em aproximação às formulações de Muniz Sodré.

**Palavras-chave:** Comunidade; Sobcomuns; Quilombismo; Epistemologia da Comunicação.

### ABSTRACT

This essay reflects on the concept of community in the field of Communication from the standpoint of Black critique and decolonial perspectives. It develops through a situated bibliographic analysis, articulating authors from different theoretical traditions while

highlighting convergences and tensions. It begins with an archaeological reading of community in Western modernity, emphasizing its link to an immunity and exclusionary logic of the common, present in certain communicational paradigms oriented toward transmission and consensus. As a critical displacement, it examines the notion of the undercommons, by Fred Moten and Stefano Harney, in dialogue with radical Black critique. It argues that this perspective enables a reconfiguration of the epistemological horizon of Communication by foregrounding forms of relationality based on difference, refusal, and contagion, in approximation to Muniz Sodré's formulations.

**Keywords:** Community; Undercommons; Quilombismo; Epistemology of Communication.

## RESUMEN

Este ensayo propone una reflexión sobre el concepto de comunidad en el campo de la Comunicación a partir de la crítica negra y de perspectivas decoloniales. Se desarrolla mediante un análisis bibliográfico situado, articulando autores de distintas tradiciones teóricas y evidenciando convergencias y tensiones. Parte de una lectura arqueológica de la comunidad en la modernidad occidental, destacando su vinculación con una lógica inmunitaria y excluyente de lo común, presente en ciertos paradigmas comunicacionales orientados a la transmisión y al consenso. Como desplazamiento crítico, examina la noción de los “undercommons”, de Fred Moten y Stefano Harney, en diálogo con la crítica negra radical. Se argumenta que esta perspectiva permite reconfigurar el horizonte epistemológico de la Comunicación, al enfatizar formas de vinculación basadas en la diferencia, la recusación y el contagio, en aproximación a las formulaciones de Muniz Sodré.

**Palavras-chave:** Comunidade; Abajocomunes; Quilombismo; Epistemologia de la Comunicación.

## 1. INTRODUÇÃO: FAZER A COMUNICAÇÃO ESCAPAR

Dos sussurros pode nascer um mundo, um lugar seguro, uma utopia. É sempre sussurrando que alimentamos nossos planos de fuga. Sussurrar é endereçar palavras a um companheiro de modo que não possam ser interceptadas: uma palavra furtiva que codifica uma comunidade por vir. Palavras vazias, os sussurros criptografam, distorcem a linguagem, a fazem rumar. A fuga sempre nasce de uma variação criativa<sup>1</sup> (Bona, 2023, p. 62).

A citação é do filósofo francês de origem centro-africana Dénètem Touam Bona (2023; 2020) e faz parte seus recentes escritos de recuperação das práticas de *marronagem*: experiências de resistência de negros escravizados durante o período colonial nas Américas,

<sup>1</sup> A tradução, como todas que se seguem neste texto, é nossa. No original: “*From whispers a world can be born, a safe place, a utopia. It is always by whispering that we foment our escape plans. To whisper is to address words to an acolyte in such a way that they cannot be intercepted: a stealthy word that encodes the secret of a community to come. Truant words, whispers encrypt, distort, and make language rustle. The fugue is always born from a creative variation*”.

articuladas sobretudo pela fuga das plantações e organização de comunidades autônomas e temporárias. A marronagem, aponta Bona, é um primeiro grande movimento de subversão contracolonial – não apenas porque se insurgia contra o poder instituído, mas justo porque negava sua lógica, subtraindo assim sua capacidade de ação. Neste trecho, o que lemos a respeito? O sussurro, o segredo e o desvio: os rumores da fuga atuam contra a própria ideia de cativo.

As comunidades marrons – como os quilombos brasileiros, por exemplo – não se articulam por um desejo de pertencimento ou reconhecimento de irmandade entre os fugitivos, senão por uma necessidade imperativa de “[...] é fazer o real escapar, operar nele variações sem fim para contornar qualquer tentativa de captura” (Bona, 2020, p. 47). Não se trata de uma sociedade alternativa, mas de uma experiência tensa que sobrevive à própria ideia de sociedade, substituindo seu modelo por outros modos de vida. No trecho destacado, Bona faz pensar como também a linguagem dos marrons opera essa mesma lógica: como trabalha, assim por *uma outra ideia de comunicabilidade*. Os marrons não se informam, não se transmitem conteúdos, mas secretam, ocultam, criptografam; suas estratégias de comunicação não podem ser entendidas à luz de valores como os de razão, influência ou consenso – ideias que, para a grande comunidade do pensamento científico ocidental, têm sido a baliza para nossos conceitos de Comunicação. Como fazê-los, eles também, fugirem, variarem? São as questões propostas também por este ensaio, de natureza reflexiva e especulativa.

Talvez seja possível começar a responder pelos termos colocados pelo próprio Bona: *uma palavra furtiva que codifica uma comunidade por vir*. Uma comunicação marrom não põe em comum: na verdade, retira as palavras do espaço comum existente e as reenvia para o plano de uma utopia, de um comum (im)possível. Vê-se por aí que a possibilidade de repensar a comunicação colocada em jogo pela experiência fugitiva e contracolonial está ligada diretamente ao modo como essas práticas desviantes rearticulam a própria ideia de comunidade subjacente ao comunicar, desafiando a noção de comum que lhe é base.

O que é aquilo que está *sob o comum*, que não o é, mas o define? Como ele se confronta com a comunidade, e põe em xeque os regimes de significação e representação do grupo? Intrigados por experiências radicais, propomos aqui pensar o estatuto tenso da *comunidade* na sua relação com a *comunicação*: com quem é possível estabelecer relações comunicativas? E mesmo qual é o *estatuto* daquilo que consideramos “comunicação” quando

ela começa a se dar fora dos parâmetros comunitários acordados – quando a relação não se dá por reconhecimento, mas por *recusa* (do poder, do ordenamento social, da própria identificação de si)?

Tomamos como lição de movimentos como a marronagem e o quilombismo a possibilidade desses deslocamentos epistêmicos selvagens: levando a sério os modos de vida marginais no potencial que possuem de propor também uma *desobediência epistêmica*, nos termos de Walter Mignolo (2008). Se substituímos a base de nossos conceitos, dos fundamentos modernos e eurocêntricos que hoje os sustentam, por raízes outras – como o pensamento fugitivo –, todo edifício da ciência baqueia. Mas e se for mesmo a ruína que estivermos procurando?

Seguindo o espírito da crítica decolonial de Mignolo, gostaríamos de explorar a seguinte hipótese: ao tomar a lição daqueles que fizeram as palavras vadiarem e o real vazar, demonstrar como o conceito de *comunicação* se constrói sobre uma ideia estrita de comunidade. Para isso, buscamos radiografar quando a perturbação a esta passa a operar uma reforma profunda na epistemologia do comunicacional.

Com base nessas operações, acreditamos ser possível dar a ver o campo da Comunicação como um local privilegiado para a compreensão de novos processos de organização social e de expressão de outras formas de vida, como afirma Muniz Sodré (2014): não porque compreende estes especialmente, mas porque é a todo momento atravessado por suas demandas, sendo assim uma espécie de laboratórios de lutas, campo experimental da vida comum.

Para experimentar tal ideia, o ensaio desenvolve sua reflexão em dois momentos, ambos baseados em análises bibliográficas críticas. De início, em uma seção de corte mais histórico, reconstruímos a formação da lógica comunitária na episteme ocidental, recuperando, sobretudo com os filósofos Roberto Esposito (2022) e Márcio Seligmann-Silva (2019), os termos e lógicas que estabelecem a *comunhão do mesmo* como ideal de relação – embora já aí se intrometam provocações advindas de críticas negras como as de Muniz Sodré (2014; 2017; 2023). A partir da identificação dessa ligação, o texto tentará demonstrar também como tal concepção comunitária contamina toda a reflexão sobre a comunicação, a concebendo como ação de consignação das partes comuns, instrumento de produção e insistência do mesmo; e o demonstramos a partir da exposição dos pressupostos teóricos de

algumas correntes da área (Martino, 2001; Habermas, 2022), exploradas por meio de revisão bibliográfica e trazidas de modo exemplar, metonímico (mas sem pretensão de esgotamento).

Isso estabelecido, partimos para o momento do assombro: buscando demonstrar como tal lógica comunitária/comunitarista é hegemônica, mas não única, apresentamos críticas a elas a partir de reflexões desviantes da episteme ocidental clássica. A partir daquilo que está *sob o comum*, tomando de empréstimo o conceito de Fred Moten e Stefano Harney (2013) de *undercommons*, um dispositivo de crítica epistêmica elaborado a partir do pensamento negro radical, oferecendo uma imagem da comunidade calcada na *recusa*. Tendo isso em vista, apresentamos contribuições do pensamento negro ao debate sobre o estar-em-comum, na recuperação das dinâmicas *contra*-comunitárias do quilombismo, como descritas por pensadores afro-brasileiros como Beatriz Nascimento (2021; 2022) e Abdias do Nascimento (2002).

Comum, comunidade, comunicação, *undercommons*, quilombos: tomamos, nesta leitura, os conceitos não como objetos, mas ele próprios atores, dispositivos analíticos capazes de reconfigurar o campo de problemas em exame. Metodologicamente, o ensaio opera então uma fricção entre leituras, procedendo por revisões bibliográficas de tais conceitos não para esgotá-los ou sintetizá-los, mas para reinscrever suas histórias em uma *contra-história* de seu pensamento, aos modos de Moten e Harney (2013).

A partir do exame da heterogeneidade de leituras que emerge dessa estratégia – diversidade de saberes, campos e lugares, que traduz, no ensaio mesmo, seu argumento em prol de uma *comunidade da variação* – o exercício traz como hipótese a possibilidade de um conceito outro de *comunicação*, menos calcado na identificação comum entre sujeitos e mais nas possibilidades de *vinculação*, a partir não mais do mesmo, mas da diferença (Sodré, 2017; 2021).

## 2. A COMUNIDADE DOS COMUNS, A COMUNICAÇÃO COMO COMUNHÃO DO MESMO

O que tem sido a comunidade para o pensamento social se não esse diabo em seu ombro, que o força a avançar ou retroceder, o espanta e o apavora, o impulso – criativo ou destrutivo – sem o qual as ciências sociais se veriam sem objeto. A própria ideia de sociedade, na tradição ocidental, se organiza como um duplo da comunidade, e toda sua caracterização se dá em relações opositivas aos aspectos entendidos como centrais ao comunitário. É o que

aponta Roberto Esposito em *Communitas* (2022), de 1998, uma profunda arqueologia do comunitário como problema filosófico, realizada na virada do século XX para o XXI, como recenseamento crítico daquele. No livro, Esposito identifica como uma vasta série de reflexões políticas e filosóficas, de Jean-Jacques Rousseau até Martin Heidegger – passando pelas “várias éticas da comunicação” (p. 8) –, apenas reelaborariam essa percepção de que *o comum é a origem do social como aquilo que o constrói, mas não está nele*. Vendo nela um paraíso perdido, essa tradição epistêmica passa a colocar a comunidade como horizonte a ser buscado, objetivo final de uma redenção de todos os contratos sociais.

Em que consiste esse ideal? A obtenção de uma ligação mais genuína entre os seres a partir da sua cooparticipação em algo *comum*, em um “mesmo”, seja ele uma origem geográfica, uma ancestralidade cultural, uma etnia ou raça, uma crença religiosa, uma função social... Esposito (2022, p. 9) aponta o caráter paradoxal da dialética que movimenta a noção de comunidade, cindida entre ideias de “comum” e “próprio” que se misturam. Se “comum” deveria significar algo que é geral, livre, de ampla existência, na episteme moderna da comunidade o termo passa a se identificar com seu contrário, a “propriedade”: “é comum aquilo que une em uma única identidade a propriedade – étnica, territorial, espiritual – de cada um de seus membros”. É comum aquilo que pode ser possuído e, em sendo, define uma relação baseada na manutenção da partilha dessa posse.

Esposito demonstra ainda, a partir de uma etimologia do próprio termo, como a comunidade ocidental se organiza a partir dessa contradição. É preciso recuperar o *communitas* latino, e sua origem no *cum*: definição de tudo aquilo que é público e ordinário. Mas reduzido ainda, entendido como o prefixo *co*, designa uma sincronicidade, uma simultaneidade. Daí a ideia de um comum vivo pois partilhado ativamente por sujeitos. Esse sentido é reforçado pelo *munus*, composto pela raiz *mei* e pelo sufixo *nes*, indicando uma caracterização social, na ideia de *dever* (Esposito, 2022, p. 10). A comunidade é, portanto, um grupo encarregado de fazer circular o bem comum que detém; os modos dessa circulação, porém, acabam divergindo na interpretação do *munus*, segundo Esposito. Há a possibilidade de entender a comunidade como uma tarefa continuada, encerrada no próprio trabalho de coordenação – e é a via crítica do próprio Esposito, de Seligmann-Silva (2019); e também do pensamento negro radical (Harney; Moten, 2014) de que trataremos adiante, ainda que o faça mais pela via da política que da exegese filosófica, como os autores lidos nesta seção.

Porém, antes deles – e identificada por eles – há, no pensamento ocidental, uma via de reflexão (e ação) que toma como seu dever como sendo a manutenção do *cum*, entendido como uma essência a ser protegida. É a lógica sociológica até aqui diagnosticada por esse ensaio, e que desaguará na criação das grandes comunidades modernas de organização como, por exemplo, os Estado-Nação, como forma de proteger uma herança territorial e cultural – como também aponta o filósofo camaronês Achille Mbembe (2017), que critica essa espécie de tradição em suas leituras afrofilosóficas por entendê-la como motor da racialização e, conseqüentemente, do racismo.

Resulta que, a partir dessa lógica essencialista, há comuns mais comunitários que outros, pois são posses de mais pessoas; ou, formulando em termos mais claros na sua crueldade, há *peçoas mais comuns do que outras*, na medida em que aquilo que elas possuem é partilhado de forma mais próxima com mais sujeitos – e necessariamente vedado a outros. Pense-se, como exemplo rápido, na noção de “minorias sociais”: são menores pois os bens que as definem são dissimilares do bem tido como articulador daquela sociedade – o negro na comunidade branca, a mulher na comunidade masculina. O comum como propriedade pressupõe que há certas “posses incomuns”: essências étnicas, territoriais ou espirituais tidas como menores (tanto em termos de qualidade quanto de quantidade), menos recorrentes ou menos desejadas, que são recusadas como anomalias ou ameaças. Mas permanecem à mão, como uma espécie de exemplo negativo: lembrança que a comunidade está sempre em vias de se dissolver.

Como aponta Muniz Sodré (2023, n.p.) em *O fascismo da cor*, essa é a centralidade do racismo na vida política ocidental, organizada em torno de tal noção proprietária de comum – a política entendida como a arte de gerir a comunidade-do-mesmo contra a intrusão desses “incomuns” ameaçadores:

Como mecanismo básico de coesão da “aliança” fundadora, o racismo supõe religiosamente uma vítima sacrificial, escolhida fora do pacto originário. É, no limite, a base do estado de guerra interno ou da construção metafísica de um eterno “inimigo” da uniformidade paranoica, que será sempre o Outro, particularmente o negro: é como se a sociedade civil, depois ter neutralizado os povos originários, fosse organizada de modo a se “defender” dos descendentes de escravos.

Essa lógica – que Esposito (2022, p. 23) chama mesmo de *imunológica*, fazendo um jogo entre a etimologia que este termo compartilha com “comunidade”, e a metáfora biológica, poderosa no contexto de controle biopolítico em questão – é abordada também por Mbembe. A organização do projeto colonial foi, seguindo esta mesma lógica, guiada pela “lei

da origem comum e da comunidade genuína”, um princípio que torna exclusiva a cidadania “pura” aos pertencentes a este comum – em essência, uma política da *inimizade* (Mbembe, 2017, p. 10). É justo por tê-la vivido na sua intensidade, que o pensamento negro – como o de Mbembe, Muniz Sodré e também Aimé Césaire (2020), entre outros – consegue desmontar esse tipo de princípio da organização comunitária, lendo sua manipulação continuada pelo poder como justificava para a exclusão dos “sem-parte”. É por isso que evidencia a plasticidade desse princípio, sempre em busca de deslocar “aquilo que é comum”, para ampliar as fronteiras de suas possibilidades de secessão: “A comunidade é política, na medida em, consciente da contingência dos seus fundamentos e da sua violência latente, está disposta a pôr sempre em jogo a suas origens” (Mbembe, 2017, p. 31)

Vê-se como são muitas as armadilhas montadas por essa concepção moderna da comunidade (e então do mundo), bombas-relógio que não cessaram de explodir ao longo dos séculos, em nome de imunidades comunitárias como a fé católica, a razão eurocêntrica, a superioridade étnica ariana... Mal disfarçados sob o verniz utópico e voluntarista que o conceito de comunidade dá a ver – e que marca elogios genuínos nessa história do pensamento, como o Rousseau –, há na teoria do comum essa predisposição: ao autoritarismo, ou mesmo ao fascismo puro e simples, segundo Seligmann-Silva (2019). Na melhor das hipóteses, a violência inerente a esse processo apenas se disfarça na política sob a forma da democracia, que quer se apresentar como imagem de um comum, mas que, sob a noção de *representação*, ainda permanece atrelada à manutenção de uma essência – como no exemplo de Sodré (2023, n.p.), os Estados Unidos, “país de imigração ativa”, onde “a coesão social não se pauta por um nós ou um comum nacional, e sim por um pluralismo de comunidades regido pelos princípios e valores da etnia fundadora – que é anglo-saxônica, branca e cristã – assim como pela política paroquial dos estados”. A disseminação do princípio comunitário excludente é assim parte daquilo que Mbembe (2018) chama “devir-negro do mundo”: a difusão global e desenfreada das políticas de precarização e exclusão outrora experimentadas e desenvolvidas contra a população negra, expressa em toda crise democrática do mundo contemporâneo.

Críticas como essas vem colocando tal mitologia conceitual em xeque desde os anos 1980, sobretudo a partir da falência da experiência comunista soviética – mas um esforço recente e ainda tentativo, em face de um pensamento que estruturou não só campos como a Sociologia e a Antropologia, mas mesmo a própria ciência ocidental. Isso compreendido, nos

cabe aqui agora perguntar: qual o papel desse comum em nossa ciência, essa *Comunicação* que leva no próprio nome as marcas desse mito?

Percebe-se, já a partir daí, uma ligação essencial entre a epistemologia comunicacional e o pensamento do comum, filhos do mesmo tempo e dos mesmos esforços. A disseminação da imprensa e a solidificação institucional das “comunidades imaginadas”, como os Estados e as Igrejas, a partir do século XVIII, não andam de mãos dadas por mera coincidência, como chama atenção a historiadores como Benedict Anderson (2008): ambos cooperam, necessitam um do outro. A passagem do paradigma social, das massas para o público, nesse período, respondia a uma vontade de retorno, da irrealidade dos contratos sociais multiplicados pela modernização, ao conforto do estar-junto de mentes e afetos afins, mas só pôde se realizar a partir de dispositivos midiáticos. Em pesquisas importantes sobre tal laço no campo brasileiro da Comunicação, Eduardo Yamamoto (2014) já apontou uma indissociabilidade entre o conhecimento comunicacional e a teleologia substancialista do comum própria da Sociologia do século XIX, que reforça a compreensão do ato de comunicação como *ação instrumental*.

É possível percebê-lo, em um exemplo relevante e ilustrativo da epistemologia da área no Brasil, na reflexão de Luiz Martino (2001, p. 14) sobre a comunicação como “processo de compartilhar um mesmo objeto de consciência”. Para estabelecê-lo, Martino refaz a origem do termo – e vemos como a reconstrução segue aquela feita por Esposito. *Communicatio* também junta o *cum* ao *munis*, adicionando ainda a terminação *tio*, que designa *atividade*. Portanto, entre esses dois exercícios etimológicos oferecem *a comunicação como o ato de fazer comunidade* – concepção reforçada pela pesquisa histórica de Martino, que aponta o uso do vocábulo *communicatio* entre monges, para definir o momento da refeição conjunta, quando se rompia a clausura eclesiástica. Daí depreendem-se algumas conclusões: essa “ação em comum” ocorre sobre um fundo de isolamento (isto é, há comunicação na reunião; e havia incomunicação na dispersão); ela se dá entre semelhantes, demanda a partilha de um código, e reforça essa afinidade; ela transporta algo, um conteúdo simbólico, e nesse transporte reafirma as próprias condições de comunicabilidade. “Comunicar é simular a consciência de outrem, tornar comum (participar) um mesmo objeto mental (sensação, pensamento, desejo, afeto)” (Martino, 2001, p. 23).

Tal construção é inerente a todo um paradigma central aos desenvolvimentos das Teorias da Comunicação, a que chamaremos *transmissionista*. Trata-se de fazer passar algo, por meio de um canal aberto pela fraternidade entre os sujeitos, e a correta partilha desse algo

é responsável pela comunhão entre os sujeitos, sua comunitarização. O lemos em diversas correntes teóricas da área, desde seus princípios, como a vertente estadunidense chamada de *Mass Communication Research*, com sua preocupação em verificar a efetividade da transmissão informacional, propondo formas de imunizar os processos comunicacionais de modo a garantir uma preservação do conteúdo comum de suas trocas, essência de todo ato interativo. Lemos também em proposições mais contemporâneas, desde os anos 1980, como a proposta do agir comunicativo de Jürgen Habermas (2022): entendendo a comunicação social como um processo interacional pelo qual os sujeitos buscam *consenso*, promovendo ajustes de seus diálogos na tentativa de entendimento mútuo, estabelecendo uma verdade intersubjetiva, não desvelada, mas *acordada* entre comunicantes.

É claro que a área da comunicação não se resume a duas ou três teorias; mas o que nos interessa nesta deriva ensaística é captar, por meio de tal leitura transversal, certa afinidade crítica, em relação ao comum, em conceitos e hipóteses importantes à constituição epistemológica da Comunicação – como, de sua parte, o fez Muniz Sodré em *A ciência do comum* (2014). Ideias que diagnosticamos como *transmissionistas* – como o comunicar enquanto gestão da opinião pública – não são sínteses do campo, não o esgotam; mas atuam aqui como amplas metonímias.

Feita esse sobrevoo, não é difícil perceber, no coração das Teorias da Comunicação, uma resistência da ontologia imunitária do comum: o *dever* (*munus*) da *ação* (*atio*) é alcançar a coordenação cognitiva, o reforço das consciências dos pertencentes à comunidade (o *cum*). Também não é desafio – embora toda crítica à comunidade acabe por sofrer acusações de cinismo, como lembra Seligmann-Silva (2019) – ver que tal paradigma, transmissionista e consensualista, acaba por hipostasiar o consenso social e, com isso, o colocando como elemento daquele *cum* mítico que a filosofia perigosa da comunidade essencializa. Os fins se transformam nos pressupostos, e a comunicação como comunhão é um girar dentro da mesma roda, propondo uma troca que não o é, pois se trata apenas de tautologia, repetição do mesmo.

O que leva a questão inevitável: *é possível ao in-comum comunicar?* Segundo a episteme corrente da área, seria forçoso dizer que ele não se comunica, não tem condições de estabelecer diálogo pois está apartado do comum, não partilha do código de contato e nem é considerado como racional. Sua consciência não se transmite; mas a consciência de seu estranhamento é o elo trocado e reforçado pelos cinco sujeitos comunitários. Comunica algo,

portanto; mas o faz em outros termos. Se nossas teorias e conceitos foram fundadas para dar segurança e sustentação à comunidade fraternal do ocidente cristão, parece-nos necessário entender que ideias os rondam por fora, para buscar modos de entender aquilo que nos fala, mas que não conseguimos ouvir.

### 3. SOB O COMUM, A COMUNICAÇÃO COMO RESISTÊNCIA DA DIFERENÇA

Que outras gramáticas de convivência fulguram quando as comunidades imaginadas fazem derreter suas próprias ilusões? não só gramáticas novas, mas sobretudo aquelas que a modernidade apagou para instituir a sua como regime único? Nessa necessidade de busca por outra ontologia da comunidade, capaz de produzir outras imagens da Comunicação – necessidade ética e epistemológica, em face de um mundo midiático que não cessa de se abrir em diferenças (Yamamoto, 2014) –, propomos investigar uma negativa selvagem ao comum como ele vem sendo compreendido na filosofia ocidental, *contra* a filosofia ocidental: pois desafia o substancialismo de uma das essências definidoras do comum moderno, a *raça*. Excluído-modelo, “vítima sacrificial” da “coesão da ‘aliança’ fundadora” (Sodré, 2023, n.p.), o negro desde muito, aponta, a partir de sua experiência e de pensamento, outras encruzilhadas como dissolução das fronteiras imunitárias – e aí se insurge também o outro sentido do “devir-negro” de Mbembe: diante da “negrificação” de toda a população subalterna existente, olhar para a continuidade de resistência dos povos de origem afro é também aprender táticas de sobrevivência de uso comum (e aqui o termo adquire outra consistência).

Para melhor entendê-lo, propomos sintetizar as contribuições da crítica negra à comunidade a partir do conceito de *sobcomuns*. Cunhado pelo poeta e crítico cultural Fred Moten, e pelo ativista Stefano Harney, o termo aparece de forma inicial no ensaio “*The university and the undercommons*” (“A universidade e os sobcomuns”), publicado em 2004. Ali, Moten e Harney elaboram uma crítica da academia estadunidense como modelo da falência da organização comunitária centrada em um pretense igualitarismo, apontada como sua arcaica dependência de uma lógica Iluminista, centrada na razão e no desenvolvimento. Diante e contra a absorção por tal lógica, uma série de sujeitos (alunos e professores, claro, mas também aqueles que são esquecidos como parte do corpo universitário: técnicos e trabalhadores braçais) passam a organizar espaços de dissidência e resistência, grupos de estudo e ação política, mas sobretudo grupos de *convivência*, onde passam a se desenvolver

outras lógicas de pensamento, recuperando a vocação originária da academia como um ambiente de experimentação. A esses grupos Moten e Harney (2013, p. 26) chamam “*os subcomuns do Iluminismo*”<sup>2</sup>, espelhos partidos da lógica comunitária moderna. Se reúnem não por uma identificação entre si, mas por uma *desidentificação* para com o princípio comum que agrega o ambiente no qual vivem:

Adentrar este espaço é habitar a revelação ruptural e extasiada do comum que o iluminismo fugitivo promove, os criminosos, os matricidas, os *queer*, os emparedados, em um passeio da vida roubada, a vida roubada pelo iluminismo e recuperada, onde o comum dá refúgio, onde o refúgio dá o comum<sup>3</sup> (Harney; Moten, 2013, p. 28).

*Sobcomuns*, portanto, pois não só coabitam com o comum, o constituem debaixo: são a face oculta da máscara de acordo e razão acordada entre pares para a manutenção da vida normal. Não são espaços físicos *per se*, quartéis gerais, *bunkers* ou soviets: se localizam aquém da geografia e esparsos no tempo, articulados pela ação. “Os sobcomuns, seus *maroons*, estão sempre em guerra, sempre escondidos” (Harney; Moten, 2013, p. 30). Aqui, a referência aos *maroons* – termo utilizado em inglês para se referir a africanos escravizados fugitivos, corruptela do espanhol *cimarrónes*, “selvagens” – abre a porta para compreendermos o caráter *negro* da sobcomunalidade, demonstrando como a proposta dessa crítica se origina da episteme traficada ao longo do Atlântico no século XX – além de aludir a toda reflexão filosófica de Bona sobre a fuga, como afirmamos já na Introdução do ensaio.

Harney e Moten afirmam como a experiência negra nas Américas constitui, historicamente e por ela mesma, uma situação comunitária anômala à lógica ocidental, pois se constrói à margem e contra ela. Os africanos escravizados não só estavam fora da partilha do comum como eram elementos deste: eram uma das *propriedades* a serem medidas, a dividirem a sociedade entre os que os possuíam e aqueles que não. Passam então a se organizarem de modo alternativo, reunindo sujeitos, mas não o fazendo em prol de alguma essência por eles partilhada, e não o faz buscando um fim, um *télos*, mas sim enquanto uma prática ativa e continuada cujo fim está em si mesma: sua manutenção em face das ameaças advindas das comunidades.

Aqui se encontra também um aspecto central de distância e crítica da sobcomunidade para com o comunitarismo tradicional: fala-se em negritude, mas não no sentido de estipulá-la

<sup>2</sup> No original: “[...] *the undercommons of enlightenment*”.

<sup>3</sup> No original: “*To enter this space is to inhabit the ruptural and enraptured disclosure of the commons that fugitive enlightenment enacts, the criminal, matricidal, queer, in the cistern, on the stroll of the stolen life, the life stolen by enlightenment and stolen back, where the commons give refuge, where the refuge gives commons*”.

como uma propriedade intrínseca a esses indivíduos. Não se congregam por serem negros, mas por serem escravizados; e esta é uma condição imposta pelo outro, não tomada por traço constitutivo de sua existência social. A negritude, aí, opera como uma *performatividade*, segundo Harney e Moten (2013, p. 48); e é uma performatividade reativa, construída no espaço entre o modelo e as expectativas. Para entendê-lo, basta retomar Frantz Fanon, figura fundamental do surgimento de uma crítica epistêmica negra. Aqui, é o caso de voltar à sua discussão sobre o caráter *negativo* da experiência negra, conforme articulada pelo regime colonial: ela não possui nada de seu, o que é dela é a *ausência* daquilo que é do branco, do senhor. Todo sujeito negro habitaria uma “zona de não-ser”, e dela só sairia mimetizando a identidade do seu tormentador. Sendo “ele mesmo”, fica condenado a um estatuto de desumanidade:

Pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco. [...] Aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica. De um dia para o outro, os pretos tiveram de se situar diante de dois sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretenciosamente, seus costumes e instâncias de referência foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta (Fanon, 2008, p. 104).

Ao negro é impossível fazer comunidade, vê-se, pois ele é menos que um sujeito, e a ele é vedado o autorreconhecimento daquilo que o constitui, elemento essencial da lógica comunal. Diante disso, passa a articular essa interdição como uma contra-estratégia: se a negritude é negativa, que negativa seja, passando a ser exercida de modo tático, abrindo possibilidades e caminhos para escapar da exclusão do comum. É negar a gramática da racialização, originária da lógica colonial. Ser negro é aquilo que impede os sujeitos de participarem da sociedade, da vida normal, e é também aquilo que os coloca como corpos controláveis; *estar* negro, por outro lado, abre torções, possibilidades dessa performance de existência escapar ao esperado pelo sujeito-modelo comunitário (o branco europeu). Harney e Moten assim articulam essa *não-negritude do negro* como recusa das determinações: “A recusa de qualquer reivindicação possível sobre a essência ou mesmo o ser da negritude (na sua irreduzível performatividade) torna-se, ela mesma, a rejeição da negritude<sup>4</sup>” (Harney; Moten, 2013, p. 48). A negritude, aqui, não se refere a uma herança comum partilhada, nem a uma identidade intrínseca, mas sim a uma *diferença irreduzível*, uma estranheza persistente ao corpo imunizado da civilização (e da epistemologia) moderna. Ao se afirmar assim, em sua

<sup>4</sup> No original: “*The dismissal of any possible claim regarding the essence or even the being of blackness (in its irreducible performativity) becomes, itself, the dismissal of blackness*”.

*soberania*, essa negritude erode a comunidade por baixo, ao escancarar sua eterna dependência de um outro a ser esconjurado, mas mantido à distância da mão: o branco inventa a racialização para dar consistência ao projeto colonial, terraplanado suas diferenças internas contra uma alteridade mais aberrante.

O que fazer com isso, então? A crítica epistêmica nascida da identificação dessa diferença essencial ao funcionamento da “comunidade do mesmo” do mundo moderno se volta a ser também uma crítica política, propondo alternativas de ação. Os sobcomuns o são pois não se articulam em torno de identidades positivas, e também pois são *movimentos de recusa*: tendo consciência de seu papel em relação ao comum, escolhem se retirar, deixando o grupo a bater cabeça ao perceberem que sua alteridade unificadora resolveu levar a vida adiante. Inventar outras gramáticas do estar-junto: “[...] o sobcomum é uma forma de comportamento ou experimento contínuo com e como o antagonismo generalizado, uma forma de ser junto aos outros<sup>5</sup>” (Harney; Moten, 2013, p. 112).

Junto à dessencialização da identidade dos seus componentes, é essa a principal característica da sobcomunalidade: a recusa. A participação no sobcomum depende de um desengajamento para com as políticas de convivência e relação dominantes, a partir da construção de outros espaços e lógicas, por mais fugazes que sejam. Quanto mais fugazes, melhores, em verdade, já que sua efemeridade e seu aspecto experimental são mecanismos para evitar sua captura pelo sistema instituído e instituinte. A isso Harney e Moten chamam *planejamento fugitivo*, uma vocação para o escape, baseada na percepção de uma *impossibilidade de conciliação*: assumindo a ideia de “dívida impagável” de Denise Ferreira da Silva (2019), apontam como a exclusão histórica não pode ser reparada, nem ética, nem economicamente. Diante disso, os sobcomuns não buscam qualquer reforma no sistema social – isso seria confirmar sua validade epistêmica –, mas apontam em outra direção, construindo formas outras de convivência selvagem. Daí a *fugitividade* não ser definida só pelo ato físico da fuga, que seria uma mera resposta às demandas institucionais, mas pela recusa filosófica em permanecer nas suas lógicas. “Para Moten, também, você sempre já esteve nessa coisa pela qual clama e que clama por você<sup>6</sup>” (Halberstam, 2013, p. 7). Não se foge para outro lugar: *a fuga já é, ela própria, o lugar (im)possível para se estabelecer o sobcomum*.

<sup>5</sup> No original: “[...] *the undercommons is a kind of compartment or ongoing experiment with and as the general antagonism, a kind of way of being with others*”.

<sup>6</sup> No original: “*For Moten too, you are always already in the thing that you call for and that calls you*”.

Recusa-se assim todo o ranço teleológico das concepções modernas e ocidentais da comunidade: ela não é horizonte utópico, pois nunca chegará. Já está aqui, sempre esteve, no espaço da exclusão – mas esse “sempre estar” também não é da ordem do paraíso perdido, da nostalgia do comum originário ao qual se deve retornar, outra armadilha da ontologia comunitária, como já alertou Sodré (2023). Trata-se de entender como a negação produziu formas de ser, lógicas alternativas que não se querem modelos, mas provocações continuadas às demandas por *entendimento*. E aí, sobretudo no contexto deste ensaio, se faz importante demonstrar uma tradição de sobcomunalidade na experiência brasileira que, ao mesmo tempo, ilumina essa prática e nos permite avançá-la para pensar os desafios locais e contemporâneos do (re)fazer o comum. Como, por aqui, o sobcomum sempre já fora o *quilombismo*.

#### 4. PRÁTICAS SOBCOMUNS BRASILEIRAS: QUILOMBISMOS COMUNICACIONAIS

Podemos começar a compreender o quilombismo como imagem de sobcomum afastando de sua imagem, por um lado, o romantismo que o pensa em termos de “revolução” (lógica da política ocidental), e, por outro, certo paternalismo que os coloca enquanto frágeis utopias operadas por negros bonzinhos, “bons selvagens”. Já na década de 1970, Beatriz Nascimento (2021) publicou uma série de trabalhos que desafiava a compreensão então corrente dos quilombos como iniciativas precárias e espontâneas, construídas como mera reação de esconderijo para escravizados fugitivos. Fazê-lo seria ainda pensar nos termos ocidentais e modernos, mantendo o binarismo que sustentaria a própria lógica escravocrata. Retomando uma longa etimologia do termo, e com ela a história de uma outra sociabilidade, Nascimento aponta a tradição de práticas associativas no continente africano, sobretudo em Angola, que já recebiam a denominação de *kilombo*. Toma por exemplo os Imbangala, povo adepto dessa tradição, um grupo nômade contrário às dinâmicas consaguíneas do parentesco, que absorvia em seu grupo membros de outras tribos e etnias, tomados como iguais após se iniciarem certos ritos: “Por tudo isso, o kilombo cortava transversalmente as estruturas de linhagem e estabelecia uma nova centralidade de poder” (Nascimento, 2021, n.p.).

O quilombo, desde a África e sobretudo como existiu e resistiu no Brasil durante e após o tráfico negreiro, seria então não apenas uma política de reação, mas mesmo um experimento social de construção alternativa, elaborado a partir de lógicas e conceitos próprios. Além disso, superaria uma lógica de racialização colonial, da determinação por

identificação, pois se, originado por negros escravizados, também acolhia e fazia aliança com outros sujeitos sobcomuns, como povos indígenas – mais que negro, o quilombo seria *afro*, pois reúne os sujeitos segundo lógicas anteriores e contrárias à gramática de racialidade, recuperando a distinção feita por Muniz Sodré (2017). Em suma, na precisa definição de Nascimento (2022, p. 104): “Estariamos falando de um outro sistema de construção vindo de um território de origem africana, não mais de um lugar do passado, mas moderno – não mais o escravo, mas o quilombado, num novo esforço de guerra e estruturação”. Nessa disjunção temporal, próprio do que hoje se chama *afrofuturismo*, o quilombo oferece uma forma de convivência ancestral, mas a qual não se “retorna”, pois sempre continuou aqui.

Nesse sentido propõe-se a torção do “quilombo”, como denominação dos espaços físicos construídos pelos escravizados fugitivos, para o *quilombismo* como atitude política e teórica, que expande sua lógica sobcomunitária para outros âmbitos da vida. O termo é elaborado por Abdias do Nascimento (2002) nos seus documentos pan-africanistas, na década de 1980, na tentativa de reencarnar o legado das estruturas associativas dos quilombos como instrumento teórico e político próprio do país, alternativa ainda produtiva às opressões e exclusões cotidianas. Essa “*práxis afro-brasileira*”, tratada como um “complexo de significações” recebe o nome de quilombismo, e se reencarna continuamente, como um ideal difuso, em instituições e costumes variados, como escolas de samba, terreiros, sindicatos, associações, etc. (Nascimento, 2002, p. 263) – ilhas de negação e fuga, no coração do arquipélago imaginário dos sobcomuns.

Tal deslocamento ao quilombismo se faz necessário também para ofertar um conceito científico renovado à teoria social, na necessidade de repensar as próprias estruturas coloniais do saber nacional: “Esta se apresenta como a tarefa da atual geração brasileira: edificar a ciência histórico-humanista do quilombismo” (Nascimento, 2002, p. 271). Nascimento traz essa preocupação de modo frontal, apontando para o papel da ciência moderna na validação do projeto escravagista; daí o quilombismo não ser uma nova epistemologia a ser colocada lado a lado às anteriores, mas uma espécie de bomba-relógio posta no meio da biblioteca ocidental. Nascimento (2002, p. 269) se pergunta como “as ciências humanas, históricas – etnologia, economia, história, antropologia, sociologia, psicologia, e outras [...]” poderiam responder aos desafios de pensar a vivência afro, se estão baseadas em princípios eurocêntricos – e aqui, no âmbito desta nossa provocação, é necessário estender a dúvida à ciência da comunicação.

Como vimos, paradigmas importantes da área são a transmissão e do consenso, concebendo o ato comunicativo como meio para um fim; a saber, sempre o mesmo fim, o objetivo final de todo gesto social, o acordo comunitário. Mas se rejeitamos este, demonstrando seus perigos, fica a dúvida: o que significa *comunicar* na lógica quilombista? O que seria um *sobcomunicar*?

Não é mais, de modo algum, um contato entre consciências com vistas de fazer circular uma essência, uma substância. Já afastado da lógica representacional, como vimos, o pensamento sobcomum recusa o paradigma transmissionista ao compreender que há também comunicação na *negativa* e na *incompreensão* – negando assim também a teleologia consensulista do processo comunicativo. Não mais a comunicação como “ordem” ou desejo de “verdade” – ao fugir, o sujeito sobcomum revela o que há de comunicante no próprio contato entre corpos. Trata-se de compreender o ato comunicativo “[...] como uma dialogia semiótica, não um diálogo “entre” formações que se pretendam verdadeiras e estanques, mas a lógica do trans ou do vaivém “através” dos limiares do sentido” (Sodré, 2017, n.p.).

A citação de Muniz Sodré revela uma das fontes para essa reforma conceitual, sendo a obra do professor e escritor uma das mais relevantes tentativas de refundar a episteme comunicacional a partir de um pensamento brasileiro. Nos interessa aqui destacar como vem elaborando uma teoria articuladora de um *paradigma da vinculação* (Sodré, 2014; 2017). Buscando depurar o comunicacional de sua infraestrutura técnica, desfazendo uma sinonímia que marca o desenvolvimento do campo, Sodré buscar estabelecer o *ser-em-comum* como núcleo epistêmico da Comunicação, cuja tarefa seria demonstrar como toda interação simbólica é vinculante e produz sentido – mesmo que não haja nenhuma “transmissão”, mesmo que não haja partilha, mesmo que haja exclusão. Trata-se de recuperar um sentido de comum pré-proprietário – para lembrarmos a crítica de Esposito (2022) –, o sentido forte do comum como aquilo que se constrói na reunião de diferenças:

Mas o que aqui se leva agora em conta, por outro lado, é que a *communicatio*, assim como a comunicação, não é transmissão de informações nem diálogo verbal, e sim uma forma modeladora (organização de trocas reais) e um processo (ação) de pôr diferenças em comum, sem que processo e ação possam considerados como arbitrários (de livre-escolha) por parte dos indivíduos, pois implicam a força de uma transcendência que, na Antiguidade, era o sagrado. Isso implica também afirmar que o conceito de comunicação não se restringe ao de prática discursiva (Sodré, 2014, n.p.).

Essa reforma conceitual é feita de ferramentas outras que a filosofia e a sociologia ocidental. Sodré busca contrapontos no pensamento africano, e a partir da matriz filosófica

nagô, estrutura uma visão da comunicação que destoa das cisões modernas entre natureza e cultura, corpo e mente, forma e conteúdo; para essa lógica negra há uma indivisibilidade entre ação e reflexão, que coloca o corpo e sua capacidade de fazer contatos e se contagiar como matriz (Sodré, 2017) – o que ressoa diretamente com o apontado por Nascimento (2002) acerca do quilombismo como uma crítica-*práxis*, e o lido por Harney e Moten (2014) no sobcomum como uma máquina perpétua de fazer-outro-mundo. Nessas filosofias negras radicais, ancestrais como as nagô, revolucionárias como os Panteras Negras, o comum só ganha consistência *ao ser disputado*.

Sendo ciência – quiçá a ciência social mais adequada a entender as repercussões de nossa realidade pós-colonial –, o objeto da Comunicação, tensionado pela perspectiva sobcomum, seria a economia semiótica dos ritos de resistência, no que estes dão a ver outras materialidades comunicacionais para além da “mensagem”, chamando atenção às *estratégias sensíveis* (Sodré, 2006) de contato e afetação, processos nos quais o sentido se transforma *in loco* – sem referência a uma essência anterior a ser “compreendida”, ou a um “entendimento” futuro a ser acordado:

Ao formularmos uma indagação essencial sobre a comunicação (fora da concepção informacional, ancorada na sociologia), estamos partindo da relação ou do vínculo implicado nesse “com”, que assinala a divisão de um *munus*, uma tarefa ou uma dádiva originariamente feita por cada indivíduo a cada outro. Comunicar é a ação de sempre, infinitamente, instaurar o comum da comunidade, não como uma entidade agregada, mas como uma vinculação, portanto, como um nada constitutivo, pois o vínculo é sem substância física ou institucional, é pura abertura na linguagem (Sodré, 2014, n.p.).

O vemos em exemplos daquilo que seriam práticas de comunicação sobcomum, como na análise de Sodré (1998) sobre a criação e desenvolvimento do samba no começo do século XX, imediatamente após a abolição da escravatura<sup>7</sup>. Entendida como um dos “modos de comunicação adaptáveis a um quadro urbano hostil” (Sodré, 1994, p. 13), essa prática cultural era a responsável por estabelecer relações entre sujeitos excluídos dos processos formais de comunicabilidade e seus espaços institucionais (como a imprensa), produzindo uma vinculação baseada não em uma identificação ontológica, mas pela partilha do mesmo espaço físico e simbólico. De Heitor dos Prazeres a Noel Rosa, o comum é seu incomum – e que suas produções, suas canções, *reinventem* o ambiente por eles habitados, a partir de uma

<sup>7</sup> Nesse sentido, também cabe destacar como o próprio Fred Moten considera a música um dos mais importantes dispositivos de fuga e performance de (des)identificação negra, como reflete em análises sobre o *jazz* – gênero cuja origem está intrinsecamente ligada à resistência racial nos EUA, assim como o samba no Brasil (Moten, 2003).

sincretização entre o próprio e o alheio. Entre o próprio dos ritmos afro, e o alheio dos instrumentos e compassos europeus. Entre o próprio dos terreiros, nos fundos dos quintais, e o alheio da sala, aberta a rua, e decorada de modo burguês, a não chamar atenção das autoridades (Sodré, 1994, p. 15). Nem só resistência, nem só fuga, mas a proposição de um modo de vida até então impossível, restituindo ao Outro do comum sua possibilidade de existência<sup>8</sup>.

O que o samba, tomado então como forma de comunicação, comunica? Não uma essência de seus praticantes para o exterior, nem mesmo uma linguagem comum entre seus praticantes (o samba surge justamente da *disjunção* de linguagens, entre os compassos da música europeia e síncope africana): comunica tão somente sua diferença para com os regimes de sentido instituídos. “O samba é o meio e o lugar de uma troca social, de expressão de opiniões, fantasias e frustrações, de continuidade de uma fala (negra) que resiste à sua expropriação cultural. Por isso, a produção desse tipo de samba é *selvagem*” (Sodré, 1994, p. 59, grifo do autor).

Se o subalterno não pode falar (Spivak, 2010) – pois a interdição à expressão é condição inelutável da subalternidade, e ascender à fala seria deixar de ser quem se é –, vemos na desidentificação, no planejamento fugitivo e na vinculação estratégias de criação de outras gramáticas de comunicabilidade, propriamente sobcomuns, que permitem a expressão sem que haja sujeição de seus atores à assimilação pelo consenso, pelo esclarecimento, pelo mesmo, pela “grande família dos homens”.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS: MARGENS DA COMUNIDADE, COMUNICAÇÕES MARGINAIS

A partir dessa disputa, parece-nos que a Comunicação, como *a* ciência do comum (Sodré, 2014), tem por missão assumir como seu objeto justo tal crise, expressa já não em parábolas e contos, mas visível no cotidiano social, em problemas contemporâneos como a instabilidade da democracia representativa, a emergência discursiva da pós-verdade ou a radicalização política a partir do ambiente digital, para ficarmos em alguns exemplos imediatos. Contra a hipótese de que tais emergências seriam problemas de

---

<sup>8</sup> Demonstração radical desse processo pode ser vista em outra prática de (sobre)vivência e sobcomunicação afro, o candomblé. Na precisa leitura da filósofa Simone de Beauvoir (2010, p. 564), quando de passagem pelo Brasil nos anos 1960: “O candomblé, se não transforma os seres humanos em deuses, ao menos, através da cumplicidade de espíritos imaginários, restitui a humanidade a homens rebaixados à categoria de rebanho”.

incomunicabilidade ou incompreensão, de falta de *comunhão* – como por vezes deixam entender críticas “racionalistas” como as feitas por Habermas (2022), por exemplo –, a crítica sobcomum mostra não serem aberrações ao processo comunicacional, mas parte constituintes desse. Como todo produto da modernidade, a Comunicação se erige sobre um paradigma de pureza, mas esse desejo só faz gerar hibridizações e anomalias, como já apontou Mignolo (2008). O que o pensamento negro demonstra é a possibilidade de encontrar produtividades críticas e políticas nesses comuns anômalos, fraturados, marginais.

Mais do que apenas reformar o conceito de comunidade – como é o objetivo assumido de Esposito (2022), por exemplo –, essa outra episteme, como episteme do Outro, mostra que é na falência comunitária que emerge outra ideia do comunicar: uma calcada no contágio, na exposição irrestrita à diferença, na invenção de estéticas e políticas do *estar-em-comum*, mais do que do ser-em-comum. Como nos quilombos, ou ainda em uma roda de samba: espaço de reunião de estranhos e de desiguais, em prol de nada mais do que o exorcismo das exclusões e violências cotidianas. Dentro da roda, fora de tantos lugares, eles deixam a gira girar.

## REFERÊNCIAS

- ANDERSON, B. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BEAUVOIR, S. **A força das coisas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010.
- BONA, D. T. **Cosmopoéticas do refúgio**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2020.
- BONA D. T. **Fugitive, where are you running?**. Cambridge: Polity Press, 2023.
- CÉSAIRE, A. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.
- ESPOSITO, R. **Communitas**: origem e destino da comunidade. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2022.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FERREIRA DA SILVA, D. **A dívida impagável**. São Paulo: Oficina de Imaginação Política/Living Commons, 2019.
- HABERMAS, J. **Teoria da Ação Comunicativa**: racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Editora. Unesp, 2022.
- HALBERSTAM, J. The wild beyond: with and for the undercommons. In: HARNEY, Stefano; MOTEN, Fred. **The undercommons**: Fugitive planning and black study. New York: Minor Compositions/Autonomedia, 2013. p. 2-13.

HARNEY, S. MOTEN, F. **The undercommons**: Fugitive planning and black study. New York: Minor Compositions/Autonomedia, 2013.

MARTINO, L. C. De qual Comunicação estamos falando? *In*: FRANÇA, Vera Veiga; HOHFELDT, Antônio; MARTINO, Luiz C. (Orgs.). **Teorias da comunicação**: conceitos, escolas e tendências. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 11-24.

MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MBEMBE, A. **Políticas da inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.

MIGNOLO, W. D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, Niterói, n 34, p. 287-324, 2008. Disponível em: [https://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia\\_epistemica\\_mignolo.pdf](https://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf). Acesso em: 1 ago. 2025.

MOTEN, F; HARNEY, S. The university and the undercommons: seven theses. **Social Text**, v. 22, n. 2, p. 101-115, 2004. Disponível em: [https://ink.library.smu.edu.sg/lkcsb\\_research/5478/](https://ink.library.smu.edu.sg/lkcsb_research/5478/). Acesso em: 15 ago. 2025.

MOTEN, F. **In the break**: the aesthetics of the black radical tradition. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

NASCIMENTO, A. **O quilombismo**. Brasília/Rio de Janeiro: Fundação Palmares/OR Editor Produtor, 2002.

NASCIMENTO, B. **O negro visto por ele mesmo**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

NASCIMENTO, B. **Uma história feita por mãos negras**: relações raciais, quilombos e movimentos. Alex Ratts (Org.). Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2021. Edição digital para Kindle.

SELIGMANN-SILVA, M. **Toda comunidade é fascista?** Um elogio ao nomadismo. Lisboa: Oca, 2019.

SODRÉ, M. **A ciência do comum**: notas para o método comunicacional. Petrópolis: Vozes, 2014. Edição digital para Kindle.

SODRÉ, M. **As estratégias sensíveis**: afeto, mídia e política. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

SODRÉ, M. **O fascismo da cor**: uma radiografia do racismo nacional. Petrópolis: Vozes, 2023. Edição digital para Kindle.

SODRÉ, M. **Pensar Nagô**. Rio de Janeiro: Vozes, 2017. Edição digital para Kindle.

SODRÉ, M. **Samba, o dono do corpo**. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

YAMAMOTO, E. Y. O conceito de comunidade na Comunicação. **Revista FAMECOS**, Porto Alegre, v. 21, n. 2, p. 438-458, maio-ago. 2014. Disponível em:

<https://revistaseletronicas.pucrs.br/revistafamecos/article/view/17333>. Acesso em: 27 jul. 2025.

*Luis Felipe Abreu*

Luis Felipe Abreu é professor, pesquisador e escritor. Atualmente é bolsista de Pós-Doutorado Nota 10 FAPERJ, junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Também atua como professor colaborador no mestrado em Comunicação Digital do Instituto Brasileiro de Ensino, Desenvolvimento e Pesquisa (IDP). Doutor e mestre em Comunicação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Integrante do Grupo de Pesquisa em Semiótica e Culturas da Comunicação (GPESC) e do Grupo de Pesquisa Poesia Brasileira Contemporânea. Autor de publicações sobre linguagem e escrita, semiótica, teorias da comunicação, literatura contemporânea e desconstrução.



Esta obra está licenciada com uma Licença  
Creative Commons Atribuição-Não-Comercial-Compartilha Igual 4.0 Internacional