



IDENTIDADE COMO IDENTIFICAÇÕES - DIFERENÇA COMO DEVIR

Pablo Petit Passos Sérgio

pservio@gmail.com

PPG em Arte e Cultura Visual FAV/UFG

ISSN 2316-6479

Resumo

A partir de autores vinculados aos estudos culturais e ao pós-estruturalismo, este artigo propõe uma revisão teórica sobre conceitos importantes para a educação da cultura visual: identidade e diferença. Inicialmente questiona a ideia de identidade estável e pura. Discute o conceito de identificação e uma flexibilidade para o uso do conceito de diferença que poderia ser utilizado ora como uma identidade outra, desviante da norma hegemônica, mas também como devir.

Palavras-chave: identidade, diferença, cultura.


Abstract

Based on authors that discuss issues about cultural studies and post-structuralism, this paper proposes a theoretical review of important concepts for visual culture education: identity and difference. At first, it questions the assumption of a pure and stable identity. Also, the paper discusses the concept of identification and more flexibility to use the concept of difference which sometimes could be articulated as a deviant identity from hegemonic norm, but at other moments, as “devir”.

Key-words: identity, difference, culture.

Em artigo apresentado durante o IV Seminário Nacional de Pesquisa em Arte e Cultura Visual (MARTINS & SÉRVIO, 2011) discutimos uma busca por subverter uma compreensão do conceito de cultura faz presa à noção de identidade e sua carga de essencialismo e unidade. Naquela ocasião defendemos a concepção de Canclini (2005) - cultura como processos sociais de produção, circulação e consumo da significação na vida social. Considerando conceitos como aculturação, hibridismo, cultural, culturação e hegemonia, argumentamos que estes significados são continuamente forjados e o são por todos nós, embora façamos isso a partir de negociações conflituosas marcadas por relações desiguais de poder.

Dando continuidade àquela discussão, gostaríamos de propor uma reflexão a cerca das consequências sobre a compreensão dos conceitos de identidade e diferença. Se cultura não tem unidade ou essência, como pensar o termo identidade? O que pensar sobre a relação entre o que denominamos identidade nacional e cultura? E, ainda: seria útil nos restringirmos a pensar a diferença



apenas como uma identidade outra, uma identidade não normativa? Propomos então dois momentos de reflexão: 1) a identidade como essência à identificação múltipla e, 2) a diferença como identidade outra à diferença como devir.

Por serem dois conceitos importantes para a educação da cultura visual, esperamos que esta discussão traga, em alguma medida, uma contribuição para este campo de estudo. Esta revisão teórica é parte da pesquisa de mestrado cuja dissertação foi defendida em 2011 no Programa de Pós-Graduação em Cultura Visual da Faculdade de Artes Visuais da UFG.

Da identidade essência à identificação múltipla


Esta jornada pelas controvérsias da identidade se iniciou através da leitura de *Cultura brasileira e Identidade Nacional* de Renato Ortiz (1985). Ortiz discute os interesses estabelecidos entre Estado e intelectuais¹ para definir algo que una a todos nós brasileiros. Segundo ele, se há consenso sobre a existência de diferença cultural em relação a outros países, já não há em relação ao que aproxima a todos nós brasileiros². Logo, Ortiz defende que nada de fato nos une, a não ser “um discurso que se sobrepõe à realidade social” (1985, p. 138).

Seria, então, a identidade não um fato natural, mas uma forma cultural de construir o mundo? Poderíamos pensar identidade a partir da ideia de apropriação de cultura como processo de significação? Respostas a estas perguntas exigiam uma prévia compreensão deste conceito.

A palavra identidade parecia ter dois sentidos: aquele âmago de um indivíduo ou a particularidade de um grupo. Ou seja, aquilo que dá unidade e distinção ao indivíduo ou ao grupo. No trabalho de Stuart Hall (2003) é possível encontrar classificações para estes dois olhares: identidade do *sujeito do iluminismo*, tratando do nível individual, e identidade do *sujeito sociológico*, tratando do grupal. Segundo o autor, falamos do *sujeito iluminista* quando entendemos nosso eu a partir da ideologia de que somos sujeitos centrados, autônomos, racionais e, portanto, autoconscientes. O nível mais amplo, do *sujeito sociológico*, Hall sustenta que surge a partir do momento em que nos damos conta do quanto somos formados subjetivamente através de nossa participação nas relações sociais. “O sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o “eu real”, mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais “exteriores” e as identidades que esses mundos oferecem” (HALL, 2003, p.11).

1 Sílvia Romero, Nina Rodrigues, Euclides da Cunha, Gilberto Freire, Mário de Andrade, Sergio Buarque de Holanda são alguns dos intelectuais de que fala Renato Ortiz.

2 Ortiz cita várias respostas já dadas por diversos intelectuais para esta pergunta: Qual a identidade nacional? Dentre elas estão: a mistura racial, a cordialidade, a bondade, o carnavalesco e até a tristeza.



Podemos facilmente flagrar a força e o papel político destas concepções para identidade. Porém, ao mesmo tempo em que elas perpetuam uma visão estável da subjetividade, parecem pouco alinhadas com os conflitos evocados pela compreensão de cultura como processo. Em decorrência, Hall (2003) explica que precisamos compreender seus limites teóricos e argumenta:


Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou um confortadora “narrativa do eu”. *A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia.* Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (2003, p.13) (grifo meu).

Esta nova concepção Hall (2003) chama de *identidade do sujeito pós-moderno*. Nessa noção de sujeito não temos uma identidade plenamente estável/unificada nem ao redor de um grupo, nem de um eu.

Uma variação do conceito de identidade auxiliou a compreensão desta proposta. Considerando este caráter de construção contingente das identidades, Stuart Hall (2006b) propõe o termo *identificação* para sublinhar seu caráter de processo, não de essência, ou seja, múltiplo, não unitário. Por este viés estamos sempre sujeitos a nos reconhecermos em vários papéis sociais, como uma inter-relação, por vezes conflitiva, entre várias identificações. Estas identificações seriam lugares que o sujeito assume no discurso, uma costura de posição e contexto; de projeção, idealização e interesses (2006a; 2006b; 2003).

Para Shorat e Stam (2006, p. 452), nesta “(...) perspectiva, estamos menos interessados na identidade como algo que se possui e muito mais na identificação baseada naquilo que se faz”. É proveitoso salientar que tal concepção, ao colocar em relevo a identidade como resultado de apropriações que se fazem no presente, não nega a história das identidades. “Isso não significa negar que a identidade tenha um passado, mas reconhecer que, ao reivindicá-la, nós a reconstruímos e que, além disso, o passado sofre uma constante transformação” (WOODWARD, 2006, p. 28). Ou seja, o que se nega não é a história, é a identidade como uma unidade, uma essência pura e eterna.

Nesta linha de pensamento, a identidade não é uma realidade objetiva porque resulta do modo como nós a construímos/representamos. As representações – sejam artefatos visuais ou discursos verbais e orais –, portanto, tornam-se centrais para as práticas de produção das identidades: “É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa



experiência e àquilo que somos. Podemos inclusive sugerir que esses sistemas simbólicos tornam possível aquilo que somos e aquilo no qual podemos nos tornar”. (WOODWARD, 2006, p.17)


As identidades são significados que construímos em práticas de representação para auxiliar-nos a responder a perguntas que as mobilizam. Tendo em vista esta abordagem, é preciso ressaltar que, no contexto dos estudos culturais, de onde escreve Woodward, ao se falar em representação, descarta-se os pressupostos realistas e miméticos associados à concepção filosófica clássica, como se o real emanasse transparentemente das representações. Por este novo viés, “a representação é como qualquer sistema de significação, uma forma de atribuição de sentido. Como tal, a representação é um sistema linguístico e cultural: arbitrário, indeterminado e estritamente ligado a relações de poder” (SILVA, 2006, p. 91). Nesse sentido, de acordo com Silva (2006), se trataria de uma apropriação pós-estruturalista do termo.

A vantagem da abordagem pós-estruturalista para a teoria da representação é focar tanto nos processos que tentam fixar os significados quanto nas forças que impedem esta solidificação. Nesta linha, e baseando-se nos estudos do filósofo pós-estruturalista Jaques Derrida, Stuart Hall (2006b, p. 106) afirma que as identidades “nunca são completamente determinadas no sentido de que se pode sempre ganhá-las ou perdê-las”. O significado das representações sempre escorrega, impossível de ser controlado, determinado. Como explica Woodward (2006, p. 53), o “significado é produzido por meio de um processo de diferimento ou adiamento o qual Derrida chama de *différance*. O que parece determinado é, pois, na verdade, fluido e inseguro, sem nenhum ponto de fechamento”.

Considerando as representações como formas de atribuir significado, ou práticas culturais e não um reflexo da realidade, podemos afirmar que todas as identidades são construções culturais³. Resguardada a importância desta conclusão, o fato de serem culturais deve nos alertar para a necessidade de pensarmos as identidades igualmente a partir de relações de poder. Através de relações de poder, as práticas de representação sempre envolvem ideologias para estancar o fluxo dos significados nos pontos nos quais o jogo da *différance* deve ser controlado e marcado (HALL, 2006a, p. 347-348). Pautadas por interesses, as ideologias⁴ sempre buscam determinar um ponto específico de sutura para as identidades.

3 Falar em identidade cultural soa tautológico a partir desta conclusão.

4 Hall utiliza o termo ideologia não como sinônimo de ideias falsas, pois não acredita que existam ideias verdadeiras a serem escondidas. Para ele o termo aplica-se à tarefa do homem de construir e fixar significados para o mundo social, uma necessidade, pois não existem anteriormente à sua ação (HALL, 2006a, p.154).




A percepção do jogo cultural que orienta a naturalização de certas posições identitárias como uma negociação, uma relação de poderes, deve fazer lembrar que, embora os conceitos de identificação e *différance* sirvam para pensarmos a identidade como um fazer constante, é preciso considerar a existência de forças que limitam este fazer. Como Storey (2003, p. 61) ressalta, “nós fazemos cultura e nós somos feitos de cultura, existe agência e existe estrutura”. Por isso, este autor põe em relevo que “Embora todos nós possamos ser inventores de nós mesmos, as identidades são feitas em condições e circunstâncias que raramente são resultado de nosso próprio fazer” (STOREY, 2003, p.80).

Toda prática cultural que almeje superar ou subverter os repertórios culturais latentes, precisa antes tomá-los como base. Esta lógica, própria do jogo cultural, nos ajuda a compreender que falar em representação identitária como construção cultural não deve sugerir de forma alguma que as identidades podem ser moldadas individualmente e de qualquer forma, sem constrangimentos. Erguemos nosso olhar sobre o mundo a partir de dimensões culturais encharcadas de relações de poder sobre as quais nunca poderemos ter controle. Também é importante concluir que as identidades nos interpelam em papéis que não temos liberdade total para escolher ou construir. Por esta razão, as identidades nunca falam de nós como sujeitos isolados, elas sempre falam de nós a partir dos jogos sociais. Tendo feito estas ressalvas, podemos inferir que aqueles grupos que vierem a exercer maior influência nas instituições sociais (escolas, igrejas e meios de comunicação) terão maior poder de representar e, conseqüentemente, maior controle sobre as identidades.

Para entender a “natureza” cultural das identidades é necessário compreender melhor como as representações significam e como o poder atua por meio delas. As práticas de significação estabelecem nossa compreensão das identidades pela construção de *sistemas de classificação*. Como argumenta Woodward (2006, p.46), “nossa compreensão dos conceitos depende de nossa capacidade de vê-los como fazendo parte de uma sequência”. Por exemplo, ao pensarmos a identidade negra constatamos que ela não significa de maneira isolada, mas apenas em sistemas que organizam as identidades de raça em cadeias (branca-negra-amarela-vermelha). Desse modo, ao referirem-se umas as outras, se tornam significativas.

Para Derrida, segundo Silva (2006), a impossibilidade da plena presença de um conceito no signo o obriga a depender de um processo de diferenciação, de diferença. Isso quer dizer que “um determinado signo só é o que é porque ele não é um outro, nem aquele outro etc., ou seja, sua existência é marcada unicamente pela diferença que sobrevive em cada signo como traço, como fantasma e




assombração” (SILVA, 2006, p. 79). Isso implica, ainda de acordo com Hall, que a identidade requer aquilo que é deixado de fora, “seu exterior constitutivo” (2006b, p. 110). Ou seja, as identidades são construídas por oposições e não fora delas. Toda identidade depende da diferença, pois é apenas por meio da marcação das diferenças que elas podem ser fabricadas e significadas.

A identidade negra significa algo apenas na medida em que se refere à outra, como a branca. Se atentarmos para o exemplo das identidades de raça poderemos observar, em contraposição à dita centralidade de argumentos biológicos para sua pertinência, a centralidade de uma dimensão cultural neste sistema de classificação. Em primeiro lugar, dentre a imensidade de diferenças biológicas que existem entre os seres humanos, a cor da pele é apenas um critério possível. Resumindo o rico matiz de cores do mesmo modo que caracterizam a pele humana, o sistema corrente elenca apenas quatro: branca, amarela, negra e vermelha. Classificado assim, as ambiguidades que caracterizam o ser humano são, em grande medida, expurgadas em nome da construção de uma ordem. Mais do que isso! É benéfico compreender que esta classificação não se resume a dar ordem à diferença através da compartimentação de poucas unidades e da divisão entre uma e outras. Na origem da construção desses sistemas de classificação, há sempre a presença de relações de poder e mobilização de interesses.

A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com relações de poder. O poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder. A identidade e a diferença não são, nunca, inocentes (SILVA, 2006, p.81).

Ocorre que estes sistemas de classificação não apenas criam unidades identitárias, mas, trazem consigo, o que é primordial para as estruturas de poder: hierarquizações entre as identidades, distintos valores para cada uma delas. Estes sistemas “não expressam uma simples divisão do mundo em duas classes simétricas, em uma oposição binária, um dos termos é sempre privilegiado, recebendo um valor positivo, enquanto o outro recebe uma carga negativa” (SILVA, 2006, p. 82-83). Parte crucial desta hierarquização é a definição de *identidades normativas* segundo as quais as demais são sempre avaliadas e definidas como “outros”, como “desviante ou de fora” (WOODWARD, 2006, p.51)

A normalização é um dos processos mais sutis pelos quais o poder se manifesta no campo da identidade e da diferença. Normalizar significa eleger – arbitrariamente – uma identidade específica como o



parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas (...) A identidade normal é “natural”, desejável, única. A força da identidade normal é tal que ela nem sequer é vista como uma identidade, mas simplesmente como a identidade (SILVA, 2006, p.83).

É flagrante que identidades de gênero, raça e sexualidade, por exemplo, existem em nossa sociedade sob a égide de identidades normativas – homem, branco e heterossexual, respectivamente – que assumem o papel de representantes de toda a humanidade. Como consequência, identidades marcadas – mulher, negro ou homossexual – são qualificadas como não-norma, como desviantes, como diferentes.


Por fim, como construção simbólica, toda identidade é cultural, como já argumentamos anteriormente, mas é conveniente destacar que identidades, como a ‘identidade nacional’, não são uma mediação qualquer, de fato. É um tipo de mediação que, se não dizemos a mais importante, sem dúvida, está entre elas. Não porque indique fatos, mas porque indicia, como aponta Ortiz (1985), ideologias, projetos políticos. As identidades falam de um jogo de forças entre o que queremos ser e aquilo que querem que sejamos. Desse modo, concluímos que identidades nacionais são formas interessadas de classificar e gerir uma ordem para as diferenças culturais. Por isso, valorizando certos grupos e estigmatizando outros modos de vida, como diz Cuche (1999, p. 176), identidades sempre podem “manipular e até modificar uma cultura”.

Da diferença como identidade outra à diferença como devir

Até este momento parece estar clara uma concepção de diferença como uma identidade outra, não-normativa, excluída, ou seja, as minorias. Contudo, também a concepção de diferença não sai ilesa à revisão teórica que transforma a visão sobre cultura e identidade. Destaca-se, aqui, o subsídio teórico de Tomaz Tadeu da Silva e José Ronaldo Alonso Mathias, autores que repercutem o trabalho dos chamados filósofos da diferença - Michel Foucault, Gilles Deleuze e Jaques Derrida – filósofos pós-estruturalistas.

Para Mathias (2006), o principal legado dos filósofos da diferença é que não devemos igualar identidade e diferença, mas, sim, revelar a lógica que opõe um conceito ao outro. Segundo Silva, Deleuze questionou a imagem clássica de pensamento como representação/reconhecimento de essências/identidades. Em relação a esse pensamento, aquele autor explica:

[o pensamento como representação] está estreitamente ligada à noção de essência, à pergunta “o que é?”, àquela metade do mundo feita de matéria já formada. (...) No pensamento como representação, o que



conta é a identidade, a coincidência, a homogeneidade. “Isto é aquilo” - mas isto era já aquilo! O pensamento como representação é uma simples confirmação. No pensamento como representação, o mundo não se move, nada se cria, não há invenção. Nada difere, nem devém. Não há diferença, nem devir. É pura identidade (2004, p.54).


A grande ausência deste modelo de pensamento seria a incapacidade de notar e ressaltar os movimentos, devires e transformações que agem nos significados promovendo sempre múltiplas possibilidades de sentidos. Contra a ontologia das essências, seria necessária uma ontologia que permitisse pensar devires sem recorrer à noção de identidades. Ainda de acordo com Silva, e em sintonia com o pensamento de Deleuze, a diferença seria esta potência. Segundo o autor:

Sem diferenciação, não existe criação. Mas para que isso que salta, salte sem o auxílio de uma intervenção externa, sem um elemento transcendental qualquer (um deus, um demiurgo, uma forma pré-existente), para que haja diferenciação sem que haja um “diferenciador” externo, é preciso conceber algo que “comande” esse processo, por assim dizer, de “dentro”, de forma imanente. É justamente a isso que, na rude e simplificada descrição aqui feita, Deleuze chama de “diferença” (2004, p.20).

Assim, pautando-se em seus estudos sobre Deleuze, Silva (2002) nos alerta que pensar a diferença não é o mesmo que pensar uma variedade de identidades. A diferença, diz ele, “não é uma relação entre o um e o outro”, não é uma questão de oposição entre sujeitos fixos. “A diferença é simplesmente um devir outro”, devir que nos arrasta do atual ao virtual, à multiplicidade, a um campo de infinitas possibilidades de sentidos (2002, p. 66). Enquanto a identidade apela para um mundo de essências, a diferença, em contraposição seria a chave para pensar a historicidade da produção de significados para o mundo, para a transformação e o surgimento de novos sentidos.

Por isso mesmo, a diferença não é apenas o desvio da norma, mas a força que faz as normas não existirem além das ideologias provisórias. Ela é uma pulsão sem lei que age sub-repticiamente em todos nós. Não precisa pedir tolerância ou respeito, visto que a diferença fatalmente, desrespeitosamente, sempre adia a consolidação de qualquer sentido. “Enquanto a lógica da identidade é predicativa, propositiva: x é isso, a diferença é experimental: o que fazer com x” (2002, p. 66). Assim, pensando o que fazer com a nossa existência, este sentido pós-estruturalista de diferença diz bastante sobre o fenômeno da culturação, ou, da cultura como processo.

Os caminhos dos filósofos da diferença, embora distintos - Foucault questiona o sujeito moderno, Deleuze, a razão iluminista e Derrida, a lógica do significado – confluem assim na interpretação da identidade como um dispositivo



contingente de controle da diferença. Para Foucault (apud MATHIAS, 2006), a identidade centrada, que em tempos modernos era vista como ideal emancipatório toma a forma de uma estratégia de disciplinarização da diferença que somos/carregamos, da heterogeneidade que nos marca. A identidade seria o modo pelo qual o poder busca controlar as diferenças e assim impor uma ordem ao mundo.

Conclusão

Repensar a identidade significa conceber a diferença como uma pulsão dentro de nós. A diferença, assim, está no outro além da fronteira, mas está igualmente no vizinho, em nossa companheira(o), em nosso filho e em nós mesmos. Em consonância com esta compreensão, Braidotti (2000), autora que também repercute o trabalho de Deleuze, afirma que o multiculturalismo não nos traz muitas vantagens se o entendemos apenas como uma diferença entre culturas. Para ela, o conceito “deve ser entendido mais como diferença dentro da mesma cultura, ou seja, dentro de cada um” (p.43). Por isso, como diz Jagodzinski (2005), o outro é sempre conflitivo para nós, porque “o Outro apresenta uma imagem fascinante de como, exatamente, as nossas próprias identidades estão fragmentadas, bem como a ‘nossa’ própria inabilidade de encontrar a identidade completa dentro de nós mesmos” (p. 689).

A noção de diferença, assim como a de cultura e identidade, é chave para a educação da cultura visual. Contudo, na medida em que estamos alertas para estas novas possibilidades de usos destes conceitos, deve pesar a responsabilidade de discutir em profundidade algumas questões. Afinal, a que nos referimos quando diariamente falamos de diferença, cultura e identidade?

Referências

- BRAIDOTTI, Rosi. *Sujetos Nómades: Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós, 2000
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Diferentes, desiguais e desconectado: mapas da interculturalidades*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.
- CUCHE, Denys. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Bauru: EDUSC, 1999.
- EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 7. Ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2003.

_____; SOLVIK, Liv (Org.). *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2006a.

_____. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. 6. Ed. Petrópolis: Vozes, 2006b, p.103-133.

JAGODZINSKI, Jan. As negociações da diferença: arte educação como desfiliação na era pós-moderna. IN: Guinsburg, J. (Org.); BARBOSA, Ana Mae (Org.). *O Pós-Modernismo*. São Paulo: Perspectiva, 2005. p.661-689.

MATHIAS, José Ronaldo Alonso. *Diferença e identidade: sentidos em construção*. 2006. 191 f. Tese (Doutorado em Comunicação social), ECA/USP, São Paulo.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. *Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e Representação*. Rio de Janeiro: Cosac Naify, 2006.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. 6. Ed. Petrópolis: Vozes, 2006. p.73-102

_____. *A filosofia de Deleuze e o currículo*. Coleção Desenredos: n. 1. Goiânia: Faculdade de Artes Visuais, 2004.

_____. Identidade e diferença: impertinências. In: *Educação & sociedade*. ano XXIII, n.79, agosto, 2002, pp. 65-66.

STOREY, John. *Inventing popular culture: from folklore to globalization*. Oxford: Blackweel Publishing, 2003.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. 6. Ed. Petrópolis: Vozes, 2006. p.73-102.

Minicurrículo

Pablo Petit Passos Sérvio é bolsista Capes no Programa de Pós-Graduação em Arte e Cultura Visual-Doutorado da Faculdade de Artes Visuais da Universidade Federal de Goiás, é Mestre em Cultura Visual pela Universidade Federal de Goiás, Especialista em Teoria da Comunicação da Imagem pela Universidade Federal do Ceará e graduado em Comunicação Social (Publicidade e Propaganda) pelo Centro de Ensino Unificado de Teresina, Piauí.