



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

KEREN FONSECA DE LIMA

**NEGRA SÍ! NEGRA SOY! OS IMPACTOS DO ATIVISMO DIGITAL NEGRO-FEMINISTA NA AUTODEFINIÇÃO DE MULHERES NEGRAS**

Maceió - AL

2021

KEREN FONSECA DE LIMA

**NEGRA SÍ! NEGRA SOY! OS IMPACTOS DO ATIVISMO DIGITAL NEGRO-FEMINISTA NA AUTODEFINIÇÃO DE MULHERES NEGRAS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestra em Antropologia Social.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Fernanda Rechenberg

Coorientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Débora Allebrandt

Maceió - AL

2021

**Catálogo na Fonte**  
**Universidade Federal de Alagoas**  
**Biblioteca Central**  
**Divisão de Tratamento Técnico**

Bibliotecário: Marcelino de Carvalho Freitas Neto – CRB-4 – 1767

L732n

Lima, Keren Fonseca de.

*Negra si! Negra soy! : os impactos do ativismo digital negro-feminista na autodefinição de mulheres negras / Keren Fonseca de Lima. - 2021.*  
132 f. : il. color.

Orientadora: Fernanda Rechenberg.

Co-orientadora: Débora Allebrandt.

Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Sociais. Maceió, 2020.

Bibliografia: f. 127-132.

1. Negras - Estereótipos (Psicologia social). 2. Tecnologia da informação e da comunicação. 3. Negros - Identidade racial. 4. Ativismo. 5. Feminismo negro. I. Título.

CDU: 396:316.022.4-055.2(=414)



## ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

**BANCA REMOTA - participação dos membros via Google Meet e parecer eletrônico.**

**Ata nº 04 da Sessão da Defesa Pública de Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Alagoas.**

Em primeiro de outubro dois mil e vinte e um, às 09 horas, reuniu-se a banca examinadora da dissertação de mestrado da aluna KEREN FONSECA DE LIMA, intitulada: **NEGRA SÍ! NEGRA SOY! OS IMPACTOS DO ATIVISMO DIGITAL NEGRO-FEMINISTA NA AUTODEFINIÇÃO DE MULHERES NEGRAS.**

A cerimônia de defesa pública apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Antropologia Social teve a banca examinadora composta pelas professoras doutoras: Fernanda Rechenberg - PPGAS/UFAL (Orientadora), Débora Allebrandt - PPGAS/UFAL (Coorientadora), Nádia Meinerz - PPGAS/UFAL (Examinadora interna) e Anabelle Lages - ICS/UFAL (Examinadora externa ao programa).

Procedeu-se a arguição, finda a qual os membros da banca se reuniram reservadamente para deliberarem, decidindo por unanimidade pela:

Aprovação ( x ); Aprovação com reformulações ( ); Reprovação ( ).

### **Comentários e Reformulações Indicados pela Banca Examinadora:**

A banca aprovou o trabalho reconhecendo-o como de excelência superior, com indicação de publicação e indicação de representação do PPGAS para premiações de melhor dissertação.

A versão final da dissertação deverá ser entregue ao programa através do SIGAA, no prazo máximo de 60 (sessenta) dias; contendo as modificações sugeridas pela banca examinadora e constante na folha de correção, conforme art. 37, §2º do Regimento do curso de Mestrado em Antropologia Social. O(a) candidato(a) não terá o título se não cumprir as exigências acima.

Para constar, lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

Maceió, 1º de outubro de 2021.



Assinaturas

1. 

2. 

3. Nódia Meinzig

4. Anabelle Santos Lages

## **Agradecimentos**

À Silvia, Rebeca, Joana, Djamila, Patrícia e Paloma que ao confiarem à mim suas experiências possibilitaram que a pesquisa acontecesse.

Às intelectuais negras que sedimentaram o caminho para que mais de nós pudéssemos sonhar alto.

Aos meu pai Jackson e a minha mãe Ana pelo amor incondicional, incentivo, conversas e orações. Aos meus irmãos Anacássia, Estevão e Quezia por sempre me incentivarem e perdoarem minhas constantes ausências durante esse período. Um agradecimento adicional à Keka e Caca pelas leituras, correções e comentários, mesmo as vezes não entendendo e reclamando da linguagem dos textos de “humanas”. Vocês são meu alicerce. Amo vocês.

Às minhas queridas orientadoras Fernanda Rechenberg e Débora Allebrandt. Agradeço a vocês pelos ensinamentos e conhecimentos compartilhados, por respeitarem minha autonomia e escolhas metodológicas e epistemológicas. Sou grata especialmente pela escuta generosa, pela leitura atenciosa, pelo acolhimento e por me guiarem com paciência nas inúmeras vezes em que me senti perdida.

À Nádia Meinerz e Isabel de Rose por terem dado às boas-vindas a nossa turma, nos inspirando, escutando e incentivando com tanta generosidade. Ser aluna de vocês foi uma alegria.

À Cláudia Mura por nos ajudar a desenvolver o olhar crítico e nos mostrar que a discordância faz parte do nosso universo, mas que ela não precisa ser cruel ou invalidante. Tecer um elo contigo durante essa maldita pandemia, foi um lindo presente. Nossas trocas musicais, poéticas e vínicas à distância me salvaram em muitos dias. Gratidão.

À Nádia Meinerz e Anabelle Lages pelos valiosos comentários durante a banca de qualificação que me ajudaram a nortear a pesquisa e por aceitarem avaliar a versão final deste trabalho.

À melhor turma de mestrado que eu poderia ter, formada por mulheres incríveis. A jornada foi linda, apesar de difícil, por causa de vocês! Minha eterna gratidão à todas, em especial à genial Hellen, à brilhante Fernanda, à fofíssima Aya, à generosa Karine, à acolhedora Amanda. Foi uma honra, vocês me inspiram!

À CAPES pela bolsa que me possibilitou a dedicação exclusiva ao mestrado.

Às queridas Pollyana, Mayara, Déborah e Emanuele e ao querido Deriky, pelos inúmeros momentos de escuta, incentivo, conselhos e acolhimento. Vocês enxergam a melhor versão de mim e me fazem lembrar dela quando esmoreço. Obrigada por tanto, vocês são os maiores presentes que a Ufal me deu.

Aos meus irmãos de outras mães: Társis, Jéssica e Rafaela por me lembrarem que o descanso, as crises de riso, os abraços e o afeto são fundamentais, sobretudo quando parece que o mundo pesa 10 vezes mais que o normal. Obrigada!

A mi cariño bonito, Claudia Acosta, por haber sido un bello e inesperado oasis durante los últimos meses de producción de la tesis. Me tomaste de la mano en medio del caos y de mi extrema fatiga, y me enseñaste a ir “con todo, menos con miedo”. Gracias por todo y por tanto, te quiero.

*só há revolução  
quando há amor  
por nós mesmas.*

Ryane Leão

## RESUMO

O conceito de autodefinição está relacionado aos estereótipos atribuídos às mulheres negras, essas imagens de controle negativas buscam naturalizar às opressões interseccionais que atravessam nossas experiências. Autodefinir-se implica descartar essas imagens de controle estereotipadas que buscam objetificar e subalternizar. Busco através dessa dissertação compreender os impactos do ativismo digital negro-feminista nos processos de autodefinição de mulheres negras que acessam esses conteúdos. A pesquisa foi baseada em entrevistas semiestruturadas, nas quais mulheres negras, residentes em Maceió/AL me contaram sobre suas vivências e seus processos de autodefinição, ainda que não utilizem esse conceito. O conceito de interseccionalidade foi fundamental ao longo da pesquisa para considerar as especificidades e heterogeneidades das experiências relatadas. A análise dos dados de campo permitiu classificar os impactos gerados pelo acesso a esse tipo de ativismo em quatro categorias: autoestima, relacionamentos, conhecimento e consciência crítica. Além destas categorias, as noções de afeto, amor, coletividade e ancestralidade também foram acionadas pelas interlocutoras. No contexto brasileiro no qual imagens de controle e representações negativas acerca da negritude seguem sendo uma poderosa arma utilizada pelo racismo; o ativismo digital cumpre um papel fundamental, sobretudo para a educação e a construção de consciência crítica, que, por sua vez, leva à criação de autodefinições e a superação dessas imagens de controle.

**Palavras-chave:** Imagens de Controle; Tecnologia; Negritude; Ativismo; Feminismo Negro; Maceió.

## ABSTRACT

The concept of self-definition is related to stereotypes attributed to black women, these negative control images aim to naturalize the intersectional oppressions that cross our experiences. Self-definition implies discarding these stereotypical images of control that seek to objectify and subordinate. Through this dissertation I seek to understand the impacts of black-feminist digital activism on the self-definition processes of black women who access such content. The research was done through semi-structured interviews, in which black women living in Maceió/AL told me about their experiences and their processes of self-definition, even if they did not use this concept. The concept of intersectionality was fundamental throughout the research in order to consider the specificities and heterogeneities of the experiences reported. Field data analysis lead to classify the impacts generated by access to this type of activism in four categories: self-esteem, relationships, knowledge, and critical consciousness. Besides these categories, the notions of affection, love, collectivity, and ancestry were also brought up by the interlocutors. In the Brazilian context, in which images of control and negative representations about blackness are still a powerful weapon used by racism, digital activism plays a key role, especially in education and the construction of critical consciousness, which, in turn, leads to self-definitions and overcoming of these images of control.

**Keywords:** Control Images; Technology; Blackness; Activism; Black Feminism; Maceió.

## Lista de imagens

Imagem 1 – “Colorismo, ser negro e os 3 mitos da mulher negra”.....	65
Imagem 2 – “NÃO é elogio É RACISMO!” .....	70
Imagem 3 – Sá Ollebar em stories denunciando racismo algorítmico do Instagram.....	85
Imagem 4 – Postagem teste realizada por Luana Carvalho.....	86
Imagem 5 – “Chega de palhaçada Ruby Rose, vocês erraram!   Base Natural Look”.....	96
Imagem 6 – “Nova base da Ruby Rose e exclusões   DEPRETAS”.....	101
Imagem 7 – “Isso nem é sobre a nova Ariel   PAPO DEPRETAS”.....	111
Imagem 8 – “Tour Pelo Meu Rosto   PAPO DEPRETAS”.....	120
Imagem 9 – “A IMPORTÂNCIA DA ESTÉTICA E AUTOESTIMA NEGRA: Geração Tombamento é Política?”.....	128

## **Lista de tabelas**

Tabela 1 – Lista de Casos de Racismo Algorítmico .....	45
Tabela 2 – Informações sobre as entrevistadas .....	62

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
Mulher negra e antropóloga .....	13
Caminhos teórico-metodológicos: da enquete online às entrevistas presenciais.....	17
<b>1. “NEGRA SÍ! NEGRA SOY!”: UMA JORNADA RUMO À AUTODEFINIÇÃO...21</b>	
1.1 Identidade e autodefinição .....	21
1.2 Negra Sí! Negra Soy! - Uma jornada rumo à autodefinição.....	24
<b>2. ATIVISMO DIGITAL: GÊNERO, RAÇA E INTERSECCIONALIDADE.....34</b>	
2.1 Ciborgue: a apropriação das tecnologias da informação e comunicação pelas mulheres .....	34
2.2 The New Jim Code: tecnologia, algoritmos e racismo .....	39
2.3 Racismo e sexismo na tecnologia: por onde transitam as mulheres negras? .....	45
2.3.1 <i>Interseccionalidade: origem, potencialidades e limitações</i> .....	47
2.4 A militância das mulheres negras .....	51
2.4.1 <i>O ativismo digital de mulheres negras</i> .....	53
<b>3. NEGRO DRAMA. CABELO CRESPO E A PELE ESCURA, A FERIDA, A CHAGA, À PROCURA DA CURA.....60</b>	
3.1 “É só você não tomar sol e alisar o cabelo, daí você vai ser branca” – Fobia racial, colorismo e representatividade.....	63
3.2 “Aí a pessoa as vezes encosta pra puxar assunto, só pra tocar no meu cabelo” – o corpo público e a fetichização de mulheres negras.....	68
3.3 “Eu nunca recebi flores na minha vida” – O preterimento e a solidão da mulher negra .....	73
<b>4. “TUDO, TUDO, TUDO QUE NÓIS TEM É NÓIS”: AUTODEFINIÇÃO, COLETIVIDADE E AFETO .....</b>	<b>83</b>
4.1 Classe social e acesso às TICs .....	83
4.2 “Hoje eu vejo beleza em mim” – Estética, consciencialização e autodefinição .....	95
4.3 “O amor é tudo. Nosso amor foi tudo. Foi o que travou realmente essas batalhas, assim, pra gente chegar onde a gente chegou” .....	115
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>126</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>130</b>

## INTRODUÇÃO

Com o surgimento das Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs) na segunda metade do século XX, e sua expansão a partir da década de 1990 com a ampliação do acesso à internet e posteriormente a popularização de microcomputadores e *smartphones*, novas oportunidades de comunicação, atuação e mobilização reticulares surgiram. Entre elas está o ativismo digital negro-feminista. Nesta pesquisa intenciono desvendar as repercussões suscitadas por este tipo de ativismo, tendo como escopo as autodefinições de mulheres negras que acessam esses conteúdos.

### **Mulher negra e antropóloga**

A noção de ser pesquisadora e ao mesmo tempo compor o grupo social pesquisado foi algo que gerou certa aflição no princípio da pesquisa. Quando escolhi o tema e o objeto de estudo, diversas questões começaram a perpassar meu pensamento, neste momento ainda estava presa a um ideal epistemológico hegemônico, engessado e diria, inclusive, colonial. Este ideal tem raízes no positivismo científico que baseava seu discurso na univocidade, na facticidade e na objetividade em oposição à ambiguidade, ficção e subjetividade. No processo de produção do conhecimento científico ocidental foram estabelecidas diversas dicotomias hierarquizadas, objetivo-subjetivo, razão-emoção, universalidade-particularidade, entre outras. As ciências do ‘homem’ que se constituíram a partir do século XIX – a antropologia uma delas – seguiram, no primeiro momento, os modelos das ciências biológicas, estabelecendo outras dicotomias hierarquizadas como natureza-cultura, público-privado, si-outro. Em função disso, foi estabelecida, também, uma fronteira nítida entre pesquisadora/or e pesquisada/o, nesta relação, a/o antropóloga/o assumia uma aura de “ser a-cultural, cujo cérebro somente conteria proposições verdadeiras” (FAVRET-SAADA, 2005). Esse paradigma só foi superado – se é que o foi totalmente – quando os ‘outros’, objetos da antropologia, passaram a ser eles mesmos antropólogos estudando seus próprios universos e deslocando essas fronteiras.

Não há, num primeiro momento, um distanciamento claro entre mim e as mulheres que contribuíram comigo para a realização desta pesquisa, pelo contrário, considero-as minhas companheiras, e nossa relação dialógica é atravessada a todo o momento por uma profunda identificação, não apenas pelo *locus* social que ocupamos enquanto grupo, mas pelos diversos momentos em que, ao escutá-las, reconheço-me em suas experiências. Essa identificação se baseia “numa perspectiva de solidariedade, reconhecimento e empatia [que] se dá a partir da percepção que as experiências e vivências do ser negra podem ser compartilhadas e

fomentadoras de estratégias conjuntas no que pesem as diferenças subjetivas” (BUENO; BURIGO, 2019). Essa consciência coletiva compartilhada não era notada só por mim, durante nossos diálogos algumas dessas mulheres confidenciaram que só se dispuseram a falar comigo porque eu também era uma mulher negra:

É muito diferente eu tá dando uma entrevista agora pra você, se fosse uma pessoa branca, sabe? Não que uma pessoa branca não pudesse pesquisar sobre isso, mas eu não sentiria tanta abertura (informação verbal)<sup>1</sup>.

Aí eu falei assim: ‘eu não vou conversar com uma pessoa que seja branca, eu não vou conversar não. [...] Se a pessoa for branca, eu nem ia querer conversar, sabe? [...] Não tem como. É impossível, é uó. Porque, tipo, é de um outro lugar assim, é muito difícil você conseguir ter essa troca, sabe? (informação verbal)<sup>2</sup>.

Em *A escrita contra a cultura* (2018), Lila Abu-Lughod aponta para a insistência que a antropologia cultural tinha em estabelecer uma diferenciação nítida entre um ‘si’ e ‘outros’, mais especificamente um ‘si’ que estuda ‘outros’. Abu-Lughod versa sobre a importância que dois grupos sociais – feministas e mestiços - têm no deslocamento dessas fronteiras que pareciam precisas e fixas. Quando a/o antropóloga/o pertencia ao “eu” e ao “outro” simultaneamente, algumas argumentações eram utilizadas para questionar a legitimidade dessa posição, e até mesmo do estudo empreendido. A primeira se refere à noção de que a/o pesquisadora/or não seria capaz de analisar de forma objetiva o próprio grupo social; um segundo argumento, esse como inegável herança do pensamento colonial, afirma que antropóloga/o seria aquela/le que estuda exclusivamente o não-Ocidente; o terceiro argumento se refere a parcialidade tanto de quem pesquisa como da imagem representada. Uma das críticas que a teoria do pensamento feminista negro recebe, e que caberia ao presente estudo, é de que as pesquisas, ao focalizarem apenas um grupo social, apresentariam imagens parciais de um universo mais amplo e complexo. Neste texto, Lila Abu-Lughod sagazmente responde a essa crítica ao afirmar que as pesquisas realizadas por antropólogos homens seriam igualmente parciais uma vez que são estudos feitos por homens e sobre homens.

Essa questão abre espaço para a discussão acerca de *lugar de fala*. Todas as pessoas que vivem em sociedade ocupam posições. Sociedades não são estruturas fixas, uniformes e acabadas, encerram em si inúmeros grupos que estão em constante disputa, por isso a ideia de uma ‘sociedade’ homogênea que compartilha de uma mesma ‘cultura’ é absurda e oblitera as diferenças que se manifestam quando são considerados elementos como classe, raça, gênero,

<sup>1</sup> RIBEIRO, Rebeca. Entrevista II. [fev. 2020]. Entrevistadora: Keren Fonseca de Lima. Maceió, 2020. 1 arquivo wav (79 min).

<sup>2</sup> GONZALEZ, Paloma. Entrevista VI. [fev. 2020]. Entrevistadora: Keren Fonseca de Lima. Maceió, 2020. 1 arquivo wav (83 min).

orientação sexual, entre outros. Dessa forma, uma ‘sociedade’ comporta diversos grupos sociais que, por sua vez, também abrigam nichos. Homens e mulheres compõem grupos sociais distintos, o que fará com que vivenciem e compartilhem experiências diferentes. Mulheres brancas norte-americanas e mulheres negras brasileiras, por sua vez, também compõem grupos sociais distintos, portanto, suas experiências compartilhadas enquanto grupo, não serão as mesmas. Com esses exemplos, creio elucidar que lugar de fala não se trata, como muitos confundem, de quem pode ou não falar sobre determinados temas, mas, a partir de qual *locus* social se fala de determinado tema (RIBEIRO, 2019).

Tomemos o debate acerca do racismo como exemplo, negros e brancos podem e devem dialogar sobre racismo, mas o farão a partir de lugares diferentes, enquanto um fala a partir do *locus* social dominante, que se beneficia desse sistema, o outro fala a partir do *locus* social que é prejudicado por esse sistema. “O poder é, se alguma coisa, relacional. Se alguém está experimentando o lado inferior de um sistema injusto, outros, então, estão experimentando sua vantagem” (BENJAMIN, 2019, pos. 1208).

Homens brancos, cisgêneros, heterossexuais também compõem um grupo social que compartilha experiências análogas, mas, eles raramente se pensam posicionados. Historicamente foram eles que estabeleceram processos de outramento, sejam eles ‘nós e as mulheres’, ‘nós e os negros’, ‘nós e os indígenas’, ‘nós e os não-ocidentais’, nesse movimento, definiram-se enquanto sujeitos universais, a ponto de não se pensarem parciais e atendendo a interesses sectários.

Logo, nesta etnografia, o meu lugar de fala é o de uma mulher negra, feminista, nordestina, lésbica e também antropóloga que pesquisa o universo das mulheres negras, ou seja, meu universo. Acho importante assinalar, ademais, que é o meu *locus* social o que me impulsiona a pesquisar e a escrever.

Outro conceito tão importante quanto o de *lugar de fala* é o de *autodefinição*, tratado por Patricia Hill Collins (2019) no livro *Pensamento Feminista Negro*. Ele é fundamental porque atravessa não só minha posicionalidade nesta pesquisa, como será um conceito chave para pensar as experiências das minhas interlocutoras em seus processos de consciencialização enquanto mulheres negras, por isso, essa noção será abordada com mais profundidade em outro momento, aqui, cabe uma breve explicação.

O conceito de *autodefinição* está relacionado aos estereótipos atribuídos às mulheres negras, essas imagens de controle negativas são uma resposta à assertividade e as ações de

combate às desigualdades, perpetradas por essas mulheres. As imagens de controle “são traçadas para fazer com que o racismo, o sexismo, a pobreza e outras formas de injustiça pareçam naturais, normais e inevitáveis na vida cotidiana” (COLLINS, 2019, p. 136). Alguns desses estereótipos utilizados para justificar a opressão de mulheres negras são os da *mammy*, da matriarca, da mulata sensual, entre outros. Uma vez que essas imagens de controle são estabelecidas, mesmo que as condições iniciais que as promoveram desapareçam, elas se mostram bastante persistentes. Como as mulheres negras podem resistir a essas imagens de controle que as objetificam? Enquanto objetos, a realidade de mulheres negras, assim como suas identidades, histórias e existências são definidos por outros, e construídos apenas de forma relacional a esses outros, que são considerados sujeitos, ou melhor, que no processo de outramento se estabeleceram enquanto sujeitos (COLLINS, 2019). Dessa forma as mulheres negras são definidas como o “outro negativo, a antítese virtual da imagem positiva dos homens brancos” (COLLINS, 2016, p. 105).

Logo, a *autodefinição* propõe que seja desafiado o “processo de validação do conhecimento político que resultou em imagens estereotipadas externamente definidas da condição feminina afro-americana, [...] substituindo imagens externamente definidas com imagens autênticas de mulheres negras” (COLLINS, 2016, p. 102). Portanto, o processo de *autodefinição* é fundamental, uma vez que, definir e valorizar a consciência do próprio ponto de vista deslocando as imagens que promovem uma definição baseada em “outro objetificado” é uma maneira significativa de resistir aos processos de desumanização primordiais aos sistemas de dominação (COLLINS, 2016).

Apesar de ambíguas as fronteiras entre mim e minhas colaboradoras, um exercício de ‘estranhamento’ adotado, foi o de reconhecer que os processos e vivências são diversos para cada uma de nós, me refiro ao esforço de não estabelecer artificialmente uma aproximação de experiências, quando esta não existiu. As vivências se aproximam, de fato, em diversos pontos, mas de forma alguma há uma unicidade absoluta de experiências. Mulheres negras, apesar de comporem um grupo social e esse *locus* nos colocar sob formas de opressão análogas, somos diversas, e o pensamento interseccional me auxilia a abraçar as diferentes experiências. Um exemplo disso é que meu movimento em direção à autodefinição enquanto mulher negra, se deu a partir do processo de transição capilar<sup>3</sup>, e os diálogos com minhas interlocutoras me mostraram que essa trajetória é diversa e pode ocorrer de múltiplas formas.

---

<sup>3</sup> Trata-se do ato de parar de alisar a textura dos cabelos por meio de químicas e voltar a usar a textura natural, seja ela crespa ou cacheada.

Por fim, considero importante indicar como nasceu minha curiosidade acerca das possibilidades e repercussões suscitadas pela tecnologia e mais especificamente pelo ativismo digital de mulheres negras na experiência de outras mulheres negras que acessavam esses conteúdos.

Em 2012, na metade da minha graduação em jornalismo, iniciei o processo de transição capilar. Além de ter sido um movimento de reconexão com minha identidade negra e de recuperação de uma autoestima que há muito havia sido apagada, foi o momento de aprender, através de youtubers negras, sobre pautas da negritude e do pensamento feminista negro, como o combate ao racismo, a solidão e o preterimento da mulher negra em relacionamentos afetivos, entre outros. Entrar em contato com esses conteúdos me gerou transformações profundas, tanto na maneira de pensar e entender o mundo, e até na forma como que eu me via e me relacionava com outras pessoas. Todo esse processo gerou a curiosidade de saber como esse conteúdo era recebido por outras mulheres negras, e assim surgiu o tema da pesquisa.

Esta etnografia aborda as experiências desse grupo de mulheres negras, como uma maneira de vislumbrar as repercussões do ativismo digital em suas experiências e autodefinições, entretanto, ela não se pretende um retrato fidedigno e naturalista de como todas as mulheres negras vivenciam as relações com a tecnologia e com o ativismo digital. Portanto, as respostas aqui alcançadas não pretendem encerrar o tema, pelo contrário, sabem-se provisórias e inconclusas à espera de novas contribuições.

### **Caminhos teórico-metodológicos: da enquete online às entrevistas presenciais**

A etnografia se desenvolve a partir de entrevistas semiestruturadas centradas nas experiências das interlocutoras em relação as suas autodefinições enquanto mulheres negras, perpassando memórias da infância e adolescência, transição capilar, relacionamentos, etc. Grande parte dessas experiências são atravessadas pelo intercruzamento de diversas opressões como o racismo e o sexismo, os relatos fazem relação entre as memórias dessas vivências e tomada de consciência da violência dessas experiências, muitas vezes, a partir do acesso aos ambientes *online* e aos ativismos desenvolvidos neles.

Uma das primeiras decisões a ser tomada para iniciar o trabalho de campo, era como acessar as mulheres que contribuiriam com esta pesquisa. Inicialmente pensei em acessá-las a partir de minha própria rede, contatando amigas e a partir delas, alcançar outras mulheres negras de seus círculos. Entretanto, um elemento de possível previsibilidade me incomodou, tendo isso em mente, temi a construção de um grupo completamente homogêneo. Decidi tentar outra

estratégia e criar um questionário *online*, no qual disponibilizei algumas informações acerca de mim e da pesquisa e formulei 12 perguntas que me ajudariam a selecionar o grupo de interesse: mulheres negras que residissem em Maceió, independentemente de suas idades, orientações sexuais ou identidades de gênero, classes sociais e níveis de escolaridade.

Meu objetivo com o questionário foi alcançar um grupo heterogêneo de mulheres negras. O questionário foi respondido por 51 mulheres, destas, 17 se disponibilizaram a um encontro presencial para a realização de entrevista. Entrei em contato, via WhatsApp ou e-mail (dependeu do meio que elas disponibilizaram para que eu as contatasse), a partir desse contato inicial, consegui marcar as entrevistas, mas, houve também mulheres que manifestaram interesse em participar por meio do questionário e que posteriormente declinaram da decisão de participar. Ao final, agendei e realizei 6 entrevistas presenciais. O grupo final contou com 6 mulheres na faixa etária entre 21 e 45 anos, todas com ensino superior completo ou em formação, negras claras e retintas, heterossexuais, bissexuais e lésbica. Nesse sentido, o objetivo de obter um grupo minimamente heterogêneo foi alcançado.

Em cada uma das entrevistas pedi que as mulheres escolhessem qual local se sentiam mais confortáveis para que a entrevista fosse realizada. Quatro entrevistas foram realizadas na Universidade Federal de Alagoas (Ufal), pois as interlocutoras são alunas dessa instituição, e encaixaram o momento de diálogo em suas rotinas diárias. Uma entrevista ocorreu na lanchonete do supermercado Palato localizado no bairro Farol, e outra ocorreu no restaurante do supermercado Unicompra, localizado no bairro Jatiúca.

As entrevistas tiveram em média uma hora e meia de duração, com exceção de duas que tiveram, em média, 30 minutos. Na primeira entrevista senti dificuldade de conduzir o diálogo para além das perguntas que estavam no roteiro de entrevista, a entrevistada se limitava a responder as perguntas e, naquela ocasião, não tive o manejo de fazer o diálogo fluir por outros caminhos. A duração curta da segunda entrevista teve como razão o fato de a entrevistada ter chegado ao encontro após o horário combinado e ter compromisso agendado logo após a entrevista, nesse caso, não foi possível ampliar o diálogo pela falta de tempo.

Os encontros foram realizados entre meados de janeiro até o final de fevereiro de 2020, pouco antes do início da pandemia pelo vírus SARS-CoV-2 e do início do período da quarentena.

Uma inquietação perpassou a produção do quarto e último capítulo, ela diz respeito a tarefa de definir qual dimensão teriam os dados oriundos das entrevistas e aqueles resultantes

das perambulações<sup>4</sup> pelas plataformas digitais. O objetivo de trazer relatos das perambulações digitais empreendidas por mim, será aproximar esse âmbito da/o leitora/or, sem, contudo, sobrepô-lo aos relatos das interlocutoras, que compõem os matizes mais relevantes para este empreendimento etnográfico. Como contemplar, ainda que de maneira assimétrica, esses dois elementos distintos de um mesmo fenômeno? Por um lado, os relatos das interlocutoras acerca dos impactos que o acesso ao ativismo digital negro-feminista lhes provocou, por outro lado, do que se trata e quais os conteúdos desse ativismo?

No livro *The body multiple: ontology in medical practice*, Annemarie Mol (2003) trouxe para seu texto uma estratégia ousada no que se refere à escrita acadêmica – muitas vezes pensamos apenas ser possível empreendê-la de maneira canônica.

Mol baseou a escrita de seu livro em dois eixos, um diz respeito ao material empírico resultante de seu trabalho de campo, e o outro se refere à literatura na qual se embasou, as tradições intelectuais das quais sua obra é produto. Mol decidiu, então, além do texto principal, no qual discute seus dados empíricos, escrever um subtítulo no qual relaciona a literatura às reflexões mais amplas. Apesar de dividirem as mesmas páginas, os textos não estão “colados” um ao outro, o que permite que a pessoa que lê estabeleça a dinâmica de leitura que lhe parecer melhor, decifrando os textos na ordem que preferir. Apesar de não estarem colados, de ser possível lê-los de forma independente, Mol explicita que o subtítulo dá uma dimensão extra ao texto principal.

Conheci a ousada tática adotada por Mol através de minha coorientadora que sugeriu esse método como uma possibilidade de solucionar o impasse de abordar ambas as dimensões sem as colocar em concurso, mas em diálogo.

Assim, inspirada pelo método empreendido por Mol, proponho, igualmente, a escrita de dois textos que compartilharão as mesmas páginas. O subtítulo na obra de Mol ocupa a parte inferior da página, é diagramado em duas colunas e não há uma divisão padronizada, hora o texto principal ocupa um espaço maior na página, hora dividem um espaço equivalente. Opto por aderir uma estratégia extra, para além da diagramação, com a finalidade de facilitar a diferenciação visual entre texto e subtítulo pelas/os leitoras/es: a utilização da fonte Arial, em tamanho 10 para redigir o subtítulo.

---

<sup>4</sup> Uma das estratégias preconizadas por Leitão e Gomes (2017) para a realização de etnografias em ambientes digitais. A metáfora da perambulação faz alusão ao método necessário para se acompanhar o movimento “transitório, fugidivo, efêmero” de algumas redes sociais e/ou ferramentas dentro das mesmas; mas também à uma “sensibilidade etnográfica transeunte, de idas e vindas, percorrendo caminhos em meio à multidão de imagens e mensagens” (p.46). É nesse sentido que me aproprio do termo, indicando mais a forma como pretendo me movimentar pelas seções de sugestões de vídeos do *YouTube*, do que necessariamente às características mais gerais dessa plataforma, que por vezes, demandam a dedicação de um tempo maior para o acesso aos conteúdos.

No texto principal sigo com a análise e as reflexões sobre os dados de campo levantados junto às interlocutoras, relacionando-as às diversas literaturas visitadas ao longo da pesquisa. Já o subtítulo terá uma escrita mais livre e intuitiva através da qual pretendo explorar e descrever mais detidamente os conteúdos do ativismo digital negro-feminista. Será também no subtítulo que, em alguns momentos, serão resgatados temas abordados nos capítulos anteriores à luz de novas reflexões, realizadas a partir das perambulações pelos ambientes digitais, a exemplo do racismo algorítmico, que aparece na parte introdutória do subtítulo. É importante elucidar que minha intenção com o subtítulo não é realizar uma etnografia do ambiente digital, se trata, unicamente, de uma tática para trazer novos elementos que dialoguem com as informações trazidas no texto principal. Sendo assim, os textos conversarão entre si, mas, em conformidade com a proposta de Mol, a leitura poderá ocorrer de forma independente, concomitante, intercalada, dependerá exclusivamente da escolha realizada pela/o leitora/or.

Pesquisas realizadas com/em redes sociais digitais possuem uma característica comum que pode ser um trunfo e ao mesmo tempo um enorme desafio: não há caminhos estabelecidos, as possibilidades para o exercício da criatividade metodológica são inúmeras. Portanto, quem realiza pesquisa com/no ciberespaço vai, inevitavelmente, se deparar com a necessidade de desenvolver um caráter inventivo e criativo que dependerá do tino da/o pesquisadora/or. Isto posto, a metodologia que utilizarei para esse fim seguirá os seguintes passos: instalarei um novo navegador no notebook e nele utilizarei uma guia anônima, essa estratégia será adotada com a intenção de diminuir as chances de que os resultados das buscas realizadas sofram influência dos registros de meus acessos prévios. Utilizarei palavras-chave elaboradas a partir dos dados de campo para realizar buscas iniciais na plataforma *YouTube*, e, adotando a estratégia de ‘perambulações’, acessar a aba de sugestões de vídeos e ir seguindo o fluxo, tendo como escopo o acesso aos conteúdos do ativismo digital negro-feminista.

Essa também será a oportunidade de observar como os algoritmos, discutidos no segundo capítulo, se comportarão durante a experiência. No início das buscas na plataforma não irei especificar qualquer marcador racial para observar em que medida os conteúdos produzidos por mulheres negras recebem destaque pela própria plataforma.

## 1. “NEGRA SÍ! NEGRA SOY!”: UMA JORNADA RUMO À AUTODEFINIÇÃO

Para compreender a importância do processo de autodefinição vivenciado por mulheres negras é preciso levar em consideração alguns aspectos e experiências que ao longo de nossas vidas tiveram o papel de reafirmar imagens de controle estereotipadas e, portanto, retirar nossa individualidade na tentativa de nos colocar no lugar da desumanização. A partir do processo de autodefinição conseguimos enxergar com clareza as contradições entre essas imagens de controle que tentam nos impor e nossas experiências cotidianas, essa percepção, por sua vez, nos possibilita desmistificar as crenças estabelecidas pela hegemonia da colonialidade.

O processo de autodefinição e os caminhos que me levaram a ele é o foco deste capítulo, busco compreender, também, por meio da revisitação às memórias qual foi o papel do ativismo digital nesse processo, pois foi através dele que tive o primeiro contato significativo com temas da negritude, do feminismo negro, do empoderamento individual e coletivo, estético, mas não apenas. Foram as vozes de mulheres pretas ecoadas através de plataformas digitais que me encaminharam para a compreensão do pertencimento racial e posteriormente para o processo de autodefinição.

### 1.1 Identidade e autodefinição

A noção de identidade é fundamental para se compreender a autodefinição. Me refiro aqui à identidade de raça como uma das diversas identidades que conformam um indivíduo, assim como as de classe, de gênero, de idade, entre outras. A identidade negra se trata de uma identidade coletiva que está atrelada à noção de negritude enquanto um constructo sócio-histórico que emerge dentro de um sistema racista.

A identidade coletiva se refere à um conjunto de características responsáveis por marcar a diferença entre um grupo e outros, essas qualidades são selecionadas a partir do complexo cultural e da história, e podem consistir na língua, na arte, na economia, dentre outras possibilidades. Quando estabelecidos pelo próprio grupo, esses sinais diacríticos são autodefinidos, mas, pode ocorrer a atribuição de sinais diacríticos por outro grupo, nesse caso, a identidade é acionada como uma categoria de hétero-definição (MUNANGA, 2012). Entre a autodefinição e a hétero-definição de um grupo podem ocorrer contradições e disputas, visto que o próprio grupo pode discordar ou questionar os atributos que lhe foram designados.

No que se refere a construção da identidade negra, ou da negritude, a partir do ponto de vista da própria comunidade, há alguns fatores que são constituintes desse processo, o primeiro deles é a história. Segundo Kabengele Munanga (2012), a história desempenha papel fundamental na construção identitária porque “a consciência histórica, pelo sentimento de

coesão que cria, constitui uma relação de segurança mais sólida para cada povo” e essa seria “a razão pela qual cada povo faz um esforço para conhecer e viver sua verdadeira história e transmiti-la para as futuras gerações” (Ibidem, p. 10). Essa também seria a razão da estratégia adotada pela escravidão e pela colonização de promover o afastamento e a destruição da consciência histórica, bem como da memória coletiva dos povos colonizados e escravizados. Em contrapartida, o resgate da história e da autenticidade desses povos romperia as narrativas depreciativas impostas pela historiografia colonial e estabeleceria uma narrativa positiva capaz de reaver sua humanidade e autoestima (MUNANGA, 2012).

Um outro fator presente na construção identitária negra é a cultura e seus elementos constituintes, como as artes, as religiões, as ciências, etc. Outra estratégia utilizada pelos sistemas de dominação foi a tentativa de apagamento dos elementos dessas culturas. No Brasil ocorreram dois movimentos, no primeiro momento se tentou destruir as manifestações culturais oriundas dos negros, posteriormente, diante do fracasso dessas tentativas ocorreu a incorporação desses elementos e por vezes o esvaziamento de seus significados originais. No imaginário coletivo foi estabelecida a narrativa que os povos africanos que aqui foram trazidos chegaram sem nada. Sem história, sem cultura, primitivos, portanto nada teriam a acrescentar, no entanto, as manifestações culturais africanas são constantes no nosso cotidiano, seja na culinária, na música, nas religiões, na língua.

A construção da identidade negra passa, também, pela cor da pele, isso significa que ocorre uma consciencialização da diferença biológica/fenotípica existente entre um grupo e outro, entretanto, a construção identitária não nasce da simples percepção dessa diferença. Portanto, a negritude, enquanto identidade, não é essencialmente de ordem biológica (MUNANGA, 2012). Isto posto, é possível que uma pessoa negra, mesmo tendo consciência de suas características físicas, não desenvolva uma identificação imediata com esse grupo.

A negritude ou a identidade negra se refere à história comum que o olhar do mundo ocidental “branco” reuniu sob o nome de negros. A negritude não se refere somente à cultura dos portadores da pele negra, que aliás, são todos culturalmente diferentes. Na realidade, o que esses grupos humanos têm fundamentalmente em comum não é, como parece indicar o termo negritude, a cor da pele, mas sim o fato de terem sido na história vítimas das piores tentativas de desumanização e terem sido suas culturas não apenas objeto de políticas sistemáticas de destruição, mais do que isso, ter sido simplesmente negada a existência dessas culturas. Tomada de consciência de uma comunidade de condição histórica de todos aqueles que foram vítimas da inferiorização e negação da humanidade plena pelo mundo ocidental, a negritude deve ser

vista também como confirmação e construção de uma solidariedade entre as vítimas (MUNANGA, 2012, p. 12).

O processo de autodefinição do qual tratamos aqui está atrelado à noção de identidade coletiva. Patricia Hill Collins (2019) discorreu sobre o poder da autodefinição nas experiências de mulheres negras estadunidenses; apesar das relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos terem se constituído de maneiras distintas, as alianças entre o racismo, o patriarcalismo e o capitalismo estão presentes em ambos contextos, as manifestações, assim como as consequências podem se apresentar de formas discrepantes, mas há também inúmeras semelhanças. A partir desta ponderação, meu movimento é o de aproximar as reflexões empreendidas por Collins do cenário brasileiro.

Collins vai falar sobre um ponto de vista autodefinido das mulheres negras, de uma consciência construída coletivamente. Essa consciência é, para muitas mulheres negras a única esfera onde a liberdade é possível. Nesse espaço privado da consciência feminina negra, “os pensamentos ‘íntimos’ permitem às mulheres negras suportar e, em muitos casos, transcender os limites das opressões interseccionais de raça, classe, gênero e sexualidade” (COLLINS, 2019, p. 181).

A autodefinição, como mencionado anteriormente, pode ocorrer em meio a disputas com as imagens de controle estabelecidas por meio da hétero-definição. No caso das mulheres negras há uma “tensão peculiar, própria da construção de autodefinições independentes em um contexto em que a condição de mulher negra permanece depreciada no cotidiano” (Ibidem, p. 183). Não só às mulheres negras, enquanto grupo social, são impostas imagens de controle, mas estas, “ao contrário das imagens de controle desenvolvidas para as mulheres brancas de classe média [...] são tão uniformemente negativas que quase exigem resistência” (Ibidem, p. 184).

Lélia Gonzalez (2020), ao refletir sobre o mito da democracia racial trata das principais imagens de controle atribuídas à mulher negra no Brasil, são elas a da mãe-preta, que está relacionada a da empregada doméstica, que por sua vez, se relaciona com a da mulata. A primeira a ser problematizada por Gonzalez é a da mulata. Sensual, rainha do samba, naquele momento específico do carnaval essa mulher negra sai do lugar de anonimato e “se transfigura na Cinderela do asfalto, adorada, desejada e devorada pelo olhar dos príncipes altos e loiros, vindos de terras distantes só para vê-la” (GONZALEZ, 2020, p.80). Gonzalez vai argumentar que como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra, e exerce especialmente uma violência simbólica sobre a mulher negra.

O extremo oposto ao endeusamento carnavalesco, ocorre no cotidiano dessa mulher quando ela se transfigura na empregada doméstica, ou seja, mulata e doméstica são atribuições

de um mesmo sujeito, apenas em contextos, ou momentos distintos. Seu endeusamento ou seu apagamento são situacionais. Segundo Gonzalez revisitar a história, no tempo da escravidão nos fornece muitas coisas interessantes que explicam a confusão que o branco faz com os negros, por serem negros, sobretudo com as mulheres pretas. Ela questiona “será que as avós da gente, as mucamas, fizeram alguma coisa pra eles tratarem a gente desse jeito?”, e em seguida ela vai buscar a definição de mucama no dicionário Aurélio; entre parêntesis aparece a informação sobre a origem da palavra, que vem do quimbundo. Em outra pesquisa Gonzalez constata que a palavra original significa “amásia escrava”. Amásia significa concubina, ou amante. Lélia Gonzalez vai então notar que esse significado não aparece na descrição do dicionário, e ela argumenta que se vê aí uma espécie de neutralização ou esvaziamento do sentido original; ou seja, ele encobre aquilo que os africanos sabiam, mas que precisava ser esquecido, ocultado. Citando June E. Hahner ela vai problematizar um tipo de relação que era imposta quando um homem branco tomava uma mulher negra como concubina, mas, jamais como esposa. Essa noção se perpetuou no imaginário coletivo.

Lélia Gonzalez (2020) constata que a construção dos estereótipos da mulata e da doméstica se faz a partir da figura da mucama, ou da mãe-preta. Apesar da tentativa de escamotear essa relação (o que Gonzalez constatou por meio da tentativa de ocultar essa outra função da mucama na descrição do dicionário Aurélio), da tentativa de ocultamento, a sua presença se torna manifesta através da exaltação mítica da mulata.

À vista da criação e perpetuação desses estereótipos no imaginário coletivo dos brasileiros, “o conhecimento construído do ‘eu’ emerge da luta para substituir as imagens de controle pelo conhecimento autodefinido, considerado pessoalmente importante, um conhecimento muitas vezes essencial para a sobrevivência das mulheres negras.” (COLLINS, 2019, p. 184).

## **1.2 Negra Sí! Negra Soy! - Uma jornada rumo à autodefinição**

Ao longo da pesquisa que desenvolvo no mestrado eu tenho lutado com a ideia de justapor, no texto, minhas experiências às experiências das minhas interlocutoras. Apesar de eu vir falando desde o começo que a centelha para a pesquisa se deu por meio de uma experiência pessoal, por diferentes razões é inquietante me colocar nessas páginas. Ouvir os relatos das minhas interlocutoras foi, muitas vezes, como colocar um espelho diante de mim e falar sobre minhas próprias questões e dores que permaneciam ocultas, mas que diante daquelas mulheres

encontravam identificação e se revelavam, ainda que, num primeiro momento eu não tivesse intenção de falar sobre elas.

Elas me contavam histórias e aquelas histórias eram muito parecidas com as minhas. Vilma Piedade (2017) cunhou o termo dororidade, que significa um tipo de elo, cumplicidade ou identificação profunda entre mulheres negras que se dá por meio do compartilhamento das mesmas dores. Acredito que a dororidade nos conectava, mas, para além dela, havia também a percepção de que essa dor era transformada em potência. Estávamos comunicando umas às outras que não mais aceitávamos ser definidas por outros. Estamos unidas pela dor das nossas experiências comuns, mas também estamos ligadas por um desejo crescente por mudanças. Como isso aconteceu comigo? Como isso aconteceu com elas? Kabengele Munanga (2012) quando fala sobre as identidades coletivas, argumenta que muitas vezes essas identidades possuem conteúdo e finalidade política objetivando mudanças sociais, logo, a identidade que agregaria todos os negros e todas as negras, independentemente de outras intersecções, seria a identidade política. Essa identidade seria desenvolvida coletivamente, a partir da percepção de que padecem por causa da discriminação e exclusão raciais.

Eu relutei e adiei o quanto pude a inclusão de relatos autoetnográficos na minha escrita, no início talvez por não achar que seriam relevantes para a investigação que eu buscava empreender, apesar de eu ter literalmente escolhido tratar sobre esse tema por ter vivido uma experiência pessoal e transformadora. Depois outras inquietações surgiram: será que isso tornaria a pesquisa menos objetiva, ou até mesmo a invalidaria? Esses receios estavam relacionados a uma visão ainda inflexível quanto a prática de pesquisa. E por fim, sabia que seria um caminho bastante penoso o da revisitação às lembranças de experiências violentas e dolorosas.

Entretanto, vozes significativas me demonstraram a necessidade de empreender essa jornada. O que me proponho a fazer neste tópico é o primeiro passo dessa jornada. O intuito é descrever e desvendar os acontecimentos a partir dos quais eu adquiri consciência racial e posteriormente passei a conceber autodefinições da minha condição de mulher negra. Me proponho a deixar que as memórias fluam por meio da escrita, sem me preocupar, nesse momento em polir essas memórias ou mesmo coibi-las, ‘abrir o corte e deixa-lo sangrar’ nessas páginas. Expor meu self vulnerável e empreender reflexões sobre minhas experiências que me auxiliem posteriormente a analisar esse tema numa dimensão social e cultural (GAMA, 2019). A utilização de relatos autobiográficos na escrita acadêmica, apesar de não ser uma metodologia nova, ainda possui um caráter transgressor, justamente por partir de um conhecimento captado, vivido e experienciado através do próprio corpo do pesquisador, das suas emoções e reflexões.

É uma metodologia “especialmente interessantes em situações de difícil apreensão a partir do exterior do sujeito, como é o caso de situações de vulnerabilidade (Costa, 2016, apud GAMA, 2019).

Como mencionei anteriormente, o processo de transição capilar foi o início de um longo percurso rumo à autodefinição, percurso esse que ainda perdura. Durante mais da metade da minha vida eu não me entendi enquanto uma garota negra. Apesar de ter vivido inúmeras experiências, que mais tarde compreendi serem consequência do racismo, meu contato com pautas raciais ocorreu tardiamente, já na fase adulta. Só quando me soube uma mulher negra é que consegui dar nome a tantas experiências violentas.

Antes da transição, da autodefinição, da minha aproximação com temas da negritude e com o feminismo negro, eu estava à deriva. É dessa forma que consigo descrever a sensação, é como se turbulências tivessem me tirado de uma rota, que só voltei a reencontrar muito tempo depois. Como pode uma pessoa negra não saber que é negra? A resposta para essa pergunta não é simples, nem pronta, assim como outras questões que envolvem construções identitárias. No meu caso, a família interracial, a pele mais clara e o alisamento no cabelo me davam certa passabilidade.

Preciso retomar alguns episódios da minha trajetória, para contextualizar de que forma a autodefinição impactou minha história. Sou filha de uma mulher negra e de um homem branco, a mais nova de 4 filhos. Meus pais se conheceram e se casaram em Salvador/BA, e diversos acontecimentos os trouxeram para Maceió/AL, onde nasci. Nossa família experienciou diversos deslocamentos socioeconômicos. Alguns anos após o casamento meus pais viveram um período de ascendência econômica e social por meio da fundação de uma empresa. Alguns anos depois, a empresa sofreu um golpe e declarou falência e meus pais perderam tudo. Aliás, conseguiram manter uma casa, que na época fazia parte de um condomínio de classe média. Deixamos essa casa e fomos viver no Pouso da Garça, um loteamento periférico localizado na parte alta da cidade.

Esse momento da nossa trajetória familiar me é narrada por meus pais e irmãos, quando isso ocorreu eu era muito pequena. Logo, durante minha infância e parte da adolescência vivi num bairro periférico e guardo muitas lembranças das dificuldades financeiras que tínhamos nessa época. Meus pais trabalhavam arduamente para prover nosso sustento, minha mãe como cabelereira, meu pai como inspetor de soldagem. Ambos só tiveram acesso ao ensino superior na faixa dos 50 anos, meu pai se formou em direito aos 55 anos e minha mãe se formou em letras aos 58 anos. Todos nós, os 4 filhos, fomos incentivados a ingressar em universidades públicas após o ensino médio e todos nós nos formamos. O acesso à educação pública, gratuita

e de qualidade foi o fator que possibilitou que novamente ascendêssemos socialmente e cerca de 11 anos após nossa saída, retornamos à nossa antiga casa, que agora fazia parte de um conglomerado que ao longo dos anos se tornou um condomínio de luxo.

No retorno, estávamos em situação de inadimplência e as tentativas de reaproximação com os vizinhos foram frustradas. Ainda hoje, mesmo após a regularização, vivemos uma situação intrincada, moramos num condomínio de luxo, no entanto não fazemos parte da classe A e pouco ou nenhum contato mantemos com a vizinhança. Nossa renda atual nos enquadra na classe C, contudo, esses episódios de alternância econômica, possibilitaram que vivêssemos experiências em ambientes e contextos diversos, e essas experiências, evidentemente, fizeram parte da minha construção identitária.

Essa breve retomada foi necessária para contextualizar as vivências que irei descrever daqui em diante. Na maior parte da minha infância eu estudei em escolas particulares, nesses locais eu sempre fui a minoria, geralmente havia além de mim, uma ou duas crianças negras numa turma majoritariamente branca. Foi na escola que eu entendi, pela primeira vez que havia algo de ‘errado’ comigo, na minha pele e principalmente no meu cabelo. Fui informada, na mais tenra idade, que não era bem-vinda nesse espaço. Diariamente eu escutava meus colegas se referirem a mim com termos como: cabelo de bombril, medusa, macaca, nega-maluca, cabelo de bruxa; mais velha foi adicionado ao leque de apelidos racistas o “Raimunda – feia de rosto e boa de bunda”, esse, particularmente teve um impacto brutal na minha autoestima e na forma como eu me relacionava com os meninos (nessa época ainda não compreendia minha homossexualidade).

Esses apelidos recebidos na escola marcam a história de vida dos negros. São, talvez, as primeiras experiências públicas de rejeição do corpo vividas na infância e na adolescência. A escola representa uma abertura para a vida social mais ampla, onde o contato é muito diferente daquele estabelecido na família, na vizinhança e no círculo de amigos mais íntimos. Uma coisa é nascer criança negra, ter cabelo crespo e viver dentro da comunidade negra, e outra coisa é ser criança negra, ter cabelo crespo e estar entre brancos.” (GOMES, 2006, p. 212)

Na escola eu estava nesse lugar de ser uma criança negra cercada por brancos. Do que me lembro com mais clareza dessa época era a solidão. Eu evitava, sempre que podia, estar perto dos demais colegas para não sofrer novos ataques. A biblioteca da escola se tornou meu refúgio, ali, eu me permitia encontrar novos universos e me deslocar por alguns momentos para longe. Esses episódios ocorreram do jardim II até a 5ª série (equivalente ao período do 1º ao 6º ano após a reforma educacional), mas, foi a partir da 3ª série que os insultos e abusos se intensificaram, chegando às hostilidades físicas, como puxões de cabelo e empurrões.

Comecei a alisar o cabelo por volta dos 9 anos de idade, nessa época minha mãe exercia a profissão de cabelereira, o que facilitou meu acesso às técnicas de alisamento. Meu cabelo natural nunca foi depreciado pela minha família, pelo contrário, minha mãe e minha irmã mais velha dedicavam tempo para o cuidado com meu cabelo e não queriam que eu alisasse. Diante dos relatos anteriores, não é difícil compreender de onde surgiu o desejo de alisar o cabelo, mais que tudo eu desejava que as ofensas cessassem. Minha mãe, diante da minha insistência e obstinação, e acredito que compreendendo os motivos que me levaram a insistir, aceitou aplicar a química.

Uma das memórias que eu tenho mais claras da infância foi a da sensação de correr pela primeira vez com o cabelo alisado, eu estava plenamente feliz e satisfeita com a sensação de que meu cabelo balançava e se movia com o vento, ele batia no meu rosto e eu o sentia liso. Antes da química, lembro de um dia na fila da cantina da escola, quando um grupo de meninas brancas com cabelos lisos, se posicionaram atrás de mim, elas assopravam meu cabelo e riam: “Tá vendo que não mexe! É muito duro!”. Durante a ocorrência desses ataques eu sentia o que vou chamar aqui de ‘opressão corpórea do racismo’, que se manifestava por meio de episódios de paralisia – não conseguia me mover por mais que tivesse vontade de sair do local –, dificuldade para respirar e dor no corpo, sem que houvesse sequer contato físico com outras pessoas, a simples presença e proximidade dos ofensores, gerava tais efeitos em mim.

Foram 13 anos alisando o cabelo. Eu não gostava do processo químico em si, o cheiro forte desencadeava crises de asma, inúmeras vezes os produtos feriram meu couro cabeludo, o processo com a chapinha muitas vezes ocasionava pequenas queimaduras no meu pescoço e orelhas. Mas, o resultado ‘valia’ a dor. Eu nunca me senti realmente bonita com o cabelo alisado, aliás, independentemente do cabelo, eu não me sentia bonita, o cabelo era só mais um atributo da minha feiura. Eu tinha certeza que eu era muito feia, as pessoas, principalmente na escola, faziam questão de reafirmar isso. Nas votações realizadas pelos meninos populares sobre a beleza das meninas da classe, eu recebia o título da mais feia. Após o alisamento do cabelo, os apelidos não pararam, só mudaram, ao invés de ‘cabelo de bombril’, passaram a me chamar de ‘cabelo de vassoura piaçava’, uma vassoura que tem as cerdas lisas e bastante duras. O que todos aqueles apelidos tinham em comum era a finalidade de me desumanizar, a maioria deles me reduziam a objetos (vassoura, bucha de lavar louça), ou a animais/criaturas (macaca e medusa).

Em *Pele Negras, Máscaras Brancas*, Frantz Fanon (2008) trata das relações raciais entre brancos e negros, mais especificamente entre martinicanos e franceses. Ele se dedica a compreender quais são as consequências subjetivas e materiais do racismo, a essas

consequências ele dá o nome de ‘alienação colonial’, que resulta na impossibilidade do negro se constituir enquanto sujeito da própria história. “O que quer o homem negro?”, Fanon provoca os leitores a pensar, para em seguida nos revelar que o desejo do negro é tornar-se branco. Todavia, esse desejo é fruto de uma construção cultural, a partir do colonialismo, que não reconhece pessoas negras como humanas, essa construção é uma estrutura que sedimenta como se dão as relações raciais e os modos de comportamento. Ora, uma vez que o branco destina a si mesmo a condição de ser humano, então, o que está oculto nesse desejo do negro de tornar-se branco, é na realidade, o desejo de tornar-se humano, ou melhor, ser considerado humano. Aproximando as reflexões de Fanon da minha experiência, alisar o cabelo talvez não fosse simplesmente uma maneira de me ver livre dos ataques, mas, nesse prisma, o desejo de me aproximar em algum nível da branquitude e assim me tornar humana para meus colegas de classe. Eu estava na ‘zona de não-ser’, segundo Fanon esta é uma região árida e estéril habitada pelo negro que não é reconhecido como ser humano.

Foi em 2012 que esse jogo começou a virar. Estava então com 21 anos e já frequentando a universidade, onde passei a ter contato com pessoas diferentes de mim, tanto na forma de pensar, quanto na aparência. A primeira pessoa a despertar minha curiosidade acerca do cabelo crespo natural foi uma então colega de classe, hoje amiga querida. Manu foi minha primeira inspiração. Desde o primeiro dia de aula ela usava longas tranças de kanekalon, usava também o cabelo solto ou penteado com tranças nagô. Manu foi uma das primeiras mulheres pretas a me mostrar que outra opção, além do alisamento, era possível.

Ao fazer uma viagem para visitar a família em Salvador, minhas primas, elas também mulheres pretas, me falaram que estavam pensando em passar pela transição capilar, até aquele momento eu não sabia do que se tratava, elas então me explicaram e a ideia me pareceu interessante. Ao voltar para casa comecei a buscar na internet mais informações, encontrei alguns blogs, entre eles o “Coisas de uma cacheada” criado pela maranhense Gill Vianna, passei a segui-lo e ler as postagens com frequência. Depois dos blogs, passei a buscar fotos e vídeos porque as imagens geravam em mim um incentivo maior. Havia pouco conteúdo produzido por brasileiras sobre esse tema no YouTube, maior plataforma de vídeo da época, então comecei a buscar youtubers de outros países. Ao mesmo tempo, eu pesquisava por grupos e páginas do Facebook que falavam sobre transição capilar, cabelos crespos e cacheados. Uma dessas páginas se chamava Meninas Black Power, e ela foi a fonte de maior encorajamento para que eu decidisse, por fim, dar início ao processo de transição capilar.

Nesse primeiro momento as discussões raciais nos canais que eu acessava se limitavam a questões estéticas, de aceitação e valorização do cabelo crespo e cacheado, da pele negra, e

das demais características fenotípicas que caracterizam a população negra. É importante destacar que ainda que a discussão não avançasse, naquele momento, para outros temas, naqueles espaços, nós estávamos nos reconhecendo mulheres negras – muitas de nós pela primeira vez – declarando e exaltando entre nós a nossa beleza. Era comum nesses grupos e páginas o compartilhamento de fotos self, seguidas de diversas interações das outras integrantes, curtidas e comentários encorajando para que não desistíssemos da transição capilar, elogiando os cabelos recém cortados das já ‘transicionadas’, dando dicas de texturizações para aquelas que lidavam com as duas texturas. Também ocorria o compartilhamento de fotos de produtos com indicações do que funcionava ou não nas experiências de quem compartilhava.

Naqueles espaços nós acolhíamos e éramos acolhidas. Inicialmente os grupos eram compostos majoritariamente por mulheres, mais tarde, alguns deles abriram para acolher pessoas independentemente de seu gênero. Esses eram espaços nos quais celebrávamos nossos cabelos e nossa beleza. Pode ser que algumas pessoas interpretassem aqueles espaços e o que fazíamos ali como algo trivial, mas, naquele momento foi uma maneira de nós nos aproximarmos de pautas que nos diziam respeito, mas que até então não tínhamos acessado por diversas razões. Entretanto, falar de cabelo crespo e cacheado, para pessoas negras é falar também sobre construção identitária.

O cabelo é um marcante indício de procedência étnica, é um dos principais elementos biotipológicos na construção da pessoa na cultura. “O negro quando assume o seu cabelo de negro assume também o seu papel na sociedade como uma pessoa negra. E ser negro no Brasil e no mundo, convenhamos, é ainda um duro caminho trilhado por milhares de afrodescendentes.” (LODY, 2004, p.125).

Sendo assim, a relação com o cabelo crespo ou cacheado não se trata meramente de uma questão estética, uma vez que “para o negro e a negra, o cabelo crespo carrega significados culturais, políticos e sociais importantes e específicos que os classificam e os localizam dentro de um grupo étnico racial” (GOMES, 2006, p.26).

Um acontecimento crucial no desenvolvimento da minha identidade racial foi o acesso à poesia *Me gritarón negra* de Victoria Santa Cruz, através de uma das páginas que havia começado a seguir no Facebook. Para além da valorização da estética negra, passo fundamental, a partir daquele vídeo passei a problematizar e refletir sobre as minhas próprias experiências, a poesia diz:

Tenía siete años apenas,  
[...]  
¡Qué siete años!  
¡No llegaba a cinco siquiera!  
De pronto unas voces en la calle

Me gritaron ¡Negra!  
[...]  
“¿Soy acaso negra?” - me dije  
¡SÍ!  
“¿Qué cosa es ser negra?”

¡Negra!	¡Negra!
Y yo no sabía la triste verdad que aquello escondía.	Negra
¡Negra!	¡Negra!
Y me sentí negra,	Negra soy
¡Negra!	¡Negra!
Como ellos decían	Sí
¡Negra!	¡Negra!
Y retrocedí	Soy
¡Negra!	¡Negra!
Como ellos querían	Negra soy
¡Negra!	De hoy en adelante no quiero
Y odie mis cabellos y mis labios gruesos	Alaciar mi cabello
Y mire apenada mi carne tostada	No quiero
Y retrocedí	Y voy a reírme de aquellos,
¡Negra!	Que por evitar -según ellos-
Y retrocedí . . .	Que por evitarnos algún sinsabor
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!	Llaman a los negros gente de color
[...]	¡Y de qué color!
Y pasaba el tiempo,	Negro
Y siempre amargada	¡Y qué lindo suena!
Seguía llevando a mi espalda	Negro
Mi pesada carga	¡Y qué ritmo tiene!
¡Y cómo pesaba!...	Negro Negro Negro Negro
Me alacé el cabello,	[...]
Me polvee la cara	Al fin comprendí
Y entre mis entrañas siempre resonaba la misma palabra	Ya no retrocedo
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!	Al fin
[...]	Y avanzo segura
Hasta que un día que retrocedía, retrocedía y qué iba a caer	Al fin
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!	Avanzo y espero
[...]	Al fin
¿Y qué?	Y bendigo al cielo porque quiso Dios
¡Negra!	Que negro azabache fuese mi color
Sí	Y ya comprendí
¡Negra!	Al fin
Soy	¡Ya tengo la llave!
	Al fin
	[...]
	¡Negra soy!

Por meio daquele vídeo e da poesia contida nele eu pude, pela primeira, vez enxergar com clareza as relações entre o racismo e a rejeição do corpo negro e de suas características, assim como do cabelo crespo; e posteriormente a potência da consciencialização da pertença racial. Mais tarde, ao me aproximar da literatura do feminismo negro, compreendi que esse episódio foi profundamente significativo para o meu processo de autodefinição.

Patricia Hill Collins (2019) cita a ativista negra Pauli Murray que argumentou que um sistema de opressão tira parte da sua força do consentimento da vítima, que paralisada pelo sentimento de impotência acaba aceitando a imagem dominante de si mesma. Questiono o termo ‘consentimento’, já que as estruturas de opressão não necessitam de consentimento para se perpetuarem, mas, pactuo com o entendimento de que paralisar pelo sentimento de

impotência é uma das estratégias dessas estruturas. Ao tomar como verdadeiras as imagens de controle que me eram impostas, dentre elas a de que eu era feia, inferior, indigna de afeto e que a única qualidade que eu poderia ter era um corpo hipersexualizado, eu estava de certa forma sob um tipo de paralisia. Lembro de ter certeza que jamais conseguiria estabelecer um relacionamento, até incorporei ao meu discurso que eu queria estar sozinha, que constituir um relacionamento, casar e construir uma família não era para mim. Era mais “fácil” aceitar esse fato e acreditar que aquilo era o que eu desejava de fato.

Tudo isso mudou quando passei a descartar as imagens de controle e passei eu mesma a construir autodefinições independentes. Patricia Hill Collins afirma que as ideias e ações das mulheres negras, exigem que o conceito de hegemonia seja repensado, assim como a noção “de que a objetificação das mulheres negras como o Outro é tão absoluta que nos tornamos participantes voluntárias de nossa própria opressão” (COLLINS, 2019, p. 182). Ela vai argumentar ainda que a maioria das mulheres negras não vão definir a si mesmas como *mammies*, ou com outras imagens de controle estereotipadas e que “a matriz de dominação na qual essas imagens de controle estão inseridas é menos coesa ou uniforme do que se imagina.” (Ibidem, p. 182). Ou seja, essas mulheres “não são consumidoras passivas de imagens de controle da condição de mulher negra” e em resposta “criam identidades concebidas para empodera-las.” (Ibidem, p. 180).

Collins (2019) fala também acerca de alguns espaços sociais nos quais as mulheres negras constroem autodefinições independentes, ela os chama de ‘espaços seguros’ onde essas mulheres podem falar livremente; são eles as famílias extensas, as igrejas e as organizações comunitárias. Esses espaços são lugares privilegiados de resistência à objetificação das mulheres negras como o Outro. Meu argumento é que as redes digitais, particularmente os espaços de ativismo negro digital, como os grupos, páginas e canais que passei a acessar, também compõem esses espaços seguros, nos quais mulheres negras tecem novas narrativas e autoimagens positivas. Nesses espaços:

[...] as mulheres negras observam as imagens femininas da cultura ‘mais ampla’, percebem que esses modelos são, na melhor das hipóteses, inadequados e, na pior, destrutivos para elas, e seguem o propósito de se definir com base nos modelos femininos negros históricos vigentes em sua própria comunidade. Ao promover o empoderamento das mulheres negras por meio da autodefinição, esses espaços seguros as ajudam a resistir a ideologia dominante promulgada não apenas fora da sociedade civil negra, mas também dentro das instituições afro-americanas. (COLLINS, 2019, p. 185)

Na minha experiência, o processo de autodefinição teve início a partir da transição capilar, por meio dela passei a acessar determinados espaços digitais nos quais pude me conectar com outras mulheres negras e desenvolver coletivamente minha identidade racial. “A

identidade não é o objetivo, e sim o ponto de partida do processo de autodefinição” (Ibidem, p. 205). Ao longo dos anos eu continuei buscando conteúdos produzidos por mulheres negras. A partir de 2015 muitas mulheres começaram a atuar como ativistas digitais, principalmente no *YouTube*. Gabi Oliveira, Ana Paula Xongani, Nátaly Neri, Natália Romualdo, Maristela Rosa, Mari Morena, e tantas outras, foram fundamentais, não apenas para minha jornada em busca da autodefinição, mas também para minha aproximação do feminismo negro. Através dos conteúdos produzidos por elas comecei a acessar as pautas específicas, assim como a conhecer autoras e intelectuais negras.

Falar sobre meu processo de autodefinição é falar sobre acontecimento em curso e que talvez só termine no dia em que eu pare de respirar. Envolve o conhecimento construído do ‘eu’ que emerge da luta para substituir as imagens de controle pelo conhecimento autodefinido. Mas esse ‘eu’ me transcende. Não sabia explicar que sensação era essa, até que um trecho do livro de Collins contribui para que eu entendesse também esse aspecto, que até então eu sentia profundamente, mas não sabia como descrevê-lo ou explica-lo:

[...] a conceituação do “eu” que tem sido parte da autodefinição das mulheres negras é distinta. O “eu” não é autodefinido como uma maior autonomia que ganhamos ao nos separar dos outros. Ao contrário, o “eu” se encontra no contexto da família e da comunidade – como diz Paule Marshall, é “a capacidade que alguém tem de reconhecer sua própria continuidade com a comunidade mais ampla”. Ao prestar conta aos outros, as afro-americanas desenvolvem “eus” mais plenamente humanos, menos objetificados. Sonia Sanches chama atenção para essa versão do “eu” quando afirma isto: “Devemos ir além do foco no ‘eu pessoal’, porque existe um ‘eu’ maior. Existe um ‘eu’ dos negros”. Em vez de definir o “eu” em oposição aos outros, a conexão entre os indivíduos proporciona às mulheres negras autodefinições mais profundas e mais significativas (COLLINS, 2019, p. 204).

Talvez seja essa capacidade de reconhecer nossa própria continuidade com a comunidade mais ampla que faz com que ao nos cruzarmos numa rua, troquemos admiração em forma de olhares, sorriso ou mesmo palavras, mesmo sem nunca antes termos nos visto na vida. Talvez seja a noção de “destinos conectados” – que se trata “daquilo que geralmente ocorre às pessoas em seu grupo identitário” (ALCOFF, 2016, p.139) – que faz doer a morte de um de nós, que sequer conhecemos, como se fosse a morte de nossos irmãos. É algo que nos transcende e nos conecta. A autodefinição é um processo de dentro pra fora, mas também de fora pra dentro, é um mecanismo coletivo de recuperação de autoestima e autovalor a nível pessoal, mas também é um mecanismo de ação, já que através dela passamos a enxergar de forma ampla como as opressões interseccionais atuam. Por fim, pactuo com a afirmação de Joice Berth quando ela diz que a “aplicação da autodefinição, [...] pode mudar de maneira decisiva a autoimagem de toda a população negra.” (BERTH, 2019, p. 119).

## **2. ATIVISMO DIGITAL: GÊNERO, RAÇA E INTERSECCIONALIDADE**

### **2.1 Ciborgue: a apropriação das tecnologias da informação e comunicação pelas mulheres**

O advento de novas tecnologias no final do século XX e início do séc. XXI, permitiu que as pessoas transitassem também em dimensões *online*. Possibilitado pela interconexão mundial de computadores, o ciberespaço se constituiu como uma nova forma de comunicação. Ciberespaço é o termo que “especifica não apenas a infraestrutura material da comunicação digital, mas também o universo oceânico de informações que ela abriga, assim como os seres humanos que navegam e alimentam esse universo” (LÉVY, 2009, p.15).

Com o ciberespaço, surge a cibercultura, que Pierre Lévy caracteriza como “o conjunto de técnicas (materiais e intelectuais), de práticas, de atitudes, de modos de pensamento e de valores que se desenvolvem juntamente com o crescimento do ciberespaço” (Ibidem, p. 16).

Logo, o ciberespaço tornou-se um campo para a conexão mundial de pessoas. Nesse ambiente elas poderiam formar ou participar de comunidades virtuais construídas sobre as afinidades de interesses e de conhecimentos.

As novas Tecnologias de Informação e de Comunicação (TICs) possibilitaram o crescimento da circulação de informações e da participação em mobilizações sociais através do ciberativismo. A partir do final dos anos 1990 o ciberativismo despontou como uma forma contemporânea de ativismo, a partir da atuação de indivíduos e grupos por meio das redes sociais cibernéticas (FONSECA, SILVA, TEIXEIRA FILHO, 2017).

Apesar dos vieses que as estruturam, das disputas e controvérsias que as cercam, as TICs oportunizaram novas maneiras de comunicação e atuação reticular descentralizada. Do ponto de vista do ativismo, os grupos minoritários que sofrem algum tipo de opressão social, ao apropriar-se dessas ferramentas, podem falar sobre suas experiências, dar e receber suporte, e fortalecer outras pessoas que passam pelas mesmas vivências; além de usar essa voz coletiva para reivindicar transformações sociais. A perspectiva é de que quando esses grupos se apropriam das TICs, eles podem aumentar seu estoque de capital social, e possibilitar, em certa medida, empoderamento e emancipação (ROSA; FELICIO, 2015).

A maioria dos movimentos sociais atua presentemente por meio de redes sociais, sejam elas locais, regionais, nacionais ou internacionais, utilizando-se muito dos meios de comunicação e informação modernos (GOHN, 2011). “O ciberespaço vai se constituindo em sua formação como o lugar ideal para diversas formas de manifestação cultural e política em rede de forma a conectar o local, o regional e o global” (COELHO, 2018, p. 28). As redes têm

se tornado espaços de mobilização política para aqueles que compreenderam seu potencial comunicativo e sua abrangência.

Se antes do incremento da tecnologia a principal forma de veiculação das pautas das mulheres eram formuladas no interior dos sindicatos, partidos políticos e grupos auto organizados que se reuniam presencialmente e debatiam suas demandas e estratégias de mobilização, hoje parte significativa da articulação feminista se dá no meio virtual. Há uma nova forma de fazer feminismo e o ativismo está intensamente “conectado” às ferramentas fornecidas pela rede mundial de computadores (BUENO; BURIGO, 2019).

Desde o surgimento das TICs, diversos acontecimentos atestam o poder que as mídias possuem de intervir nos rumos de uma sociedade. No Brasil, os protestos contra o aumento do valor das passagens de ônibus em 2013; as manifestações pedindo o impeachment da então presidenta Dilma Rousseff em 2014; a eleição de Jair Bolsonaro em 2018; são exemplos de episódios onde houve ampla atuação nas mídias. Entretanto, de acordo com Di Felice (2013), são poucos, ou quase inexistentes, os estudos que atribuem à mídia um papel ativo nas transformações e nas formas de emancipação na sociedade.

De acordo com Luís Torres Nabel (2013), a medição e explicação dos efeitos das redes sociais parece ser um terreno inóspito para os investigadores sociais. Com o intuito de superar esta adversidade, expôs um marco inicial de análise através do qual acredita ser viável avaliar os efeitos das redes sociais em três níveis: efeitos midiáticos, efeitos culturais e efeitos políticos. Para esta pesquisa, nos interessam os efeitos culturais, que para Nabel, se dão em diversos âmbitos da dinâmica social e têm como indicadores as mudanças de comportamentos sociais provenientes dos acontecimentos, e a modelação de condutas e aplicação em vários campos do intercâmbio social.

Por mais que o imaginário masculinista estabelecido por homens brancos ocidentais – estes que historicamente detiveram o poder de contar a História – queira transmitir a ideia de que a tecnologia é produzida exclusivamente por homens e para homens, e de que para mulheres essa relação seria tecnofóbica, existem narrativas contra hegemônicas que dão conta da relação íntima que sempre existiu entre mulheres e máquinas, a exemplo de Ada Lovelace, matemática inglesa que no século XIX “produziu o primeiro exemplo do que mais tarde foi chamado de programação de computadores” (PLANT, 1997, p. 9, tradução nossa).

Ao ser apropriada por feministas, a tecnologia pode se tornar um aparato político na luta contra sistemas de dominação. O campo da tecnologia, assim como o do conhecimento, é atravessado por relações de poder, nestas, alguns grupos sociais são beneficiados em detrimento de outros, o que garante a manutenção de privilégios para poucos. Portanto, é fundamental que

mulheres, negras/os, pessoas LGBTQIA+ e pessoas de outros grupos sociais oprimidos se apropriem desse campo e transformem esse cenário.

No início da década de 1990 quatro mulheres australianas, Francesca da Rimini, Josephine Starrs, Virginia Barratt e Julianne Pierce formaram o coletivo *VNS Matrix*. Elas integravam um movimento cultural em curso principalmente na Austrália, Canadá e Estados Unidos, denominado Ciberfeminismo. O grupo criava arte como forma de criticar a supremacia masculina na tecnologia e especulava que o ciberespaço tornaria concreto o mundo pós-gênero e pós-racial, posto que as diferenças entre as mulheres seriam contempladas na rede e a pretensa identidade universal de mulher seria descartada. Em 1991 o *VNS Matrix* lançou o *Cyberfeminist Manifesto for the 21st Century*, inspirado na obra de Donna Haraway “O Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX” (2009). O manifesto do *VNS Matrix* inaugurou o ciberfeminismo enquanto movimento político e artístico que atuava por meio da internet (COELHO, 2018):

*We are the modern cunt  
positive anti reason  
unbounded unleashed unforgiving  
we see art with our cunt we make art with our cunt  
we believe in jouissance madness holiness and poetry  
we are the virus of the new world disorder  
rupturing the symbolic from within  
saboteurs of big daddy mainframe  
the clitoris is a direct line to the matrix  
VNS MATRIX  
terminators of the moral codes  
mercenaries of slime  
go down on the altar of abjection  
probing the visceral temple we speak in tongues  
infiltrating disrupting disseminating  
corrupting the discourse  
we are the future cunt<sup>5</sup>*

- *VNS Matrix, 1991*

O ciberfeminismo visa a apropriação das tecnologias de informação e comunicação digitais pelas mulheres. Em sua gênese, se propunha a lançar uma nova frente de atuação do feminismo, bem como originar uma rede de mulheres ativistas que atuassem no ciberespaço. Diversas outras organizações foram surgindo, a exemplo da *Old Boys Network*, primeira aliança internacional ciberfeminista criada em 1997, em Berlim. Entretanto, a ambição do ciberfeminismo extrapolava o ciberespaço, propunha também a dominação de técnicas de formação de conhecimento e produção de tecnologia, a fim de obter vantagens nas contínuas

---

<sup>5</sup> Disponível em: <https://vnsmatrix.net/essays/manifesto>

disputas de poder nesses campos. A educação tecnológica era, portanto, considerada importante para a manutenção e ampliação de uma cultura ciber no feminismo (COELHO, 2018).

Não por acaso o ciberfeminismo bebeu do pensamento de Donna Haraway, bióloga e filósofa norte-americana. Haraway foi precursora da análise das relações entre mulheres, tecnologia e ciência. O ciborgue, pensado por Haraway, é uma figura fundamental para entender os agenciamentos e vínculos entre organismo e máquina, mais especificamente entre mulheres e tecnologias.

Haraway (2009) ressalta a quebra de fronteiras cruciais a partir do mito do ciborgue, a primeira seria a fronteira entre humano e animal, que de acordo com ela, estaria completamente rompida, visto que a linguagem, assim como o uso de instrumentos, o comportamento social e os eventos mentais não seriam mais uma forma convincente de estabelecer a separação entre humano e animal. A segunda fronteira quebrada seria a animal-humano (organismo) e máquina. Haraway afirma que as máquinas produzidas no final do século XX tornaram ambígua a diferença entre o natural e o artificial, entre a mente e o corpo, as máquinas seriam “perturbadoramente vivas e nós humanos organismos, seríamos assustadoramente inertes” (HARAWAY, 2009, p. 42). A terceira quebra de fronteira apontada por Haraway se refere a distinção entre o físico e o não físico, que não seria mais precisa.

Logo, o ciborgue é um híbrido, ele desloca as fronteiras entre organismo e máquina, natureza e cultura, humano e animal, eu e outro, público e privado. Esta criatura mítica subverte a lógica ocidental baseada em dicotomias hierarquizadas. Subversivo, o ciborgue traz à tona a possibilidade de acoplamento entre esses elementos. Haraway o definiu como:

[...] um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura de realidade social e também uma criatura de ação. Realidade social significa relações sociais vividas, significa nossa construção política mais importante, significa uma ação capaz de mudar o mundo (HARAWAY, 2009, p. 36).

A metáfora do ciborgue demonstra que por mais que o domínio e a formação das máquinas tenha caráter masculino, é possível, que as mulheres criem e se apropriem de identidades cada vez mais conectadas à tecnologia. Para que essa apropriação ocorra, não seria necessário que mulheres se enquadrassem em qualquer padrão masculino, ela deveria ocorrer a partir da reafirmação das diferenças e criação de novas identidades que desafiassem as fronteiras e destruíssem o binarismo estabelecido pelo modernismo que dominava a tecnologia e a ciência, transformando-as em dispositivos de dominação.

O principal problema é que se identifica uma necessidade, para que as mulheres possam penetrar nesses espaços, que elas neguem aspectos de sua identidade e feminilidade – em um ambiente nocivo ao feminino –, mesmo que elas nunca sejam aceitas da mesma maneira que outros homens. Essa negação do feminino afeta não só as mulheres como tudo o que pertence a esse universo de exclusão, esse universo feminino e de classe subalterna. Negação contribui para a manutenção do poder masculino nas tecnologias e afastamento das mulheres, colaborando para uma desigualdade e a legitimação da mesma (COELHO, 2018, p. 37).

O mito do ciborgue é transgressor e abriga em si a possibilidade de destruir padrões hegemônicos e modificar o sistema, para isso, é necessária a apropriação estratégica e revolucionária pelas mulheres dessa metáfora, tornando-se elas mesmas ciborgues.

Apesar das inúmeras possibilidades de revolução possibilitadas pela apropriação e utilização da tecnologia, seria ingenuidade, ou mesmo negligência não considerar as disputas, e estratégias para a manutenção da ordem hegemônica vigente. A primeira questão a ser considerada é até que ponto o ciberfeminismo foi e é acessível para mulheres em diferentes contextos, será que ele alcança mulheres de cor, pretas, periféricas, indígenas, latino-americanas? Tatiana Wells (2006) argumenta que o ciberfeminismo nunca chegou à América Latina. Por sua vez, Faith Wilding indica quem eram as mulheres que conseguiam acessar o ciberfeminismo, ao afirmar que:

[...] um grande pedágio protege o acesso a esse novo território. Sua função é coletar tributo de toda entidade - indivíduo, classe ou nação - que tentar entrar. A entrada para indivíduos tem o preço de obter educação, hardware e software; a entrada para as nações tem o preço de ter infraestrutura aceitável e, em menor grau, uma ideologia aceitável. Consequentemente, também se repete um ciclo mais negativo, pois as mulheres que entraram nos ciberterritórios são geralmente aquelas que têm vantagens econômicas e culturais em outros territórios; essas vantagens são concedidas por meio de posição de classe, com seus íntimos laços com posição cultural e raça (WILDING, 1998, p. 59, tradução nossa).

Maria Fernandez (2003) argumenta que entre as ciberfeministas, havia a crença generalizada no mito da “igualdade” no âmbito do ciberespaço, este, do mesmo modo, uma construção mítica. De acordo com essa crença, as hierarquias e diferenciações de gênero, raça e classe, constatadas fora do ciberespaço, não existiriam nesse domínio devido à natureza “não corporificada” da comunicação eletrônica. Essa crença influenciava também as pesquisas acerca de mídias eletrônicas, se observava, por exemplo, que em discussões acadêmicas os participantes evitam e silenciam as discussões sobre raça.

Apesar de terem tomado inspiração de Donna Haraway, e defendido a união entre mulheres e máquinas, as ciberfeministas deixaram de fora a política socialista-feminista e antirracista de Haraway. Raça e racismo eram ignorados pelo ciberfeminismo, circunstância que pode ter relação com o fato de que os grupos ciberfeministas mais importantes na Europa

e nos Estados Unidos eram predominantemente brancos, apesar das tentativas de torná-los mais inclusivos (FERNANDEZ, WILDING, WRIGHT, 2003).

A segunda questão acerca das disputas que cercam o ciberespaço e a tecnologia diz respeito à sua própria infraestrutura - tema que será tratado mais detalhadamente no tópico seguinte. Diversos estudos (BENJAMIM, 2019; SILVA, 2019; NOBLE, 2018; BUOLAMWINI; GEBRU, 2018) têm demonstrando que a tecnologia não é neutra, que algoritmos podem abrigar visões estereotipadas, que fontes de dados podem ensinar máquinas a segregar. As máquinas, seus sistemas e algoritmos são projetados, criados, e concebidos por pessoas, que transmitem suas visões de mundo a esses mecanismos.

## **2.2 The New Jim Code: tecnologia, algoritmos e racismo**

Neste tópico abordo o racismo relacionado a tecnologia em dois aspectos, primeiro em sua produção e infraestrutura, em seguida em seus usos. O termo algoritmo se refere a uma sequência limitada de instruções precisas que são implementáveis em sistemas de computação. Na era computacional digital a lógica algorítmica foi expandida para processos de inteligência artificial. Os grandes grupos como *Google, Amazon, Apple*, etc, para manterem bons resultados financeiros e mercadológicos utilizam algoritmos que promovem eficiência nos objetivos de negócios; algoritmos que vão de indicadores de consumo à números de pontos de dados processados. Os sistemas algoritmos tomam decisões por nós e sobre nós com uma frequência cada vez maior (SILVA, 2019). O problema é que os algoritmos são criados por pessoas e estas incorporam seus vieses, de forma consciente ou não.

O termo *The New Jim Code*, concebido pela socióloga norte-americana Ruha Benjamin (2019), faz referência as Leis Jim Crow, aplicadas no Sul dos Estado Unidos entre o final do século XIX e meados do século XX. Tais leis, estabeleciam a segregação racial em diversos espaços, como escolas, transportes, banheiros, cinemas, restaurantes, entre outros. Ruha Benjamin utiliza a expressão *The New Jim Code* para se referir ao emprego de novas tecnologias para a perpetuação e ampliação de desigualdades sociais já existentes, enquanto estas são promovidas e percebidas como mais objetivas ou avançadas do que sistemas discriminatórios de épocas anteriores.

A tecnologia está longe de ser objetiva e neutra como pretendem fazer crer aqueles que a desenvolvem. Um dos casos abordados por Benjamin (2019) foi o primeiro concurso internacional de beleza julgado exclusivamente por Inteligência Artificial, o *Beauty AI*, ocorrido em 2016. Os criadores do concurso ficaram consternados ao perceber que,

aparentemente, os robôs não gostavam de pessoas com pele escura: todos os 44 vencedores nas diversas faixas etárias, exceto seis, eram brancos e apenas um finalista tinha a pele visivelmente escura. O concurso utilizou uma tecnologia de aprendizado de máquina, considerada a mais avançada da época, o software era treinado para codificar a beleza utilizando imagens pré-rotuladas, ou seja, a imagem dos concorrentes era avaliada a partir de preferências incorporadas ao software, em resumo, a beleza estaria nos “olhos treinados do algoritmo”. A explicação mais simples para esse episódio é de que os algoritmos tendenciosos refletem os preconceitos daqueles que os criaram, portanto, ao invés de desafiar ou superar os ciclos de desigualdades, as correções técnicas muitas vezes, reforçam e até aprofundam o *status quo*.

[...] algoritmos são projetados por pessoas, e as pessoas incorporam seus preconceitos inconscientes em algoritmos. Raramente é intencional, mas isso não significa que devemos deixar os cientistas de dados fora do problema. Significa que devemos ser críticos e vigilantes quanto às coisas que sabemos que podem dar errado. Se assumirmos que a discriminação é o padrão, podemos projetar sistemas que trabalhem em direção a noções de igualdade (BROUSSARD, 2018, p. 150, tradução nossa).

Os robôs racistas exemplificam como a raça assume, ela própria, a forma de tecnologia, uma vez que por meio da classificação, e do estabelecimento e aplicação de hierarquias incorporadas em robôs, surgem consequências reais nas experiências das pessoas. Os robôs racistas refletem um processo mais amplo e complexo: a incorporação do viés social em artefatos tecnológicos; julgam e decidem sobre aspectos mais complexos do que a atratividade – como no caso do *Beauty AI* – como saúde, inteligência, emprego e criminalidade. Quando “preconceitos semelhantes são incorporados aos sistemas tecnológicos usados pela polícia, eles têm consequências mais letais” (BENJAMIN, 2019, pos. 2009, tradução nossa). Entretanto, geralmente as maneiras como robôs podem ser racistas permanecem ocultas ao público.

Outra mostra de como tecnologias afetam a realidade de pessoas negras está relacionada com nomes afro-americanos e como estes são racialmente codificados, funcionando como marcadores que interagem com tecnologias diversas. Numa auditoria aos bancos de dados de gangues da Califórnia, observou-se que 87% das pessoas listadas eram negras e latinas, e muitos dos nomes que constavam ali eram de bebês com menos de um ano de idade, que apareciam como membros “auto descritos” de gangues. Não houve quem ousasse explicar como isso poderia ter ocorrido, a não ser argumentando que a combinação entre nomes codificados racialmente e códigos postais constitui um risco, visto que, ao terem os nomes adicionados aos bancos de dados, essas pessoas são alvo de uma vigilância muito mais dura e perdem diversos direitos. É patente que os códigos raciais possuem objetivos e auxiliam o controle social (BENJAMIN, 2019).

Enquanto aparentam atuar de forma neutra, objetiva e até benéfica, as correções tecnológicas podem aprofundar, esconder e até mesmo intensificar discriminações. Nem sempre as tecnologias são criadas com esse objetivo, o termo *The New Jim Code* compreende uma variedade de formas de discriminação, algumas de fato são elaboradas para acentuar as hierarquias, outras que ao ignorar as divisões sociais terminam replicando-as e ainda as que ao buscar “corrigir” o viés racial acabam fazendo o oposto. (BENJAMIN, 2019).

O aprendizado de máquinas depende de grandes quantidades de dados brutos inseridos nesses mecanismos, esses dados revelam-se profundamente entranhados de preconceitos e hierarquias sociais. A partir deste arcabouço discriminatório os algoritmos aprendem e tomam decisões acerca do mundo. Quanto mais aprendem a pensar como seres humanos, maiores as possibilidades de se tornarem racistas. A partir desses argumentos, sustentados pelos exemplos apresentados, Ruha Benjamin demonstra que os robôs, assim como outros tipos de tecnologias podem ser racistas, uma vez que expressam os vieses incorporados daqueles que os “treinaram” e também de todos que *online* contribuem para os conjuntos de dados “naturais” a partir dos quais a inteligência artificial aprende.

Outro aspecto relevante para se pensar tecnologia é seu suposto uso para a ‘correção’ da parcialidade ou das condutas tendenciosas dos seres humanos. Nem sempre há, no projeto técnico dos algoritmos, intenção de prejudicar ou excluir determinados grupos sociais, e mesmo quando há, essas motivações são mascaradas sob a retórica da benevolência. Tendo isso em vista, Benjamin (2019) justifica que é necessário separar a “intencionalidade” de sua exclusiva conotação negativa no contexto de práticas racistas e investigar como formas de malícia e negligência podem coexistir com o objetivo de “fazer o bem”.

O conceito de “estereótipo” nos ajuda a complexificar o uso de tecnologias tendenciosas na tomada de decisões que afetam determinados grupos. Estereótipo se refere a uma visão superficial que atribui certas características a um grupo, nem sempre tem viés negativo, mas quando se referem a grupos minoritários, funcionam como imagens de controle estabelecidas por aqueles que tem o poder de determinar a ideologia hegemônica. Essas imagens de controle são estabelecidas com o objetivo de que formas diversas de injustiça social, pareçam normais (COLLINS, 2019).

Certamente, a codificação explícita de estereótipos raciais em sistemas de computador é apenas uma forma de design discriminatório. Os empregadores recorrem a pontuações de crédito para decidir se contratam alguém, as empresas usam algoritmos para personalizar anúncios online para clientes em potencial, os juízes empregam ferramentas de avaliação de risco automatizadas para tomar decisões de sentença e liberdade condicional e funcionários de saúde pública aplicam técnicas de vigilância digital para decidir em quais regiões concentrar recursos médicos. Tais programas são capazes de peneirar e classificar um conjunto de dados muito maior do que seus colegas humanos, mas eles também podem reproduzir formas de desigualdade estrutural e racismo daltônico. E essas configurações padrão, uma vez criadas, ganham vida própria, projetando um fascínio de objetividade que dificulta responsabilizar qualquer pessoa (BENJAMIN, 2019, pos. 1195, tradução nossa).

Quando sujeitos são racialmente marcados, as correções tecnológicas podem contribuir com sua invisibilidade quando precisam ser vistos, e com sua hipervisibilidade quando buscam privacidade (por exemplo, no reconhecimento facial para vigilância policial). Um exemplo disso foram os resultados de uma pesquisa realizada pelas cientistas da computação Joy Buolamwini e Timnit Gebru em 2018, na qual elas buscaram “avaliar o viés presente em algoritmos e conjuntos de dados de análise facial automatizada com relação a subgrupos fenotípicos” (BUOLAMWINI; GEBRU, 2018, p. 77). Elas analisaram diversos sistemas comerciais de classificação de gênero e os resultados mostraram que “as mulheres de pele mais escura são o grupo mais mal classificado (com taxas de erro de até 34,7%)”, enquanto a taxa de erro para homens de pele clara foi de 0,8%. Os algoritmos não conseguiam reconhecer os rostos de mulheres negras como sendo de mulheres negras, mas de homens. Ou seja, a negritude pode ser marginal e focal ao desenvolvimento tecnológico, dependendo dos objetivos, conscientes ou não, daqueles que o projetam. Para começar a compreender como o racismo está presente nesses mecanismos é preciso focar em suas ações concretas ao invés de olhar para seus usos pretendidos. (BENJAMIN, 2019).

Diante deste cenário, e com o aumento da compreensão da parcialidade do *The New Jim Code*, e de como ele contribui para ocultar desigualdades sustentada por designs daltônicos, diversas iniciativas têm surgido com propostas para mitigar os danos provocados pelo uso de algoritmos que reproduzem a discriminação. Uma dessas iniciativas consiste no desenvolvimento e implementação de auditorias de patrimônio codificado para todas as tecnologias novas e existentes.

Uma iniciativa recente chamada *Auditing Algorit* está desenvolvendo uma comunidade de pesquisa em torno da prática de auditoria e eles lançaram um artigo em agosto de 2018 que descreve um caminho a seguir. Até o momento, o *Data & Society Research Institute* oferece a elaboração mais completa de "responsabilidade algorítmica", observando que "há poucas proteções de direitos civis ou do consumidor que limitam o tipo de dados usados para construir perfis de dados ou auditar a tomada de decisão algorítmica." (BENJAMIN, 2019, pos. 3246, tradução nossa).

Uma vez que decisões “baseadas em dados” podem prejudicar determinados grupos sociais, é preciso estimular o envolvimento destes na formulação de tais decisões por meio da participação no desenvolvimento de novas tecnologias, sejam elas aplicativos, programas, entre outros. Para isto, o primeiro passo é desmistificar a tecnologia a partir da fabricação de ferramentas abolicionistas, que incluam a democratização dos dados. Tendo o entendimento de que todos os dados são potencialmente parciais e tendenciosos, são necessárias abordagens duráveis que conduzam à justiça e à equanimidade (BENJAMIN, 2019). Diversas iniciativas que buscam incluir mulheres negras na inovação e na tecnologia estão em curso no Brasil.

Dando seguimento à reflexão sobre as formas com que o racismo incide nos ambientes digitais, me volto à concepção de microagressões digitais. *Microagressão* foi um termo apresentado pelo psiquiatra americano Chester Pierce, que argumentava que o racismo é um problema de saúde pública, visto que possui natureza contagiosa (MOREIRA, 2019). Pierce estava interessado em perceber como o racismo cria imagens deturpadas de grupos sociais minoritários e como estas contribuem para que pessoas pertencentes a estes grupos sejam alvo de comportamentos que exprimem desprezo, sejam esses comportamentos conscientes ou inconscientes. Esses comportamentos apresentam-se na forma de expressões verbais, representações culturais e reações físicas, esses atos seriam o que Pierce chamou de microagressões (MOREIRA, 2019, p. 52). Essas microagressões são classificadas em três tipos: microassaltos, microinsultos e microinvalidações.

*Microassaltos* são a expressão de estereótipos negativos com respeito ao outro; se constituem em atitudes de desprezo ou agressividade, manifestadas por meio da fala ou de expressão corporal, de uma pessoa em relação a outra devido a seu *locus* social. Em geral microassaltos são conscientes e propositais. *Microinsultos* são formas de comunicação que expressam a falta de sensibilidade de uma pessoa com relação à experiência, tradição ou identidade cultural de outra pessoa ou de um grupo social. Consciente ou não, a prática dos microinsultos expressa um sentimento de superioridade de quem o pratica por pertencer ao grupo dominante. *Microinvalidações* se refere a desvalorização dos saberes, experiências, pensamentos e interesses de um grupo social considerado minoritário (MOREIRA, 2019).

O prefixo “micro”, contido na palavra microagressão, pode dar a falsa impressão de que este tipo de insulto é “pequeno” e que não acarreta maiores consequências para aqueles que foram agredidos. Na verdade, “micro” significa que a agressão incide em um nível individual e/ou local, ou mesmo em situações “privadas” ou limitadas, que permitem certo grau de anonimato por parte do agressor (SILVA; POWELL, 2017, p. 46).

Quando se fala sobre microagressões no ambiente digital, podem ser acrescentadas ainda duas categorias: a deseducação e a desinformação. Deseducação se refere a produção de conteúdo online que degrada ou omite pessoas não-brancas, intencionalmente ou não. Quanto à desinformação, há dois tipos: a deliberada e a não-deliberada. A primeira se refere ao ato de produzir ou compartilhar informações falsas com o objetivo de gerar desinformação nos receptores. A segunda se refere à ação de desinformar em virtude do emissor estar, ele próprio, desinformado com base em informações incorretas (SILVA; POWELL 2017). “A deseducação e a desinformação são formas perigosas de microagressões raciais *online* que podem fornecer a base para formas mais sérias de discriminação racial e ódio.” (TYNES et al, 2018, p. 20, tradução nossa).

Tarcizio Silva (2019) realizou um apanhado acerca dos padrões de microagressões apurados em diversos estudos empíricos realizados no Brasil e nos EUA. Essas microagressões ocorreram em contextos escolares, laborais e interpessoais. Menciono aqui as que possuem maior relevância para o presente estudo:

*Negação de Realidades Raciais / Democracia Racial*, se refere a uma ideologia que pactua com o mito da democracia racial, esta é “usada para promover tanto a negação de atitudes racistas – pois o perpetrador “não veria cor”, quanto para deslegitimar produção de conhecimento – seja científico ou vernacular – por pensadores, pesquisadores e ativistas negros” (SILVA, 2019, p.127). *Suposição de Inferioridade Intelectual*, se refere a suposição de que um indivíduo possui determinada colocação em alguma instituição, seja ela a universidade ou o trabalho, apenas por causa de uma política afirmativa, e ainda o espanto diante da “articulação ou ideias de grupos racializados” (Ibidem, p. 127). *Suposição de Criminalidade*, se refere a ato de julgar que uma pessoa racializada tem mais chance de ser perigosa, criminoso ou desviante, devido a sua raça. *Exotização*, voltada a “mulheres racializadas, soma-se à misoginia e leva a mensagens e associações à hipersexualização” (SILVA, 2019, p. 128). *Exclusão ou Isolamento*, diz respeito a “comportamentos que geram exclusão ou isolamento dos indivíduos racializados, de modo a não se sentirem pertencentes de um determinado grupo nas relações interpessoais, educacionais ou laborais” (Ibidem, p. 128).

Para elucidar como todos esses elementos estão ligados, Silva (2019) realiza um mapeamento de casos de racismo algorítmico levantados em diversos estudos e os classifica quanto ao tipo de microagressão que configuram, e a qual categoria de microagressão pertencem, apresentado esses dados em forma de tabela:

Tabela 1: Lista de Casos de Racismo Algorítmico (SILVA, 2019, p. 130-131)

Caso de Racismo Algorítmico	Microagressões	Categoria
Sistema do Google permite empresas exibirem anúncios sobre crime especificamente a afroamericanos (Sweeney, 2013)	Suposição de Criminalidade	Microinsultos
Resultados no Google Imagens apresentam hiperssexualização para buscas como "garotas negras" (Noble, 2013, 2018)	Exotização; Negação de Cidadania	Microinsultos
Facebook esconde manifestações contra violência policial racista (Tufekci, 2014)	Negação de Realidades Raciais	Microinvalidações
Google Photos marca fotos de jovens negros com a tag "Gorila" <sup>45</sup>	Negação de Cidadania	Microinsultos
Chatbot da Microsoft torna-se racista em menos de um dia <sup>46</sup>	Diversas	Microinsultos
Robôs conversacionais de startups não encontram face de mulher negra; sistemas de visão computacional erram gênero e idade de mulheres negras (Buolamwini, 2018)	Negação de Cidadania; Exclusão e Isolamento	Microinvalidações
Mecanismos de busca de bancos de imagens invisibilizam famílias e pessoas negras <sup>47</sup>	Negação de Realidades Raciais	Microinvalidações; Desinformação
App que transforma selfies equipara beleza à branquura <sup>48</sup>	Exotização; Exclusão e Isolamento	Microinsultos; Microinvalidações
APIs de visão computacional confundem cabelo negro com perucas (Mintz et al, 2019)	Exotização	Microinsultos; Microinvalidações
Ferramentas de processamento de linguagem natural possuem vieses contra linguagem e temas negros <sup>49</sup>	Patologização de Valores Culturais	Deseducação
Análise facial de emoções associa categorias negativas a atletas negros <sup>50</sup>	Suposição de Criminalidade	Microinsultos
Twitter decide não banir discurso de ódio nazista/supremacista branco para não afetar políticos republicanos <sup>51</sup>	Negação de Realidades Raciais; Exclusão	Deseducação; Desinformação

### 2.3 Racismo e sexismo na tecnologia: por onde transitam as mulheres negras?

Nos tópicos anteriores argumentei como o patriarcado e o racismo agem para cristalizar hierarquias e dificultar a apropriação da tecnologia por mulheres e negros. O primeiro tópico se referiu ao domínio masculinista da tecnologia e como o ciberfeminismo – operando o mito do ciborgue de Donna Haraway – impulsionou mulheres a se apropriarem e criarem uma relação

íntima e indissociável com a tecnologia. No segundo tópico tratei do racismo que se apresenta não só no arcabouço da tecnologia, mas também em seus usos, obstáculo que se impõe ao acesso e a apropriação por pessoas negras.

Ao acessar esses temas, é notório que nas discussões acerca do ciberfeminismo e nas discussões acerca do racismo no âmbito digital, as especificidades das mulheres negras são obliteradas. A impressão é que há duas categorias universais e generalizantes: mulheres e negros, nestas, a centralidade está sobretudo em mulheres brancas ocidentais e homens negros. Ambas as discussões são fundamentais e não há qualquer questionamento acerca da relevância e da potência que trazem ao questionar o *status quo*, mas, ao abordar as opressões estabelecidas por hierarquizações, é uma falha não problematizar as hierarquias existentes dentro de categorias como raça, classe e gênero. É aqui que a interseccionalidade lança luz sobre o intercruzamento de sistemas opressores, bem como a experiência de mulheres que se encontram em avenidas identitárias atravessadas por raça, classe e gênero,

Neste tópico apresento o conceito de Interseccionalidade, que será fundamental, não só para complexificar a reflexão acerca dos tópicos tratados anteriormente, mas, por ser uma noção que atravessará a etnografia em diversos momentos, visto que trata-se de uma ferramenta teórico-metodológica crucial na análise das experiências de mulheres negras.

Os debates do feminismo hegemônico estabeleceram uma categoria universal de mulher. As primeiras reivindicações atendiam aos interesses de mulheres ocidentais, brancas, burguesas e heterossexuais. As demais experiências de “ser mulher” não eram contempladas no projeto deste feminismo. Para ampliar a reflexão acerca da problemática de perspectivas universais, estabeleço um paralelo entre o feminismo e a teoria antropológica. A partir da década de 1970 houve uma confluência de interesses entre a produção de antropólogas e o debate feminista da época, inclusive, as primeiras formulações do conceito de gênero, utilizadas pelas perspectivas feministas contemporâneas, partiram de Gayle Rubin.

Uma das preocupações do feminismo nesse período era com a chamada “subordinação universal das mulheres”, tema central também nas produções que estavam sendo elaboradas por antropólogas feministas que criticavam diversas tradições do pensamento antropológico:

[..] diversas autoras inseridas no debate olham criticamente para os "universais" presentes nas análises antropológicas, reivindicando outorgar especial importância à observação das diferenças reais entre as sociedades. Essas diferenças adquiririam particular relevância uma vez que, para elas, olhar apenas para os universais jogaria as mulheres numa esfera a-histórica impermeável à observação de mudanças (PISCITELLI, 1998, n.p.).

As teóricas feministas, portanto, criticavam os universais contidos nas perspectivas estruturalista e funcionalista, entretanto, de forma contraditória, Piscitelli (1998) argumenta que suas próprias produções eram permeadas por universais, tal como as oposições entre natureza/cultura, masculino/feminino e a subordinação das mulheres, que passou a ser considerada como um universal, sendo explicada pela associação das mulheres à natureza e dos homens à cultura. As mulheres estariam submetidas aos homens em cada uma das culturas conhecidas, devido aos vários aspectos de sua situação feminina (biológica, social e psicológica) contribuírem para sua associação à natureza. (ORTNER, 1996).

O feminismo hegemônico ao insistir numa categoria universal das mulheres, originou, diversas recusas a aceitar essa categoria, pois ela significava, necessariamente, a exclusão de muitas mulheres e de suas existências. Mesmo que tivesse propósitos emancipatórios, esse poder de exclusão mostra o corolário opressor e regulador dessa construção.

[...] esse gesto globalizante gerou um certo número de críticas da parte das mulheres que afirmam ser a categoria das “mulheres” normativa e excludente, invocada enquanto as dimensões não marcadas do privilégio de classe e de raça permanecem intactas. Em outras palavras, a insistência sobre a coerência e unidade da categoria das mulheres rejeitou efetivamente a multiplicidade das interseções culturais, sociais e políticas em que é construído o espectro concreto das ‘mulheres’ (BUTLER, 2003, p. 34).

A partir do questionamento dessa categoria universal das mulheres, que não dava conta de incluir nos debates nem nas reivindicações as especificidades vivenciadas por mulheres de cor, lésbicas, terceiro mundistas, etc., é que a interseccionalidade desponta como uma ferramenta teórico metodológica capaz de incluir aquelas que foram excluídas.

### **2.3.1 Interseccionalidade: origem, potencialidades e limitações**

O termo “interseccionalidade” foi introduzido pela jurista norte-americana Kimberlé Crenshaw no artigo *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antiracist Politics*, em 1989, e subsequentemente foi utilizado em 1991 no artigo *Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres de cor*.

A centelha para que Crenshaw percebesse a necessidade de nomear o problema da aliança de estruturas de poder que operavam na opressão de mulheres negras, surgiu a partir de uma ação judicial. Em 1976, Emma DeGraffenreid e diversas outras mulheres negras, entraram com um processo contra a empresa General Motors por discriminação, utilizando o argumento de que esta segregava a força de trabalho por raça e gênero, visto que homens negros eram contratados para exercer exclusivamente trabalhos que demandassem força física, e mulheres

brancas eram admitidas tão somente para atuar em funções de secretariado. A segregação de trabalho por raça e gênero já constituía, por si só, um problema, mas, quando consideradas as experiências de mulheres negras, a situação se agravava, visto que estas nunca eram contratadas, por não serem nem homens negros, nem tão pouco mulheres brancas. As experiências vivenciadas por essas mulheres encontravam-se ignoradas, numa fissura, uma vez que nem os empregos para negros, nem os empregos para mulheres eram “adequados” para elas.

O tribunal indeferiu os processos alegando que as mulheres negras não deveriam ter permissão para combinar suas reivindicações de raça e gênero em uma só (CRENSHAW, 2015). As leis e a jurisprudência existentes não davam conta de amparar as mulheres negras que se encontravam numa espécie de “avenida identitária” na qual se entrecruzavam raça, classe e gênero, e se concatenavam estruturas racista, capitalista e cisheteropatriarcalista. A partir desse episódio, Crenshaw percebeu a necessidade de se nomear o fato para, então, pensar estratégias que dirimissem os danos causados pela ignorância das especificidades vivenciadas por mulheres negras.

O termo “interseccionalidade” é recente, entretanto, as discussões acerca da hegemonia do cisheteropatriarcado, do racismo e da exploração capitalista, bem como da inseparabilidade destes, há muito são realizadas por ativistas negras, que denunciam as opressões que recaem sobre as mulheres de cor a partir do entrecruzamento de gênero, raça e classe (AKOTIRENE, 2019).

É creditado à Sojourner Truth o pioneirismo do pensamento feminista negro e interseccional, visto que, em meados do século XIX ela articulou raça, classe e gênero questionando a categoria de mulher universal, no discurso improvisado *Ain't I a Woman?* proferido em 1851 na Convenção pelos Direitos das Mulheres em Akron, Ohio:

[...] Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E eu não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher? Daí eles falam dessa coisa na cabeça; como eles chamam isso... [alguém da audiência sussurra, “intelecto”]. É isso querido. O que é que isso tem a ver com os direitos das mulheres e dos negros? Se o meu copo não tem mais que um quarto, e o seu está cheio, porque você me impediria de completar a minha medida?

Daí aquele homenzinho de preto ali disse que a mulher não pode ter os mesmos direitos que o homem porque Cristo não era mulher! De onde o seu Cristo veio? De onde o seu Cristo veio? De Deus e de uma mulher! O homem não teve nada a ver com isso (TRUTH, 1851).

Em um outro discurso, *Keeping the Thing Going While Things Are Stirring*, proferido em 1867, Truth denunciou o machismo de homens negros e sua colaboração para a opressão de mulheres negras, quando, ao conquistarem o direito ao sufrágio, não fizeram qualquer referência à estas, que lutaram ao seu lado por essa conquista. Nesses discursos, Sojourner Truth tocou em questões que seriam assíduas nos debates de feministas negras: a ausência de discussões raciais dentro do feminismo hegemônico; e o hiato dos debates sobre gênero dentro dos movimentos negros.

Em 1969, Frances M. Beal, escreveu “*Black Women's Manifesto; Double Jeopardy: To Be Black and Female*”, neste texto, Beal articula as categorias gênero, raça e classe, apontando para as distinções das experiências vivenciadas tanto por mulheres e homens negros, quanto por mulheres negras e brancas, argumentando politicamente contra o capitalismo, o imperialismo ocidental, o racismo estrutural e a necropolítica colonialista moderna (AKOTIRENE, 2019). Já na década de 1970, o Coletivo Combahee River, organização lésbica fundada na cidade de Boston em 1974, afirmava, nas figuras das irmãs Barbara e Beverly Smith, que “a política sexual sob o patriarcado é tão onipresente nas vidas das mulheres negras, quanto às políticas de classe e raça. Também achamos [...] difícil separar opressões de raça, classe e sexo porque, nas nossas vidas, elas são quase sempre experimentadas simultaneamente. [...]” .

No Brasil, os movimentos negro e feminista ressurgem a partir da década de 1970, ainda marcados pela ditadura militar. A produção teórica feminista dessa época era marcada por um enfoque analítico na variável classe, enquanto o recorte racial não aparecia em nenhuma das publicações, mesmo aquelas que pretendiam analisar a identidade de mulheres pobres ou as relações entre patroa e empregada. O trabalho de Lélia Gonzalez (1984) intitulado “Racismo e sexismo na cultura brasileira” inaugura, no Brasil, o enfoque analítico que relaciona raça e gênero. Trago esses dados para ilustrar que a presença de discussões que relacionam as categorias de raça, classe e gênero é longínqua dentro das produções do feminismo negro; diversas intelectuais pensaram e problematizaram o entrecruzamento das avenidas identitárias e a inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo, patriarcalismo.

Interseccionalidade trata-se de uma ferramenta teórico-metodológica que possibilita a realização de análises que revelem os modos de interação entre relações de poder e variáveis

como classe, gênero e raça tanto em contextos individuais, como em práticas coletivas e arranjos culturais/institucionais (RODRIGUES, 2013). Nas palavras de Crenshaw:

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (CRENSHAW, 2002, p. 177).

O conceito de interseccionalidade, portanto, permite dar visibilidade à multiplicidade de experiências do “ser mulher”, evitando que se caia no reducionismo e na universalização, ou ainda na hierarquização e enfoque em determinada categoria em detrimento de outras. Maria Lugones (2008) argumenta que a separação categorial de raça, gênero, classe e sexualidade, não permite que a violência imposta às mulheres de cor seja vista de forma clara. Quando abordadas como categorias separadas, a relação de intersecção entre elas é suprimida e tende-se a apagar a situação violenta da mulher de cor, exceto como um complemento às experiências de mulheres brancas e homens negros. Assim sendo, a separação categorial é a cisão de categorias inseparáveis (LUGONES, 2008).

Lançar luz sobre experiências que eram “deixadas de fora” – tanto pelo feminismo hegemônico, quanto pelos movimentos negros – é a principal potencialidade da interseccionalidade; particularmente importante para as feministas afro latino-americanas e caribenhas, visto a ação do sexismo, da desigualdade de classes, do colonialismo e do racismo na realidade de seus contextos. Entretanto, apesar de suas potencialidades, o conceito também encerra contradições.

A partir dos anos 2000, o conceito de interseccionalidade passou a figurar de forma mais constante nas produções feministas, sendo apontado, inclusive, como um *hit concept* (HIRATA, 2014). Entretanto, Maria Carbón e Sara Adenheim alegam que esse êxito se deu por distorções no sentido original do conceito, sendo utilizado como uma espécie de “linguagem universal” em pesquisas da Europa e Estados Unidos, por linhas do feminismo com orientações políticas e teóricas conflitantes. Daí a possibilidade de sua utilização, por exemplo, pelo feminismo liberal como forma de camuflar conflitos, ao passo que concomitantemente “reconhecia” a importância dos feminismos negros e pós-coloniais (notadamente suas partes menos críticas); estratégia que vai de encontro com um dos principais objetivos do feminismo negro: expor e questionar as relações hierárquicas dentro do feminismo (Carbón, Adenheim, 2013, apud MACHADO, 2017). Sem a radicalidade feminista negra decolonial, a interseccionalidade pode

ser utilizada no apoio de "contradições históricas marcadas pela diferença e silenciamento de pontos de vista" (AKOTIRENE, 2019, p. 95).

Outro uso problemático da interseccionalidade, apontado por Ina Kerner é de que o termo extrapola as orientações baseadas em um grupo social (mulheres negras e de cor) e se alarga como ferramenta de análise de questões múltiplas, correndo o risco de ser esvaziado seu propósito. "A interseccionalidade permite às feministas criticidade política a fim de compreenderem a fluidez das identidades subalternas impostas a preconceitos, subordinações de gênero, de classe e raça e as opressões estruturantes da matriz colonial moderna da qual saem." (AKOTIRENE, 2019, p. 37). Quando as análises se afastam desses objetivos, ou deixam de considerar algum desses eixos, já se distanciaram do objetivo inicial da interseccionalidade (Kerner, 2016, apud MACHADO, 2017).

#### **2.4 A militância das mulheres negras**

A participação de mulheres negras nas lutas contra opressões, ocorre desde a época da escravidão. Pelo machismo e racismo epistêmicos (SANTOS, 2016), a atuação dessas mulheres não obteve grande notoriedade, apesar de algumas autoras, a exemplo de Maria Lúcia de Barros Mott<sup>6</sup>, terem se dedicado a revelar as trajetórias de algumas dessas mulheres, como Zeferina, Aqualtune, entre outras. A atuação de mulheres negras em movimentos sociais perpassa a história do Brasil em diferentes épocas.

A partir do clima de redemocratização que vivia o país nos primeiros anos da década de 40, surge em 1944 o Teatro Experimental do Negro:

[...] conhecido como TEN, uma instituição do Movimento Negro, fundado por Abdias do Nascimento, uma liderança negra que teve um papel fundamental ao se pensar numa estratégia que pudesse visibilizar o/a negro/a na sociedade brasileira, combatendo o racismo vigente e exigindo o reconhecimento de uma "identidade negra" e não mestiça, símbolo da brasilidade da época.[...] Para tanto, o Teatro ministrou aulas de alfabetização e iniciação cultural, proferidas por Ironides Rodrigues e Aguinaldo Camargo, cujo material pedagógico utilizado eram as peças teatrais. A educação tornou-se uma estratégia eficaz de combate ao racismo e uma bandeira de luta do Teatro Experimental do Negro. (CEVA, 2012, p. 254).

As mulheres negras desempenharam papel importante dentro do TEN ao reivindicarem direitos para a classe trabalhadora das domésticas, que não havia sido contemplada pelos benefícios trabalhistas estabelecidos na Constituição de 1934. Algumas lideranças femininas dentro do TEN criaram a Associação das Empregadas Domésticas em 1946, e no mesmo ano

---

<sup>6</sup> MOTT, Maria L. de B. *Submissão e resistência: a mulher na luta contra a escravidão*. Editora Contexto, 1988.

suas reivindicações tornaram-se públicas por intermédio de um documento publicado no Diário Trabalhista, por meio de Maria Nascimento (CEVA, 2012).

Décadas depois, após a Ditadura Militar, os movimentos sociais feminista e negro voltaram a ganhar força:

Embora comportando inúmeras diferenças, o Movimento Feminista e o Movimento Negro ressurgem nos anos 1970, ainda marcados pela ditadura militar, sendo pautados por uma luta pela redemocratização, extinção das desigualdades sociais e em busca da cidadania (RODRIGUES; PRADO, 2010, p.449).

Ambos os movimentos se pautaram no ideal de igualdade: no Movimento Negro, igualdade de condições sociais, econômicas e culturais entre negros e brancos; no Movimento Feminista, igualdade entre homens e mulheres. Porém ambos falharam na inclusão de agendas que contemplassem as mulheres negras, pois no Movimento Feminista as questões de raça não eram elementares e no Movimento Negro as disparidades entre homens e mulheres eram ignoradas. (CARNEIRO, 2003; RIBEIRO, 1995).

[...] havia o movimento feminista que, à época – basicamente centrado no enfoque exclusivo de um gênero branco e ocidental – se mostrava ainda inábil para a superação das assimetrias que atingiam as mulheres, em especial as afrodescendentes (SCHUMAHER; BRAZIL, 2007, p. 327).

Desnecessário dizer que o movimento negro não deixava (nem deixou) de reproduzir certas práticas originárias da ideologia dominante, sobretudo no que diz respeito ao sexismo [...] (GONZALEZ, 2008, p. 37).

A suposta igualdade preconizada dentro dos movimentos Negro e Feminista levou as mulheres negras a lutarem por suas especificidades, gerando conflitos e rupturas nas formas incipientes em que tais movimentos se apresentavam nas décadas de 70 e 80 (RODRIGUES; PRADO, 2010, p. 449).

Como visto anteriormente, o movimento feminista da época era pautado por um ideal universal, não levando em consideração a enorme diversidade que há dentro da categoria “mulher”. Desde a primeira onda do feminismo, pensadoras negras já expunham o fato de que as experiências vivenciadas por mulheres brancas e negras não eram análogas. Sojourner Truth no memorável discurso já mencionado, questionou privilégios concedidos à “mulher”, ao relatar que ela, enquanto mulher negra, nascida cativa, não tinha acesso a nenhum deles, indagava então à audiência se ela não era também uma mulher.

Apesar de muitas pensadoras negras, em diferentes épocas, terem alertado sobre a importância de serem consideradas as diversas identidades sociais ao se pensar nas opressões vivenciadas por uma mulher, o debate acerca da necessidade do feminismo abdicar da estrutura universal ao se falar de mulheres e levar em conta as outras intersecções, como raça, orientação sexual, identidade de gênero, foi atribuído mais fortemente à terceira onda do feminismo, sendo Judith Butler um dos grandes nomes (RIBEIRO, 2019).

Esses conflitos e rupturas levaram as mulheres negras a pensarem a necessidade da criação de um espaço, onde as especificidades de suas dificuldades fossem consideradas prioridade.

Um marco para a consolidação do Movimento de Mulheres Negras (MMN) foi o III Encontro Feminista Latino-americano e do Caribe, realizado em 1985, onde houve desentendimento e embate entre mulheres brancas e negras acerca da permissão de participação no evento de mulheres negras que não haviam feito inscrição prévia. Dois anos depois, aconteceu em Garanhuns-PE, o IX Encontro Nacional Feminista, e mais uma vez as participantes negras não se sentiram contempladas:

[...]se fecham na posição de que o Movimento Feminista é orientado por uma definição elitista, exclusivista, opressora e autoritária de mulher. Ao tentar universalizar essa definição para todas as mulheres brasileiras, deixa de levar em consideração as especificidades que constituem cada grupo. Daí a impossibilidade de trabalhar conjuntamente as questões de gênero. O diálogo se torna inviável e as mulheres negras deixam o local já articuladas para realizar o I Encontro Nacional de Mulheres Negras. (SILVA, 2000, n.p.)

O Movimento de Mulheres Negras se consolida em 1988, por ocorrência do I Encontro Nacional de Mulheres Negras, em Valença-RJ. Assim nasceu o Movimento de Mulheres Negras e 30 anos após sua constituição segue, talvez de maneira mais dispersa e através de várias entidades, como um marco de resistência e luta por equidade para as mulheres negras. Diversos avanços foram conquistados e ainda há muito pelo que lutar. A atuação do MMN no ciberespaço é uma consequência do acesso de mulheres negras militantes às TICs. O MMN, no mundo virtual, cresce numa dinâmica nunca vista. A todo instante, mais entidades hospedam-se no espaço virtual, abrigando e transmitindo informações, fazendo convocações, distribuindo conhecimento, preservando a memória da entidade e, por conseguinte, a memória do próprio movimento. (SILVA, 2000)

#### **2.4.1 O ativismo digital de mulheres negras**

Neste tópico abordo como mulheres negras têm se apropriado – enquanto uso – das TICs, e produzido ativismos como tática para o combate das opressões interseccionais. Para fins de contextualização, acredito ser oportuno tratar brevemente dos conceitos de militância e ativismo, bem como de suas diferenças. No imaginário social esses termos podem ser empregados como sinônimos, todavia, há diferenças significativas em seus usos e significados. Sales, Fontes e Yasui (2018) definem militância como “uma metodologia para produzir ações coletivas a fim de intervir, ou interferir, nas normas sociais vigentes” que “privilegia como

estruturas organizativas os partidos, os diretórios, as centrais sindicais e afins.” (SALES; FONTES; YASUI, 2018, p. 565).

Os autores argumentam que embora ambos os conceitos façam referência à metodologias que comungam do mesmo fim: produzir mudanças nas normas sociais vigentes através da ação; estas possuem formas de organização e atuação distintas. Enquanto a militância abriga uma noção mais “tradicional” de movimento social, marcada pela disciplina, cumprimento de regras, hierarquia e regularidade; além da sistematização por meio de estruturas organizativas que visam “produzir docilidade, comprometimento e obediência” (Ibidem, p. 565). A noção de ativismo comporta um modo de movimentação social e participação cidadã que preconiza:

[...] articulação em rede com vários outros movimentos; ocupação dos espaços urbanos como forma de dar visibilidade à causa em debate; preservação da autonomia dos participantes; uso estratégico das novas tecnologias de informação e comunicação; preferência por metodologias participativas diretas para tomada de decisão de forma coletiva; construção de consensos progressivos e ausência de lideranças formais. (SALES; FONTES; YASUI, 2018, p. 574)

Como apresentado no tópico anterior, mulheres negras sempre estiveram envolvidas na luta por garantia de direitos, apesar de seus papéis terem sido apagados ou minimizados. Na atual cultura-rede, apesar das dificuldades de acesso, as mulheres negras, em seus *quartos próprios conectados*, têm ocupado de forma criativa os ambientes *online*, estabelecendo novas narrativas; se autodefinindo, ao invés de serem definidas, assumindo os riscos de falarem, ao invés de serem faladas (GONZALEZ, 1984).

Essa reflexão acerca dos *quartos próprios conectados*, é tratada por Carolina Ferreira (2015), que retomando a concepção levantada por Remedios Zafra, pensa o *quarto conectado* como uma forma de subverter a noção de lar e o do binarismo público-privado que o cerca, já que a casa “foi tradicionalmente feminizada e identificada com mulheres por atividades que social, cultural e economicamente as ligavam ao cuidado da família, das crianças, dos filhos, dos doentes” (Zafra, 2011, apud FERREIRA, 2015). O quarto encontra-se dentro da casa, mas constitui um “cenário cheio de potencial e versatilidade relacionados ao surgimento de novas oportunidades referentes aos sistemas disciplinares de produção e de difusão criativa” (FERREIRA, 2015, p. 200). As mulheres negras enxergaram esse panorama de novas possibilidades e possíveis usos, e em seus *quartos conectados* ocupam plataformas e redes sociais, produzem e acessam conteúdos sobre combate ao racismo, ao machismo e a exploração de classe. Entretanto, assim como outras estratégias contra hegemônicas, o uso das tecnologias por mulheres negras não ocorre sem disputas, e, dadas as desigualdades estruturantes da

sociedade, ainda é pequeno o contingente de mulheres pretas que produzem e acessam conteúdo *online*.

Uma pesquisa do Ipea (2015) referente aos anos entre 2001 e 2014, revelou dados acerca do acesso de brasileiros à internet, a investigação se baseou na proporção de domicílios que não possuíam microcomputador, na proporção de domicílios com microcomputador mas sem acesso à internet e ainda na proporção de brasileiros maiores de 10 anos de idade que tinham acessado à internet de algum local. Os resultados demonstraram que mulheres negras são as que enfrentam maiores barreiras para ter acesso à internet, seguidas pelos homens negros, depois pelas mulheres brancas, sendo homens brancos os que tem maior facilidade de acesso à internet. Este cenário é resultado do que demonstrou Sergei Soares (2008), ao apontar que a população branca recebe em média o dobro da renda recebida pela população negra. (MARCONDES et al, 2013).

O efeito da importância da comunicação em rede e do uso dos computadores e da internet é a necessidade de promover a inclusão digital das populações, uma vez que o acesso a informações e a produção de conteúdo digital por parte dos indivíduos estão diretamente relacionados às oportunidades de inserção social mais ampla. As oportunidades de trabalho e formação educacional e profissional estão vinculadas ao acesso a computadores e ao uso da internet (MARCONDES et al, 2013, p. 93).

Com uma abordagem interseccional, esses dados destacam como as perspectivas de raça e gênero têm influência nas desigualdades vivenciadas por mulheres negras. No que diz respeito à exclusão digital as assimetrias baseadas na raça geram maiores consequências em relação ao acesso, do que as desigualdades de gênero. Para a população negra a possibilidade de uma educação de qualidade, de emprego formal e de outras formas de sociabilidade proporcionadas pela internet, é obstaculizada pela exclusão digital que acentua outras formas de desigualdades.

A globalização torna possível que uma entidade ou uma conjuntura local amplifique seu domínio sobre outros territórios, interferindo em aspectos não só econômicos, como políticos, culturais e sociais dessas regiões. As TICs colaboram com o processo de globalização que acarreta no surgimento e no agravamento de diversas formas de desigualdades. Diante do advento de novas tecnologias, dois posicionamentos são comumente adotados, o conservador, que considera a tecnologia maléfica e teme as mudanças decorrentes dela e o outro, que sem complexificar suas consequências, considera a tecnologia a solução para todos os impasses da contemporaneidade. O que se tem “é uma péssima combinação de determinismo tecnológico e pessimismo cultural” (Raymond Williams apud BARBERO, 2014, p. 16). Binárias e antagônicas, ambas posições impedem que sejam considerados os prós e contras.

A apropriação das tecnologias digitais não deve ser tomada com uma visão excessivamente otimista de que a internet irá empoderar a população negra e subverter as estruturas de poder, porque esse posicionamento não considera a interseccionalidade e, assim, os diversos contextos socioeconômicos nos quais afro-brasileiros estão inseridos, e acaba por subestimar o poder que o Estado possui de controlar o acesso à informação e à própria tecnologia. Portanto, as TICs encerram em si desafios e oportunidades. Como visto anteriormente, é preciso complexificar as intenções por trás de seus usos e não as considerar benignas em sua essência. Uma dessas oportunidades figura no fato de que “as novas tecnologias vêm sendo progressivamente apropriadas por grupos dos setores subalternos, permitindo-lhes uma verdadeira revanche sociocultural, isto é, a construção de uma contra-hegemonia pelo mundo.” (BARBERO, 2014, p. 18).

Para aprofundar as discussões a respeito da apropriação das TICs por mulheres negras é preciso, antes, fazer um resgate acerca das relações de poder que moldam o âmbito social no Brasil. Considerando os dados abordados anteriormente, é patente que mulheres negras, cis e trans, estão na base da pirâmide do sistema socioeconômico brasileiro. Na prática, isso significa que elas têm menos acessos à educação, ao emprego formal, a bens de consumo, e para além disso, são mais frequentemente vítimas de diversas formas de violência. Esses dados revelam as consequências de imagens correntemente negativas construídas cultural e socialmente acerca das mulheres negras, e perenes no imaginário coletivo. Para compreender de que forma essas imagens foram construídas e estabelecidas é vital compreender que “é a partir das práticas culturais que os sentidos sobre os objetos, os fatos e os próprios sujeitos são produzidos e compartilhados coletivamente” (SILVA, 2017, p. 5). Cultura, segundo a definição de Néstor García Canclini, é “o conjunto dos processos sociais de significação ou, de um modo mais complexo, a cultura abarca o conjunto de processos sociais de produção, circulação e consumo da significação na vida social.” (CANCLINI, 2007, p. 41).

O pensamento humano funciona a partir de processos de percepção, categorização e generalização, que possibilitam a construção de esquemas mentais através dos quais os seres humanos compreendem a si mesmos e ao mundo. Entretanto, esses modelos não são neutros, já que são construídos a partir de valores culturais produzidos em contextos marcados por diversas espécies de hierarquias (MOREIRA, 2019). A percepção da diferença e a formação de categorias não precisam, necessariamente, implicar valoração (ABU-LUGHOD, 2018), porém, quando isso ocorre, há a instauração de hierarquias e com elas, a formação de relações de poder assimétricas. Nesse processo, indivíduos pertencentes a grupos minoritários sofrem

generalizações e são aprisionados em imagens fixas e estereotipadas que permitem a sua marginalização, decorrente das diferenças de status cultural entre os grupos sociais. Enquanto isso, indivíduos do grupo hegemônico detém o privilégio de serem retratados em sua diversidade. No que se refere à noção de raça, foi estabelecida uma relação entre traços morfo-biológicos e qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais. Os indivíduos da *raça* branca foram estabelecidos como superiores aos das *raças* negra e amarela, por causa do pigmento mais claro da pele, o formato do crânio, a forma dos lábios, nariz e queixo que segundo o que pensavam, tornava-os mais bonitos, inteligentes, honestos e, portanto, capazes de dominar e comandar as outras *raças* (MUNANGA, 2004).

No que consiste à construção cultural da imagem de pessoas negras, foram constituídos estereótipos negativos que se perpetuaram mesmo após a comprovação de que não havia, biologicamente falando, qualquer diferença significativa entre indivíduos negros e brancos, sendo o conceito de raça cientificamente nulo. Os negros, em determinados períodos da história, foram considerados sub-humanos, desprovidos de racionalidade e qualquer outra característica que os humanizasse, argumento que sustentou a instauração da escravidão. Um exemplo inquietante da objetificação do corpo feminino negro foi o caso de Sarah Bartmann, mulher africana, apelidada de Vênus Hotentote, era exibida para entretenimento em festas de moda, feiras e circos durante o início do século XIX na Europa. Símbolo da exploração e da perversidade do racismo colonial, após sua morte em 1815, Sarah Bartmann teve seu corpo dissecado e sua genitália e suas nádegas continuaram sendo exibidos até 1974 num museu em Paris (COLLINS, 2019). Apesar de mais sutis, as estratégias de animalização e objetificação de pessoas negras seguem correntes nas práticas culturais. As imagens estereotipadas, como meios simbólicos de dominação, atendem a esse objetivo.

Essas noções justificam as desigualdades sociais e econômicas de indivíduos negros até hoje. O mito da democracia racial, e a ideia de que no Brasil, um país miscigenado, haveria igualdade entre todas as raças, impede que o racismo estrutural seja discutido e problematizado. Dependendo do contexto e do intuito, hora a branquitude alega não ver raça - "somos todos iguais" -, e assim naturalizam, por exemplo, a não presença de negros nos espaços de poder; hora, enxergam indivíduos racializados enquanto ameaça, criando mecanismos para que estes estejam sob uma vigilância mais dura e constante, como visto no tópico anterior.

Essas narrativas construídas por indivíduos que historicamente tiveram o poder de definir e classificar os outros, em relação a sua própria existência, garantem a manutenção do racismo, do sexismo, e dos privilégios decorrentes desses sistemas de opressão. Daí a

importância vital de serem construídas contranarrativas, que estabeleçam imagens positivas acerca de pessoas negras.

Esse tem sido o movimento realizado por diversas mulheres negras que acessam, se apropriam e ocupam plataformas tecnológicas. Entretanto, os grandes grupos midiáticos como Facebook, Google, Microsoft, entre outros, detém o controle de grande parte da internet mundial, o que representa um empecilho para a diversidade cultural (SILVA, 2017, p.8). Isso indica que as tecnologias se tornam um campo de disputa entre grupos hegemônicos, e grupos subalternos.

O problema é que, o controle resta nas mãos do grupo hegemônico, que produz as tecnologias e intervém em seus modos de uso. Um exemplo disso são as censuras que ativistas negros sofrem de grandes plataformas, como o Instagram, o YouTube, e o Twitter. Em junho deste ano (2020) a militante, cantora e compositora Bia Ferreira, publicou um vídeo no qual declamava uma poesia escrita por ela, no vídeo ela denunciava o racismo utilizando a expressão ‘fogo nos racistas’. O contexto eram as manifestações contra o genocídio da juventude negra e a violência policial nas favelas, que tiveram como estopim o assassinato de João Pedro, adolescente de 14 anos morto dentro de sua casa por policiais, teve o corpo levado do local sem a autorização dos familiares; assim como o assassinato do norte-americano George Floyd por um policial branco que, ao ajoelhar sobre seu pescoço durante 8 minutos, o asfixiou. Bia Ferreira teve sua publicação excluída pelo Instagram por violar “diretrizes da comunidade” e por “conter símbolos ou discurso de ódio”.

Outro caso ocorreu com o ilustrador Leandro Assis que mantém uma série de quadrinhos nos quais retrata temas como racismo, sexismo, branquitude, entre outros. Leandro teve duas postagens de seus quadrinhos censuradas, uma voltou ao ar após análise e a outra nunca retornou. Nos quadrinhos não havia nudez, nem incitação ao ódio, apenas a representação de diálogos que revelam o preconceito e a discriminação racial presentes no cotidiano dos brasileiros. Exemplos como esses demonstram que são limitadas as possibilidades geradas pelas TICs, porque o poder permanece nas mãos daqueles que sempre o detiveram.

Apesar do controle, da vigilância e da censura, mulheres negras têm conseguido se apropriar de tecnologias e construir narrativas próprias – contrárias às estabelecidas pelo *status quo* – e, com isso quebrar discursos racistas e sexistas e a gerar imagens positivas do grupo.

[...] é inegável que as mídias sociais têm possibilitado visibilidade e reconhecimento dos não representados na mídia convencional, servindo como seu canal de voz e imagem. As emergentes afromídias ou mídias afros são exemplos de mídia social

contemporânea de identidade como resultado da fusão de várias tecnologias e tendo principalmente a internet para difundir suas mensagens (como sites, blogs, seguidores twitters, etc.). Elas constituem canais de expressão e visibilidade de e para um público segmentado (o público afro) que tem confrontado com a mídia convencional e dominante, em termos de quebra de padrões de imagem, linguagem e atitudes (ALAKIJA, 2012, p. 140).

Algumas dessas iniciativas são: Geledés, Pretalab, Blogueiras Negras, OxenTI Menina, Pretas Hackers, Rede de Ciberativistas Negras, Minas Programam, InfoPreta, Black Rocks e diversas outras iniciativas alojadas na internet, que têm como objetivo impulsionar mulheres pretas, não só na produção de conteúdo, como também na formação para a criação de tecnologias, como aplicativos, programas, *games*, etc. Elas compreenderam que enquanto o poder de produção tecnológica pertencer estritamente ao grupo hegemônico, não haverá liberdade real para utilização das tecnologias enquanto ferramentas para o combate das opressões interseccionais. Enquanto a tecnologia não integrar políticas públicas voltadas às mulheres negras como elemento fundamental para o processo de emancipação, elas continuarão à margem da tomada de decisões centrais na sociedade.

### **3. NEGRO DRAMA. CABELO CRESPO E A PELE ESCURA, A FERIDA, A CHAGA, À PROCURA DA CURA**

Neste capítulo proponho abordar diversos temas tratados nos diálogos com minhas interlocutoras. A escolha desses temas se deu a partir da sistematização dos dados e da averiguação de quais assuntos surgiram com maior regularidade. Minha proposta é discorrer sobre essas temáticas através do encadeamento entre os relatos das minhas colaboradoras, alguns relatos pessoais, a teoria feminista negra e ainda conteúdos do ativismo digital que foram indicados por elas durante nossos diálogos. Apesar de se tratarem de experiências individuais, os relatos trazem à tona a dimensão coletiva das opressões interseccionais. Não se trata de negar ou menosprezar a dimensão individual dos relatos, mas de refletir sobre como ocupar a mesma localização social faz com que nós mulheres negras compartilhemos experiências análogas dentro das relações de poder.

Antes de adentrarmos na análise dos diálogos e para uma maior compreensão dos mesmos, apresento as mulheres que contribuíram e compartilharam comigo suas histórias. Os nomes reais foram substituídos por nomes fictícios para resguardar as identidades delas.

Patrícia tem 23 anos e faz graduação em jornalismo numa instituição particular da cidade de Maceió, se autodefine enquanto uma mulher negra de pele clara. Patrícia vem de uma família inter-racial, branca por parte de pai e negra por parte de mãe, entretanto, ela relata que não havia discussões acerca de temas raciais na família, que sua mãe diz, inclusive, que ela e seus irmãos não são negros e que a família do pai é bastante racista. Foi a partir dela e dos irmãos que essas questões começaram a ser debatidas dentro de casa. Patrícia justifica a ausência de consciência racial e de debates sobre negritude, ao fato de o racismo ter “batido forte” em sua mãe, que mesmo sendo negra de pele clara possui o cabelo muito crespo, que mantém alisado, segundo Patrícia, é impossível que sua mãe queira um dia passar pelo processo de transição capilar. Patrícia acessava vídeos no *YouTube*, mas, majoritariamente youtubers brancas que falavam sobre maquiagem, depois começou a pesquisar sobre feminismo, mas de acordo com ela, ainda era um ‘feminismo branco’. Até que acessou um vídeo da *youtuber* NátaLy Neri no qual ela falava sobre o colorismo (um dos temas que será tratado a seguir), a partir daí começou a pensar sobre a própria identidade enquanto mulher negra.

Djamila é baiana, de Vitória da Conquista, ela e seus familiares são provindos de área rural. Tem 28 anos e também é estudante de jornalismo, na Universidade Federal de Alagoas (Ufal), veio para Maceió, entre outras razões, por causa da graduação. Djamila é uma mulher negra de pele retinta, e cabelos crespos. Suas experiências se distinguem em pontos sensíveis

das demais, no que consiste à solidão da mulher negra (um dos temas abordados no capítulo), por exemplo, sua vivência da solidão é intensificada pelo pigmento da sua pele. O núcleo familiar de Djamila é majoritariamente negro, mesmo assim, ela diz que não há consciência racial, narra, entre outras coisas, que a mãe diz “não aceitar ter cabelo duro”. Apesar disso, Djamila relata que conseguiu estabelecer um diálogo acerca de questões raciais com a irmã, que assim como ela passou pela transição capilar. Djamila afirma que passou a pensar e problematizar questões raciais ao perceber que suas experiências não eram ‘só suas’, que havia um padrão que se repetia com outras mulheres negras, portanto, não se tratava de coincidência, mas de ‘questões raciais’.

Silvia é uma mulher negra de pele clara, tem 45 anos, é formada em Relações Públicas e atua como professora em uma universidade da área da saúde em Maceió. Abertamente lésbica, relata que compreendeu sua orientação sexual mais tarde na vida, chegou a se casar com homens e tem dois filhos adultos. Diversamente das outras mulheres que dialogaram comigo, Silvia entrou para o Movimento Negro ainda na adolescência, aos 14 anos, esse fato fez com que suas experiências fossem distintas das outras mulheres com as quais estabeleci diálogo. Ela possui uma visão díspar das demais sobre alguns dos temas que serão tratados, o que trouxe para a pesquisa uma heterogeneidade essencial. Para ilustrar, com relação ao ativismo digital, sua opinião é crítica, ela afirma que ele ainda é elitizado e não ‘funciona’, no sentido de engajar jovens (principalmente negros e periféricos) no ativismo, porque não consegue ser acessado de maneira democrática, admite que ele serve para educar uma parcela da população, e que tem potencial, mas que ainda não ‘funciona’.

Rebeca tem 22 anos, é estudante de psicologia na Ufal. Começou a despertar para questões raciais dentro da universidade, a partir da disciplina eletiva *Saúde da População Negra*, ofertada pelo curso de medicina, que cursou no início da graduação. Disse que não possuía consciência racial, mas, com base nessa experiência ela passou a se reconhecer enquanto mulher negra e as questões de negritude passaram a atravessar sua trajetória acadêmica. Rebeca vem de uma família inter-racial, a mãe é branca e o pai é negro, entretanto, assim como na família de Patrícia, questões raciais não eram debatidas. Como muitos jovens negros que vêm de famílias inter-raciais, Rebeca relata ter sido vítima de racismo dentro da própria família, particularmente por parte de sua avó materna. Rebeca, relata que recém se

compreendeu enquanto uma mulher bissexual, e se diz favorável a relações afrocentradas<sup>7</sup>, tema que abordarei mais adiante.

Paloma tem 25 anos, é estudante de pedagogia na Ufal e de teatro na ETA (Escola Técnica de Artes). É paulista e assim como Djamila, veio para Maceió por causa dos estudos. Apesar de sua composição familiar ser majoritariamente negra, sua avó materna e alguns tios são brancos, e por essa parte da família, Paloma relata algumas situações de discriminação, conta, por exemplo, que na infância a chamavam de ‘cabelo de fuá’, e sua avó tentava alisar seu cabelo. Paloma afirma que quando começou a ter acesso à internet, pesquisava conteúdos diferenciados, via muitos clipes, e começou a tentar enxergar os atores nesse meio, foi quando alguns vídeos que falavam sobre representatividade nos clipes começaram a surgir, principalmente com relação ao rap, que é, segundo Paloma, um meio machista. A partir desse canal, por meio da música, ela começou a acessar temas sobre a negritude.

Joana tem 21 anos, é estudante de filosofia na Ufal. Mora num povoado da cidade de Coruripe, no interior de Alagoas. Para frequentar às aulas, depende do transporte disponibilizado pela universidade aos alunos que vivem no interior. Joana, assim com a maioria das mulheres com as quais dialoguei, não possuía consciência racial, isso mudou quando iniciou seu processo de transição capilar em 2017 e começou a acessar conteúdos no *YouTube*. Inicialmente acessava apenas conteúdos sobre transição capilar e cuidados com os cabelos, depois começou a ver conteúdos sobre maquiagem e, aos poucos, foi acessando temas de ativismo e entendendo mais sobre questões raciais.

*Tabela 2. Informações sobre as entrevistadas*

<b>NOMES FICTÍCIOS</b>	<b>IDADES</b>	<b>OCUPAÇÕES</b>
Djamila Gomes	28 anos	Estudante de jornalismo
Paloma Gonzalez	25 anos	Estudante de pedagogia
Patrícia Carneiro	23 anos	Estudante de jornalismo
Rebeca Ribeiro	22 anos	Estudante de psicologia
Silvia Borges	45 anos	Professora universitária
Joana Evaristo	21 anos	Estudante de filosofia

<sup>7</sup> Aquelas que se dão exclusivamente entre pessoas negras.

### 3.1 “É só você não tomar sol e alisar o cabelo, daí você vai ser branca” – Fobia racial, colorismo e representatividade

Eu lembro quando eu era criança, tipo, eu tenho a pele muito clara, daí todo mundo dizia ‘não, você é branca, é só você não tomar sol e alisar o cabelo, daí você vai ser branca’. [...] Porque antes eu tentava me encaixar em um padrão, depois foi tipo, o que eu sou, era aceito. Eu tinha muito isso assim, eu não tomava sol porque eu achava que se eu não tomasse sol e eu alisasse o cabelo todo mundo me veria como branca (informação verbal)<sup>8</sup>.

Nessa passagem, Patrícia relata que durante parte de sua vida teve dificuldade de se reconhecer enquanto mulher negra. Por ser negra de pele clara, ela era incentivada a adotar estratégias para mascarar as características fenotípicas que revelavam seu pertencimento racial. A fobia racial reside no artifício da negação (KILOMBA, 2019), ao incentivarem que Patrícia se distanciasse da negritude, era explicitado, também, o peso negativo que o ‘ser negra’ tem no imaginário social. Grada Kilomba (2019) argumenta que nesse contexto de fobia racial, pessoas negras, só são vistas como negras quando consideradas ‘o Outro’, pessoas desconhecidas, distantes, logo, os negros que estão perto tornam-se ‘incolores’. Patrícia não era de fato considerada branca, mas essas estratégias possibilitavam que as pessoas ao seu redor conseguissem ignorar seus traços negros a ponto de poder imaginá-la e classificá-la como ‘não negra’, tornando sua proximidade mais tolerável. Nilma Lino Gomes argumenta que a classificação racial pode ser alterada de acordo com a textura do cabelo:

No imaginário do brasileiro, é possível que uma mulher negra de cabelo liso ou cacheado, quer seja natural, quer seja artificial, deixe de ser classificada como ‘negra’. Já vimos que a textura ‘menos crespa’ do cabelo é vista na cultura como fruto da mistura racial, ou seja, ela atesta a presença do branco na conformação do corpo negro. É a garantia que estamos diante de alguém que ‘subiu’ alguns degraus na escalada rumo ao branqueamento (GOMES, 2006, p. 291).

Me lembro de ouvir de uma de minhas avós que nós, crianças negras da família, não éramos negras, éramos ‘queimadinhas’ do sol. Essa estratégia adotada pela branquitude<sup>9</sup> – de tornar negros próximos ‘incolores’ – faz com que ela não tenha que lidar com os incômodos suscitados ao ver pessoas próximas como negras, incômodo gerado ao serem confrontadas com a realidade dessas pessoas e com as discriminações advindas do racismo. Por um outro lado, é uma tentativa de afastar pessoas negras próximas de tudo o que ‘ser negro’ representa, o que

<sup>8</sup> CARNEIRO, Patricia. Entrevista V. [fev. 2020]. Entrevistadora: Keren Fonseca de Lima. Maceió, 2020. 1 arquivo wav (83 min).

<sup>9</sup> A branquitude significa pertença étnico-racial atribuída ao branco. Podemos entendê-la como o lugar mais elevado da hierarquia racial, um poder de classificar os outros como não brancos, dessa forma, significa ser menos do que ele. Ser branco se expressa na corporeidade, isto é, a brancura, e vai além do fenótipo. Ser branco consiste em ser proprietário de privilégios raciais simbólicos e materiais. (SCHUCMAN; CARDOSO, 2014, p. 5)

permite que sentimentos positivos sejam direcionados a essas pessoas e os sentimentos agressivos e repugnantes contra sua negritude sejam exteriores à relação (KILOMBA, 2019).

Outro elemento dessa relação é que, quando essa estratégia é apontada enquanto tática do racismo, um das justificativas utilizadas é a da cordialidade essencial do povo brasileiro, segundo a qual, o Brasil teria conseguido formar uma “cultura pública igualitária em função da miscigenação da população”, na qual “a escolha de membros de minorias raciais como parceiros sexuais e românticos supostamente demonstra a assimilação estrutural deles” (MOREIRA, 2019 p. 138). Em suma, sentimentos racistas não poderiam existir “na mente de pessoas que têm proximidade social ou afetiva com negros” (MOREIRA, 2019, p. 140).

O conceito de colorismo nos auxilia a pensar e a problematizar essas fronteiras que tornam possível que pessoas negras de pele clara sejam estimuladas a simular um pertencimento à branquitude. Colorismo ou pigmentocracia, foi um termo utilizado pela primeira por Alice Walker no ensaio *If the Present Looks Like the Past, What Does the Future Look Like?*, publicado em 1982 no livro *In Search of Our Mother's Garden*. O termo se refere à discriminação baseada no pigmento da pele, logo, pessoas negras de pele escura sofrem com formas de discriminação mais violentas, enquanto negros de pele clara sofrem formas de discriminação mais brandas e disfrutam de certos benefícios advindos de sua maior proximidade ao fenótipo idealizado e definido pela branquitude como superior. Ambos serão vítimas da marginalização que terá implicações diversas em suas vidas, entretanto, quanto maior a concentração de melanina na pele, piores as formas de discriminação.

A população brasileira é constituída pela pluralidade racial resultante do processo colonial. A miscigenação gerou diversos pigmentos de pele, texturas de cabelo, fisionomias e essa diversidade foi o arrimo para a formação do mito da democracia racial, construído por Gilberto Freyre, que argumentava que a população do Brasil era resultado da mistura de três raças (branca, negra e índia), e estas conviveriam em harmonia e igualdade. Basta ter um mínimo de percepção da conjuntura social para concluir que essa concepção não passa de um mito, e que as relações entre as diferentes “raças” são desiguais e marcadas por relações de poder e subalternidade. Apesar de equivocado, o mito da democracia racial foi assimilado pelo imaginário social dos brasileiros e ainda é um argumento utilizado para negar a existência do racismo e das desigualdades estabelecidas por este.

Era muito isso assim, tutoriais pra pessoas da pele muito clara. E daí eu comecei a assistir youtubers brancos também. E daí, tipo, era uma busca muito pra se encaixar naquilo. Aí, depois, nesse mesmo período assim, acho que foi em 2016, aí eu comecei a também procurar sobre feminismo e tal e isso foi chegando também nesses meios. Daí eu recebi um vídeo que era da Nátaly Neri, aquele sobre colorismo. [...] Daí, depois desse vídeo, assim... Me fez pensar muito sobre muita coisa, sobre isso de cor também, porque... Eu lembro quando eu era criança, tipo eu tenho a pele muito clara, daí todo mundo dizia ‘não, você é branca. É só você não tomar sol e alisar o cabelo, daí você vai ser branca’. E quando ela começou a falar sobre isso acho que foi que eu me senti mais pertencente. Porque antes eu tentava me encaixar em um padrão, depois foi tipo, o que eu sou, era aceito (informação verbal)<sup>10</sup>.

Patrícia declara que a partir do acesso a esse vídeo ela passou a se sentir aceita e pertencente, aqui, podemos reconhecer uma outra consequência do colorismo na experiência de negros de pele clara, a sensação de não pertencimento racial, tratarei esse tema utilizando como aporte o vídeo mencionado por Patrícia. Ele foi produzido pela *youtuber* Nátaly Neri, uma jovem mulher negra, que criou o canal *Afros e Afins* no início da sua graduação em Ciências Sociais, em julho de 2015. Ao criar o canal, Nátaly descreve que tinha como objetivo “compartilhar com o máximo de pessoas, todas as descobertas e novas informações que eu estava acessando sobre sociedade, individualidade, estilo de vida e muito mais”<sup>11</sup>, afirma, ainda, que criou o canal para compartilhar, também, seus processos de autonomia. Atualmente, o canal possui cerca de setecentos e setenta mil inscritos. Nesse espaço, Nátaly discorre sobre feminismo negro, sociologia, consumo consciente, veganismo, estética negra, e outras questões que perpassam o cotidiano de pessoas negras, como racismo, apropriação cultural e afetividade, entre outras. O vídeo citado por Patrícia tem como título ‘Colorismo, ser negro e os 3 mitos da mulher negra’:

*Imagem 1. “Colorismo, ser negro e os 3 mitos da mulher negra”*



*Fonte: YouTube*

<sup>10</sup> CARNEIRO, Patricia. Entrevista V. [fev. 2020]. Entrevistadora: Keren Fonseca de Lima. Maceió, 2020. 1 arquivo wav (83 min).

<sup>11</sup> Trecho consta na seção acerca das informações sobre o canal. Disponível em: <https://tinyurl.com/y3p7x8pc>.

Nesse vídeo, Nátaly fala sobre o conceito de colorismo, seu significado, origem, e utiliza três mitos sobre ‘a mulher negra’ para exemplificar como o colorismo atua. Ela afirma que essa havia sido uma das temáticas mais solicitadas pelo público para que ela tratasse no canal, motivo que a levou a abordar o tema, argumenta que falar sobre ele era também uma necessidade pessoal que sentia. Transcrevo a seguir alguns trechos significativos que guardam relação com o relato de Patrícia e essa sensação de não pertencimento racial.

Existem três mitos sobre a mulher negra na sociedade, e esses mitos... se encaixam muito bem aqui no Brasil. O primeiro mito sobre a mulher negra é o mito da mulher negra barraqueira, a mulher negra forte, a mulher negra que se impõe, a mulher negra que [...] não leva desaforo para casa, a mulher negra que não só tem uma constituição psicológica muito forte e aguenta apanhar, aguenta fome, aguenta tudo, como também tem um corpo muito forte. O segundo mito sobre a mulher negra [...] é o mito ligado a ideia da mãe preta [...], é aquela mulher negra que é aquela preta senhora já, mais velha, que cozinha, que é subserviente, abaixa sempre a cabeça, limpa, cuida da casa, a ama-de-leite, sabe? É a tia Nastácia, é o mito da tia Nastácia. E o terceiro mito sobre a mulher negra é o da mulata exportação, a mulata exportação é aquela sensual, é aquela que serve para comer, que não serve para casar, é aquela que serve para satisfazer os prazeres. Aquela para gringo ver, para exportar, para levar para fora do Brasil e mostrar como o Brasil é um país lindo, com mulheres sensuais, da cor do pecado, com mulheres fogosas. A mulata exportação é fogosa. Esses dois mitos da mulher negra, pelo que a gente pode analisar, pelo que a gente vê sendo difundido na sociedade, o da mulher negra barraqueira e o da mulher negra Tia Nastácia, eles estão muito ligados à ideia de uma mulher negra de pele escura, né? Quando você pensa numa mulher assim, numa mulher barraqueira, nesse ideal de mulher barraqueira, nesse ideal de Tia Nastácia, de cozinheira, você pensa na mulher retinta, você pensa da mulher que não tem acesso, você pensa numa mulher pobre. Quando você pensa já no mito criado para mulata exportação, é a mulata né? É a mulher negra de pele clara, é a mulher negra magra, é a mulher negra mais embranquecida possível. Mas, isso não quer dizer que a mulata exportação, ao contrário da Tia Nastácia e da barraqueira, e do ideal da barraqueira, não sofra racismo. Então é muito importante pra nós, negras de pele mais clara, negros de pele mais clara, que a gente tenha consciência do que é o colorismo, não só pra a gente saber dos privilégios que a gente têm, e como a gente não pode fazer uso deles, como a gente tem que negar esses privilégios e se posicionar, como também pra gente não ter aquela sensação de despertencimento, aquele 'quase ser negro' mas não ser negro. Negro de pele clara é negro tal qual um negro de pele escura, mas a gente tem que ter consciência que o racismo que um negro de pele escura vai sofrer nunca vai se comparar ao racismo que a gente sofre. A gente sofre, mas não tanto, porque a gente tá numa sociedade que é colorista, teve um processo de embranquecimento. O termo 'pardo' que a gente usa para classificar cor pelo IBGE nas pesquisas, ele é tido como algo que não é nem negro, nem branco, entendeu? Sendo, que na verdade eu não concordo com o termo pardo, assim como o Movimento Negro ele nega o pardo e eu também nego essa classificação parda. Mas o pardo, quem é o pardo? Pardo é aquela pessoa que não é branca, a gente sabe que ela não é branca, mas também não é tão negra. Mas pardo e preto são cores, pardo e preto é cor, quando você falar pardo, preto, branco, amarelo e vermelho é cor. Pardo e preto, segundo o IBGE, tão dentro de uma classificação de raça e etnia que é a negra. Então pardo ainda é negro, só que o Brasil se embranqueceu tanto a ponto de essa terminologia, de tipo, no imaginário social, a gente realmente acreditar que pardo não é negro, que se você diz que você é pardo você não sofre racismo, e que se você diz que você é pardo, você é um branco que não é tão branco, é um branco queimadinho de sol, é o brasileiro. Gente, isso não existe, entendeu? Por isso que a gente não fala pardos, somos negras claras e negras escuras, negros claros e negros escuros, não somos pardos. Porque pardo é uma forma de te embranquecer também, porque pardo tira a sua consciência. O colorismo faz com que a negritude ela fique muito diluída e você acaba perdendo a consciência de quem você é [...]. (NERI, 2016)

Esse é o sentimento experimentado por Patrícia, que desde muito nova foi incentivada a modificar seus traços negros para se aproximar do ideal de beleza estabelecido pela branquitude, e nesse processo afastou-se da sua negritude a ponto de não se perceber uma mulher negra. Não à toa, negros de pele clara, muitas vezes, só adquirem consciência racial mais tarde na vida, ao serem apontados como negros por outras pessoas ou sofrerem discriminação racial. A partir daí, passam a problematizar as experiências vividas e a perceber a influência do racismo nelas.

Um exemplo disso foi o ocorrido com Caio Franco, ex-namorado e parceiro da *youtuber* Jout Jout (Júlia Tolezano), Caio sempre participava dos vídeos por meio de sua voz, entretanto, nunca havia aparecido em frente à câmera, fato que despertava a curiosidade do público. Em 2016 começaram a circular fotos de Caio e ele foi vítima de racismo, pessoas afirmaram estar decepcionadas com sua aparência e com o fato de Jout Jout namorar um homem negro. Essa situação fez com que ele repensasse sua identidade, até então, ele não se via como ‘negro’ e sim como ‘pardo’. Após a repercussão, o canal de Júlia publicou um vídeo<sup>12</sup> no qual ambos falavam sobre o caso e levavam o público a refletir sobre o colorismo e porque é mais ‘cômodo’ que negros de pele clara se aproximem da branquitude e se afastem da negritude por meio da identidade parda.

Uma outra perspectiva dessa discussão é que pessoas negras acabam sendo forçadas a se identificar com a branquitude, visto que, as imagens socialmente construídas acerca da negritude raramente são positivas. Patrícia relata que antes de começar a acessar conteúdo de *youtubers* negras, suas principais referências eram *youtubers* brancos, portanto, ela buscava se encaixar nos padrões que via, “*eu tinha muita referência que não se encaixava, assim, em mim, depois que eu comecei, tipo, a assistir esses vídeos foi que eu percebi, tipo, véi... isso não faz o menor sentido pra mim*”.

A mídia hegemônica tem coagido pessoas negras a “se identificar com os outros brancos” forçando-as a “criar uma relação alienada com a negritude, já que os heróis desses cenários são brancos e as personagens negras são a personificação de fantasias brancas” (KILOMBA, 2019, p. 154). Nesses espaços de produção imagética, negros são excluídos reiteradamente, ou, quando incluídos, lhes são atribuídos papéis com pouca visibilidade ou que reforçam os estereótipos já tão consolidados no imaginário social. Portanto, a construção de imagens positivas acerca de pessoas negras é fundamental para barrar esse processo. “Apenas

---

<sup>12</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YU20Zn5nlGQ>

imagens positivas, e eu quero dizer imagens ‘positivas’ e não ‘idealizadas’ da negritude, criadas pelo próprio povo negro, na literatura e cultura visual, podem dismantelar essa alienação” (KILOMBA, 2019, p. 154). Aqui, destaco, através de outra fala de Patrícia, o papel importante que youtubers negras têm desempenhado quanto à representatividade e representação, construindo novas narrativas e estabelecendo imagens positivas e potentes que auxiliam que pessoas negras, e sobretudo mulheres, vislumbrem a possibilidade de enxergarem as próprias imagens como positivas

[o acesso a youtubers negras] alterou muito o meu senso estético. Como eu falei, eu tinha muitas referências brancas e depois que eu tive acesso a isso, a pessoas que são parecidas comigo e falam sobre tudo, sobre moda, sobre beleza e de uma maneira real, de uma maneira que é acessível pra mim, que eu não precise me maltratar pra me encaixar naquilo. (informação verbal)<sup>13</sup>.

### **3.2 “Aí a pessoa as vezes encosta pra puxar assunto, só pra tocar no meu cabelo” – o corpo público e a fetichização de mulheres negras**

Certa vez eu estava num shopping frequentado majoritariamente pela classe média e média alta maceioense, me sentei num banco enquanto esperava a chegada de amigos, quando, de repente, sinto alguém apalpando e puxando levemente o meu cabelo. Surpresa, me virei e me deparei com uma mulher: branca, na casa dos cinquenta anos, cabelos loiros e lisos, olhos claros. Nunca a tinha visto antes. Percebendo meu espanto, ela sorriu e disse: “achei seu cabelo tão bonito! É diferente! Não resisti conferir se era uma peruca, é tão perfeito que parece peruca”. Naquele momento eu me senti profundamente invadida, mas, não consegui reagir da maneira que gostaria de ter reagido (questionando se ela gostaria que uma pessoa estranha tocasse o cabelo dela para conferir se era ou não uma peruca!), apenas sorri desconfortável, me levantei e fui perambular pelo shopping pensando no que acabara de acontecer. Essa experiência, de ter pessoas tocando nossos corpos sem antes pedir nossa permissão, ou solicitando tirar fotografias, também é uma experiência compartilhada por nós, mulheres negras, enquanto coletividade. Em negras claras, geralmente o cabelo crespo ou cacheado é o alvo, em negras retintas, não só o cabelo, como a pele. Entretanto, quando o cabelo é crespo do tipo 4b ou 4c, as pessoas parecem interessadas, mas evitam o toque, o que é um dado igualmente relevante, o cabelo mais crespo gera interesse e ao mesmo tempo, repulsa, já que as pessoas evitam tocá-lo.

---

<sup>13</sup> CARNEIRO, Patricia. Entrevista V. [fev. 2020]. Entrevistadora: Keren Fonseca de Lima. Maceió, 2020. 1 arquivo wav (83 min).

A moça do shopping apontou que meu cabelo era ‘diferente’. Grada Kilomba (2019) argumenta que a diferença é usada como uma marca para a invasão. Eu fui marcada por ela como o ‘diferente’, ou seja, diferente dela. A branquitude historicamente detém o poder de marcar aqueles que são diferentes dela e ao fazer isso, se estabelece como a norma.

Comentam do cabelo, tocar é quando eu tô de trança, aí a pessoa às vezes encosta pra puxar assunto, só pra tocar no meu cabelo. Cê tá aqui conversando, do nada a pessoa... Sabe? Aconteceu várias vezes. Pedir pra tirar foto... Antes eu já tirei, agora eu me sinto... Não sei como reagir ainda, eu não gosto de tirar, mas eu não sei como reagir, de dizer não, sabe? (informação verbal<sup>14</sup>)

Apesar de não saber como reagir, Djamila expressa não gostar quando pessoas perguntam se podem tirar uma foto dela ou quando a tocam. Esse incômodo vem da consciência das relações de poder que envolvem essas situações, das posições de quem toca sem pedir permissão e de quem é tocado sem dar consentimento, porque nessa relação nos cabe “o papel depreciativo de tornar-se um objeto público” (KILOMBA, 2019, p. 122). É como se naquele momento a ‘memória da colonização’ retornasse e uma vez mais nos desumanizasse, nos recordando que ‘nossos corpos não nos pertencem’; e essa memória é patente em ambos os lados, daí pessoas brancas acharem apropriado tocar os corpos de pessoas negras sem prévia autorização, como se ainda detivessem a posse desses corpos.

De repente, o colonialismo é vivenciado como real – somos capazes de senti-lo! Esse *imediatismo*, no qual o passado se torna presente e o presente passado, é outra característica do trauma clássico. Experimenta-se o presente como se estivesse no passado. Por um lado, cenas coloniais (o passado) são reencenadas através do racismo cotidiano (o presente) e, por outro lado, o racismo cotidiano (o presente) remonta cenas do colonialismo (o passado). A ferida do presente ainda é a ferida do passado e vice-versa; o passado e o presente entrelaçam-se como resultado (KILOMBA, 2019, p. 158).

Outro elemento da objetificação do corpo racialmente marcado é a sua fetichização e exotização.

[...] hoje minha boca é bonita, só que hoje, às vezes, eu me sinto envergonhada porque homens olham pra minha boca como se fosse um órgão genital, sabe? Tipo, comentam assim como se tivessem vendo... sabe? E isso me incomoda. [...] Aí sobre a abordagem dos meninos, as vezes falam ‘nossa, eu nunca fiquei com uma negra assim’, ou morena, geralmente ‘com uma morena assim’, ‘ah, meu sonho é ficar com uma morena’. E aí tem um vídeo da Papo de Preta que ela fala sobre isso, ela falou uma frase que eu acho muito interessante, que ela fala assim como se fosse um desejo secreto assim, a pessoa fala ‘nossa, meu sonho ficar com uma morena’, como se fosse um fetiche mesmo. E é, na verdade um fetiche (informação verbal<sup>15</sup>)

<sup>14</sup> GOMES, Djamila. Entrevista III. [fev. 2020]. Entrevistadora: Keren Fonseca de Lima. Maceió, 2020. 1 arquivo wav (65 min).

<sup>15</sup> GOMES, Djamila. Entrevista III. [fev. 2020]. Entrevistadora: Keren Fonseca de Lima. Maceió, 2020. 1 arquivo wav (65 min).

A paixão pelo exótico está relacionada à noção de primitivismo, onde o desejo pela negritude está arraigado à fantasia de que esse ‘Outro’ racial está mais próximo tanto da ‘natureza’ quanto da ‘autenticidade’, elementos que a branquitude teria perdido (KILOMBA, 2019), já que esta “emerge dissecando no outro aquilo que lhe parece estranho e indesejável” (SCHUCMAN; CARDOSO, 2014, p. 6). Entretanto, ao utilizar a abordagem interseccional sobre o tema, é axiomático o fato de que mulheres, independentemente de sua etnia são mais frequentemente relacionadas à ‘natureza’, no entanto, homens negros são igualmente fetichizados através de estereótipos que ressaltam sua ‘virilidade e força animais’. Nessa perspectiva, pessoas negras são, paradoxalmente, alvo de desejo e de aversão.

As pessoas negras tornam-se a representação daquilo que a sociedade branca tem empurrado para o lado e designado como perigoso, ameaçador e proibido. Tais projeções, no entanto, são as dimensões que tornam a vida excitante e vívida. Essas proposições/projeções formam, então, a base da inveja racial primariamente inconsciente, onde há o desejo “de possuir alguns atributos desejados das/os (‘Outras/os’) e, ao mesmo tempo, o desejo de que a/o ‘Outra/o’ seja destruída/o porque ela/ele representa algo entendido como ausente no eu”. (Sernhede, 2000, p. 314, apud KILOMBA, 2019, p. 159)

O vídeo ao qual Djamila faz referência, foi produzido pelas youtubers e jornalistas Natália Romualdo e Maristela Rosa. Juntas, elas mantêm o canal no *YouTube* *Papo de Preta*, que elas descrevem como um espaço “para dar vez e voz a mulher negra! Cultura pop, cotidiano, beleza, sociedade... Tudo comentado com o olhar de duas mulheres negras. Representatividade! Isto define nosso canal.”<sup>16</sup>. Elas criaram o canal em 2015 e atualmente possuem cerca de cento e setenta mil inscritos. Maristela e Natália se propõem a discutir diversos temas da negritude como representatividade, empoderamento, racismo, mas também trazem outras discussões para o canal como temáticas LGBTQIA+, sexismo na mídia, entre outros.

*Imagem 2. ‘NÃO é elogio É RACISMO!’, Maristela à esquerda e Natália à direita.*



NÃO é elogio É RACISMO! - Papo de Preta

40.440 visualizações · 14 de set. de 2018

6,2 MIL 197 COMPARTILHAR SALVAR ...

Fonte: *YouTube*

<sup>16</sup> Trecho consta na seção acerca das informações sobre o canal. Disponível em: <https://www.youtube.com/c/PapodePreta/about>.

Neste vídeo, Natália e Maristela citam uma série de comentários que pessoas brancas fazem na tentativa de ‘elogiar’ pessoas negra, mas que acabam por revelar o racismo de seus enunciadores. Cito a seguir trechos da transcrição que se relacionam com o relato de Djamila.

**0:59** Maristela: A listinha marota de frases, gente, racistas disfarçadas de elogio. Sabe aquela coisa que a pessoa tá sendo super racista e ela fala "nossa, mas eu tô te elogiando, porque que você está chateada?"

**1:13** Natália: E você não tá pedindo a opinião da pessoa, sabe? Às vezes você nunca nem viu a pessoa na vida e a pessoa se acha no direito de vir falar essas coisas para você, como se você tivesse precisando da validação daquela pessoa para alguma coisa.

**4:07** Maristela: Vocês já tiveram perto de pessoas brancas, tipo, cê tá no rolê, cê tá em um lugar e a pessoa: "cara você é muito linda. Não, sério, pode acreditar em mim, olha, é sério, você é muito linda! Acredita em mim, você é maravilhosa!". E você fica assim tipo "eu sei querido, tá, pode me soltar?". E essa pessoa realmente tá achando que ela tá sendo muito legal, fala "cara falei para ela que ela é maravilhosa", tipo, forçando uma barra, gente! Tipo, como se a gente não soubesse da nossa beleza até a pessoa branca vir falar pra gente que somos lindas.

**4:42** Natália: Porque, espelho em casa? Desconheço.

**4:44** Maristela: Porque vocês podem tá pensando assim: "pô, mas qual que é o problema de elogiar? Nossa elas não gostam nem de elogio agora", a questão é que assim gente, ninguém vira pra uma mulher branca na rua, uma pessoa loira que tá na festa e fala: "cara você é muito linda", porque ninguém acha que essa mulher precisa dessa validação. Ninguém acha que essa mulher tá sedenta por essa validação. Ninguém acha que aquela mulher tá tão mal, que ela precisa que outra pessoa vá lá e valide. Ninguém acha que aquela mulher é tão exótica, tão esquisita a ponto de ela não ver a beleza dela, entendeu? É sempre esse olhar para nós, como se a nossa beleza não fosse evidente, como se a gente não conseguisse gostar da gente mesmo.

**5:41** Maristela: e tem a coisa também, o clássico: "você é uma negra linda!". Não, isso é um clássico assim, né? Não pode faltar. Porque você não é "uma mulher linda", você é uma "negra linda". Teve uma vez gente, sem brincadeira, que um cara pegou no meu rosto, "olha que negra linda!", e aí eu querendo sair, como se ele quisesse olhar para mim, tipo e reafirmar: "gente isso é possível, eu acabei de ver uma negra linda com meus próprios olhos!". Gente, eu lembro que eu fiquei muito desconfortável assim, que eu fiquei... Cara, eu não sabia o que eu fazia assim. Foi muito antes de eu pensar em questões raciais, assim, sabe? Então, sabe quando você fica assim "cara, mas ele tá me elogiando né? Eu acho. Então porquê que eu tô mal?". Sabe?

**7:14** Natália: Como pessoas brancas se acham no direito de ser tão invasivas?

**7:20** Maristela: Principalmente com a gente, né? Porque eles não fazem isso entre eles.

**8:14** Maristela: Essa daqui é muito séria. "Ai, adoro negras assim como você, me atraem tanto!". Quantas mulheres negras já não ouviram isso de homens brancos? "Adoro uma negra assim como você". Querido, negra como eu, como? Eu sou única. Não existe outra negra como eu, nós somos mulheres únicas. Se um cara tá falando isso pra você mulher negra, fuge! Fuge desse cara! Porque muitas mulheres negras acham que isso é um elogio, "ai, ele se atrai por mulheres como eu, ai sensual". Gente esse cara que fala isso, ele quer a casca, ele quer o estereótipo da mulher negra que transa bem e tal, e as vezes você não vai saber nem onde ele mora, não vai saber nem nome verdadeiro. Às vezes têm homens que falam isso, sabe parecendo... É, tipo, confissão? Sabe, como se fosse uma coisa muito exótica que ele gosta, tipo "ai, eu gosto de mulheres negras", assim como se fosse algo muito exótico, algo quase inconfessável (ROMUALDO; ROSA, 2018).

Djamila diz já ter escutado ‘99% das frases’ que Maristela e Natália problematizam nesse vídeo, “*questão de ser exótica, questão das pessoas me pararem na rua pra falar ‘nossa como você é linda e tal’, pedir pra tirar foto*”. É significativo o fato das youtubers estarem falando sobre os mesmos temas tratados por pensadoras feministas negras, só que o fazem

através de uma plataforma de mídia mais acessível e com uma linguagem descomplicada. Apesar de não citarem referências acadêmicas, elas fazem reverberar os debates e pautas do pensamento feminista negro. Interlocutoras, pensadoras negras e youtuber estão falando das mesmas coisas, mas a partir de locais de autoridade distintos.

A partir do trecho “*sabe quando você fica assim ‘cara, mas ele tá me elogiando né? Eu acho. Então porquê que eu tô mal?’*”, é possível refletir que mesmo antes de se aproximarem e compreenderem as discussões acerca de raça e gênero, mulheres negras se sentem incomodadas com os desdobramentos do racismo e do sexismo em suas experiências, ainda que não saibam nomear, ou apontar qual é exatamente o problema quando vivenciam tais situações. Outro trecho que suscita reflexões é quando Maristela diz: “*querido, negra como eu, como? Eu sou única. Não existe outra negra como eu, nós somos mulheres únicas*”. Uma das facetas perversas do racismo é retirar a individualidade de pessoas negras, generalizando-as dentro de estereótipos. Na situação narrada por Maristela, o estereótipo empregado (e que liga raça e gênero) é o da mulher negra sensual, quente, boa de cama e que está sempre disponível para o sexo. A construção desse estereótipo é longínqua – e talvez isso explique porque ele é tão cristalizado no imaginário cultural de países que passaram por processos de colonização – e bell hooks<sup>17</sup> o caracteriza da seguinte forma:

Para justificar a exploração masculina branca e o estupro das negras durante a escravidão, a cultura branca teve que produzir uma iconografia de corpos de negras que insistia em representá-las como altamente dotadas de sexo, a perfeita encarnação de um erotismo primitivo e desenfreado. (HOOKS, 1995, p. 469).

Em contrapartida, estamos acostumadas/os a ver pessoas brancas serem retratadas em toda a sua diversidade, não só fenotípica – com cabelos pretos e loiros, com olhos castanhos e azuis, ruivos, com sardas, com a pele bronzeada ou alva–, como possuidoras de diferentes estilos de se vestir, com personalidades e interesses múltiplos e diversos. Mas, quando se trata de pessoas negras, principalmente ao serem retratadas na mídia hegemônica, parece ser suficiente incluir algumas poucas que, ou continuam a reafirmar lugares-comuns, ou são invisibilizados. Não se trata de representatividade, nesses casos, já que esta deve estar atrelada à proporcionalidade e à pluralidade.

---

<sup>17</sup>bell hooks é um pseudônimo utilizado por Gloria Jean Watkins, escritora norte-americana. A grafia é propositalmente feita em letras minúsculas com o intuito de destacar suas produções, hooks afirma que suas obras, o conteúdo de suas ideias, são mais importantes que seu nome, ou quem ela é.

### 3.3 “Eu nunca recebi flores na minha vida” – O preterimento e a solidão da mulher negra

A solidão experienciada por mulheres negras está relacionada a relações amorosas ou afetivo-sexuais, mas não só. A partir das vivências das minhas interlocutoras e da forma como elas as narram, é possível pensar a solidão em diferentes perspectivas, nessa lógica os sentidos de solidão estabelecidos por Elias (2001) nos fornecem um caminho para pensar essas experiências. Um deles diz respeito à solidão de pessoas que são deixadas sós, que convivem com outras pessoas, entretanto, não possuem valor afetivo para elas; esta solidão pode ser sentida desde a infância e se deve a processos de isolamento, seja dentro da própria família ou pela dificuldade de estabelecer laços de amizade com indivíduos dos grupos sociais que compõem. Outro sentido de solidão se refere ao processo de não se encontrar “uma pessoa do mesmo lugar ou da mesma posição social para compartilhar uma convivência coletiva” (PACHECO, 2013, p. 34), e aqui, entendo lugar como *locus* social. E por fim, há o sentido de solidão decorrente das decepções amorosas ou amores mal correspondidos que impediriam que a pessoa se abrisse para novas relações, achando-se só.

A solidão da mulher negra foi um tema que surgiu em todas as entrevistas. Ainda que sob pontos de vista e experiências distintas, todas tocaram nesse assunto. Rebeca, Djamilia e Paloma afirmaram ser esse o tema de maior interesse delas quando acessam e acompanham conteúdos de ativismo digital negro-feminista.

Ao narrar como surgiu o interesse pelo tema, Rebeca diz que pensava que a falta de sucesso em seus relacionamentos era algo particular dela, que as pessoas não a namoravam porque “não dá certo mesmo”. Ao acessar postagens no *Instagram* começou a perceber que suas experiências – que até então julgava serem particulares – eram compartilhadas por outras mulheres negras. Por meio dessas postagens ela conheceu o termo ‘solidão da mulher negra’:

E aí, quando eu comecei a ver as postagens no *Instagram*, de comentários que eram tipo, muito parecidos e que eu vi os termos ‘solidão da mulher negra’, foi quando eu conheci, comecei a conhecer a partir da internet. Então foi quando eu tive noção de como isso afetava até minimamente nessas relações amorosas, que eu não tinha me atentado ainda, eu achava que era um problema meu, Rebeca, e não também meu, enquanto mulher negra, assim sabe? Então sempre que eu vejo algum comentário sobre, alguma postagem sobre palmitagem, eu vou ler, porque foi algo que eu descobri na internet (informação verbal<sup>18</sup>).

O termo ‘palmitagem’ que Rebeca cita nessa fala se refere às relações inter-raciais entre pessoas brancas e negras. O termo é utilizado principalmente por aqueles que são adeptos e

---

<sup>18</sup> RIBEIRO, Rebeca. Entrevista II. [jan. 2020]. Entrevistadora: Keren Fonseca de Lima. Maceió, 2020. 1 arquivo wav (79 min).

defendem as relações afrocentradas. Dessa forma, negras/os que mantêm um relacionamento com pessoas brancas seriam ‘palmitadeiras/os’, e os cônjuges ou namoradas/os brancas/os seriam os ‘palmitos’. Dentro dessa discussão não há consenso, e para além da marcação de raça, há também a marcação de gênero, nessa perspectiva, mulheres negras não ‘palmitariam’, já que, no que diz respeito à relacionamentos elas “são aquelas que têm menores chances de encontrar *um parceiro (sic)* na disputa do “mercado matrimonial”, perdendo para as mulheres de outros grupos raciais, como as mulheres brancas, por exemplo” (PACHECO, 2013, p. 22).

[...] a gente tá embaixo, embaixo, embaixo da pirâmide, se a gente for botar de maneira hierárquica, então meio que é difícil pra gente encontrar um afeto que seja verdadeiro, e pessoas que nos assumam, sabe? Então assim, se homem branco, tá fazendo aquilo por fetiche, ou a mulher tá fazendo aquilo por fetiche, não sei, mas tá fazendo. E tá fazendo coisas que muitas vezes os homens e mulheres pretos não estão fazendo, falo em relação, enfim hétero e não hétero. Então, é, não acho que mulher preta palmita, acho que sim, que homem negro palmita, porque, quase todas as vezes tem mulher branca e mulher preta disponíveis e querendo, e eles sempre vão querer assumir a branca (informação verbal<sup>19</sup>).

Nas sociedades ocidentais o amor romântico (ideal, projetivo e irreal) daria lugar ao ‘amor confluyente’ ou ao ‘relacionamento puro’, caracterizado, entre outros aspectos, pela sexualidade livre da obrigação de reprodução e a igualdade sexual, nele, as relações amorosas passariam a ser definidas pelo princípio da autonomia (GIDDENS, 1993). O vínculo afetivo entre duas pessoas no qual os interesses estão restritos à própria relação (ZAMBONI, 2011). Entretanto, Giddens argumenta que permaneceria, sobretudo para as mulheres, uma concepção do amor romântico, ainda que fragmentado, no que se refere a “uma busca constante por um relacionamento afetivo-duradouro, independente das diferenças sociais que possam haver entre os amantes.” (PACHECO, 2013, p. 36). A efetivação do amor confluyente depende de fatores externos como classe, raça, idade, sexo, entre outros, portanto a escolha de parceiros afetivos passa a ser regulada por esses critérios nas sociedades ocidentais, o que provoca vantagem para determinados grupos sociais e prejuízo para outros, no que diz respeito a escolha de parceiros e parceiras (PACHECO, 2013).

Para a compreensão de como são estabelecidas essas escolhas, e construídas as relações de afeto, faz-se necessário entender quais são as ligações entre cultura e os sentimentos individuais. Michelle Rosaldo (2019) propõe uma perspectiva na qual os sentimentos não são algo oposto ao pensamento, antes, são pensamentos incorporados, dessa forma, o afeto é “culturalmente ordenado e não existe separado do pensamento” (ROSALDO, 2019, p. 32). A

---

<sup>19</sup> RIBEIRO, Rebeca. Entrevista II. [jan. 2020]. Entrevistadora: Keren Fonseca de Lima. Maceió, 2020. 1 arquivo wav (79 min).

partir dessa concepção, as emoções são tratadas como perspectivas construídas socialmente. “Sendo assim, a experiência emocional informaria sobre a estrutura social, as relações de poder, as noções de corpo e outras formas culturais.” (PACHECO, 2013, p. 43). Esse prisma apresentado por Rosaldo, que nos ajuda a compreender as relações entre aspectos emocionais e códigos culturais, abre espaço para pensar:

[...] as “experiências emocionais, como a solidão entre mulheres negras, e, ao mesmo tempo, informar outras dimensões da estrutura social como o seu entrelaçamento com as questões de gênero, raça, posição social e outras formas de poder historicamente situadas. [...] Tais concepções não esvaziam os sentidos que as pessoas atribuem aos seus atos e nem tão pouco as aprisionam numa “camisa de força” das estruturas normativas (PACHECO, 2013, p. 44).

Portanto a escolha de uma/um parceira/o está relacionada aos limites do que determinada cultura considera como aceitável ou não, o que não significa que os indivíduos não sejam capazes de modificar, ou ressignificar suas experiências emocionais e afetivas (PACHECO, 2013). Considerando que a lógica das escolhas afetivas dos indivíduos está relacionada à produção cultural e, portanto, ao imaginário social construído, podemos pensar sobre um dos aspectos da solidão da mulher negra apontado inicialmente por Rebeca, mas, reiterado por outras informantes, que diz respeito ao preterimento afetivo de mulheres negras.

É, as pessoas falam assim: ‘mas os casais a maioria são, nas favelas são mono-raciais’, só que aí você vai ver, normalmente ele casa com uma mulher preta porque ele não teve a oportunidade, sabe? Mas, quando ele pode escolher, a escolha é a mulher branca, dele. Quando tem [ascendência social], ele larga a mulher preta. Acontece muito assim, de largar a mulher preta. (informação verbal<sup>20</sup>).

Djamila argumenta que ao ascenderem socialmente, homens negros deixariam mulheres negras e se tornariam parceiros de mulheres brancas. Thales de Azevedo (1996), ao pesquisar relações socioeconômicas e raciais na cidade de Salvador, observou que quando homens negros adquiriam status econômico, social e cultural, eles tornavam-se ‘brancos’, no sentido de assimilar os valores sociais da classe média alta branca (PACHECO, 2013). O casamento inter-racial seria, então, para esses indivíduos uma estratégia de branqueamento social, por meio do casamento com mulheres brancas, eles adquiriam ascendência social quando incluídos nos círculos das famílias de suas esposas brancas. Entretanto, quando o arranjo do casamento inter-racial era de um homem branco com uma mulher negra, ao ser acolhido pela família da esposa, este experienciava uma ‘descida’ na escala social (PACHECO, 2013). Portanto, o preconceito sofrido por mulheres negras quando integravam um casamento inter-racial seria maior que o de homens negros. Segundo Azevedo, “o casamento de homem claro com mulher escura,

---

<sup>20</sup> GOMES, Djamila. Entrevista III. [fev. 2020]. Entrevistadora: Keren Fonseca de Lima. Maceió, 2020. 1 arquivo wav (65 min).

sobretudo quando esta é muito mais pigmentada, sofre oposição forte em todas as camadas”. Com relação à esta concepção de que mulheres negras retintas enfrentam formas de discriminação mais contundentes, Rebeca afirma:

Então, eu acho que justamente por não ter alguns traços tão negros quanto outras meninas, eu ainda tive, eu ainda era olhada, querendo ou não, por esse namorado branco que eu tive, sabe? Então assim, eu tenho amigas que mesmo que não tenham, tipo assim, a mesma tonalidade de pele que a minha, porque também eu não sou tão retinta assim, é, elas são pessoas que tiveram um histórico de solidão muito mais forte do que o meu assim, por terem traços mais fortes assim (informação verbal<sup>21</sup>).

Outros aspectos levantados por Djamila se referem ao celibato definitivo e à condenação da liberdade sexual de mulheres negras:

[...] a maioria das mulheres negras tão solteiras, e não é por escolha. Eu estou solteira há 4 anos e não é por escolha. É, as questões mesmo de hoje eu estar solteira, acho que tem muito a ver com eu ser negra, e tem a ver com eu ser muito livre, sexualmente, livre de ideias assim. E acho que isso tem muita força, assim. Porque é, não é dada a gente liberdade sexual e tal, né? Às vezes até em relação a mulheres brancas, porque assim, as meninas de esquerda e tal, que são mais livres sexualmente, elas são vistas como pessoa independente, uma pessoa descolada e tal. E a mulher negra é vista como mulher fácil, né? E aí tem muitas questões assim (informação verbal<sup>22</sup>).

A liberdade sexual e o celibato têm sido celebrados por grande parte das feministas como conquistas fundamentais da luta feminista, contudo, a abordagem interseccional nos ajuda a pensar, mais uma vez, a ausência de totalidade de experiências. “Estar só” pode se considerar uma conquista quando levados em consideração o contexto, a época e os sujeitos envolvidos (PACHECO, 2013). Da mesma forma, a liberdade sexual pode ser plenamente celebrada por algumas, e, simultaneamente ser encarada por outras com receio. No que se refere à mulher negra, a existência dessa cautela, ou da noção de que a liberdade sexual não lhe é devida se refere ao fato de que ela estaria fora do ‘mercado afetivo’ e naturalizada no ‘mercado do sexo’, no lugar da ultrassexualização e da erotização. Enquanto mulheres negras são deslocadas desse local de afeto, as mulheres brancas, dentro dessa elaboração, pertencem “à cultura do afeto, do casamento, da união estável” (BERTH, 2019). Com relação a esse não-pertencimento ao lugar do afeto, Djamila elabora:

Eu digo, eu nunca recebi flores na minha vida. Acho que eu conto as vezes que abriram porta do carro, mas tipo, conto as vezes assim, acho que uma vez na vida e eu tenho 28 anos e já me relaciono afetivamente, sei lá, desde os 16. Então assim, sabe? São dados, coisas assim... A gente não tem esse direito. Teve um cara que eu saí que ele falou assim, ele comentou que uma vez ele saiu com uma menina, que ele comprou vinho, não sei o quê... Aí eu falei ‘por que você não comprou pra mim?’. Aí ele ‘mas você não falou que gosta’, tipo, eu preciso pedir, eu preciso dizer que eu gosto de

<sup>21</sup> RIBEIRO, Rebeca. Entrevista II. [jan. 2020]. Entrevistadora: Keren Fonseca de Lima. Maceió, 2020. 1 arquivo wav (79 min).

<sup>22</sup> GOMES, Djamila. Entrevista III. [fev. 2020]. Entrevistadora: Keren Fonseca de Lima. Maceió, 2020. 1 arquivo wav (65 min).

carinho, eu preciso dizer que eu gosto de flores, eu preciso dizer que eu gosto de um vinho, que eu gosto de sair pra jantar. Mas, as mulheres brancas, elas recebem flores no primeiro encontro, elas são convidadas pra jantar, não é ‘vir na minha casa’, ‘vamo jantar’, sabe? É um tratamento completamente diferente. Aí as pessoas acham ‘nossa, mas você tem ranço de mulher branca’[...]. Mas o problema é a estrutura e você vê que tipo, sabe? É muito complicado. E outra, que a gente tem que pensar também, o que leva as pessoas a acharem que uma mulher branca merece uma coisa dessa, principalmente os homens pretos, né? E uma mulher preta não merece, sabe? (informação verbal).

Djamila, em outro momento problematiza como as experiências vivenciadas por mulheres negras, mais especificamente a maneira como muitas vezes estas são tratadas nas relações, produzem defesas e como, posteriormente são culpabilizadas por não aceitarem “negociar suas humanidades para caberem em modelos opressores” (BERTH, 2019, p 147). Esse fator nos leva, também, a refletir sobre um outro aspecto da solidão, que se faz presente quando essas mulheres não mais aceitam ser vítimas e compreendem que estar em relacionamentos opressores e abusivos não lhes cabe (BERTH, 2019).

Tem uma frase que eu fiquei muito... Elas se abraçam muito nesse vídeo [vídeo do canal Papo de Preta no qual Maristela e Natália falam sobre a solidão da mulher negra]. Ela fala assim: ‘o que fizeram com a gente?’. Olha, eu arrepiei. É tipo, sabe, você... É agora que eu vou chorar! [emocionada]. Quer ver uma coisa? É, eu acho que a dificuldade da gente, mulher negra se relacionar também tem a ver com o que fizeram da gente. Transformam a gente em mulheres [inaudível], só que a gente não serve, fala: ‘se vire’. Você cria defesas. E aí depois reclamam dessas defesas que a gente foi obrigada a ter, sabe? É porque você é chata, é porque você é... Tipo, eu não gosto que me chamem de morena, se chegar me chamando de ‘morena delícia’, não sei o que, eu me abuso na hora, aí a pessoa ‘nossa, mas você é muito fresca’ ou ‘você é muito...’, sabe? Ou falam que a gente é muito, tem um gênio forte, né? Mas, aguentam coisas piores de mulheres brancas, sabe? (informação verbal<sup>23</sup>).

O vídeo que Djamila menciona tem como título ‘A solidão da mulher negra – 25 de julho – Dia da Mulher Negra Latino Americana e Caribenha’, nele, Maristela e Natália tratam sobre como essa solidão socialmente se desenha e atinge mulheres pretas, alertam ainda, que o vídeo possui diversos ‘gatilhos’ emocionais e que é um vídeo ‘difícil, mas necessário’. Apresento a transcrição desse vídeo quase na íntegra por julgar que as falas ilustram bem toda a discussão que envolve este tópico. E, dessa vez não insiro imagem, pela extensão do texto e por já ter ‘apresentado’ Natália e Maristela por meio do print do vídeo anterior.

**0:18** Natália: E hoje, a gente veio aqui para fazer um vídeo especial, porque, primeiro porque vocês pediram esse vídeo, muitos de vocês pediram. E segundo, porque a gente decidiu fazer por dia 25 de julho ser o Dia da Mulher Negra, Latino Americana e Caribenha. Então a gente vai falar sobre a solidão da mulher negra.

**0:42** Maristela: Pertinente, porque é um assunto que fala-se muito pouco ainda, mas é algo recorrente na nossa sociedade. Saiu na Revista Galileu, que é uma revista científica brasileira, falando que a mulher negra é a mulher que mais vive em celibato definitivo, ou seja, ela não se casa, ela não tem filhos, ela não tem um parceiro. Não

<sup>23</sup> GOMES, Djamila. Entrevista III. [fev. 2020]. Entrevistadora: Keren Fonseca de Lima. Maceió, 2020. 1 arquivo wav (65 min).

por que ela não quer, mas por que ela não consegue achar uma pessoa pra dividir a vida.

**1:10** Natália: E o pior é que, assim, tem muita gente que quando você vira e fala sobre a solidão da mulher negra, ele vira e fala que isso não existe, que a mulher não se casou porque ela não quer, sabe? Só que na verdade não é isso que acontece.

**1:24** Maristela: Ou se não, é porque é culpa dela, de alguma forma, por não segurar o homem, né?

**1:30** Natália: Agora cê tocou num ponto importante, porque tem muito essa cobrança de que 'a mulher tem que segurar o homem', a mulher tem que se sujeitar a tudo. Às vezes a mulher tem que apanhar, a mulher tem que ser a escrava da casa e tudo isso pra poder segurar o homem. E aí, quando ela, mesmo fazendo tudo isso, não consegue, a culpa é dela.

**1:50** Maristela: Pois é, porque essa questão da solidão, de nós mulheres negras, ela envolve várias questões. Ela envolve o colorismo, ela envolve o machismo, ela envolve o racismo, que culminam nisso, nessa mulher negra estar sozinha.

**2:06** Natália: Mas, por que que isso acontece? Porque foi ensinado pra gente, desde muito tempo atrás que ter a mulher branca era sinal de status, né? Que se você tivesse uma mulher branca do seu lado, você é bem sucedido e tal. Agora, se você tiver uma mulher negra, aí não. E é isso que assim, eu acho muito legal no casal Obama. Nossa gente, eu acho tão top isso, sabe? No casal Obama, na Beyoncé e no Jay-Z, na Taís Araújo e no Lázaro, sabe? Mas, infelizmente são poucos os casais assim, que a gente possa se inspirar, possa olhar e falar: nossa, então é um casal negro. É um casal negro!

**2:50** Maristela: Então, no caso dos Estados Unidos, essa questão é muito diferente, assim, porque lá, até, sei lá, os anos 60, casamento inter-racial era proibido né? O que aconteceu aqui no Brasil é que houve muita miscigenação e tal... que, o Brasil tem "orgulho" de falar que é um país miscigenado, só que aconteceu muito por via de estupro, né? Principalmente, a mulher negra era vista de uma forma sexualizada e animalésca mesmo, sabe? Então tipo, era status pro homem branco ser casado com a mulher branca e ela estar lá na casa grande, mas estuprar a mulher negra, entendeu? Então a mulher negra no Brasil ela é vista até hoje como boa de cama, mas pra se relacionar, pra ter família, pra apresentar pros pais, é a mulher branca que que serve.

**3:35** Natália: Assim uma coisa que eu acho bom a gente deixar bem claro aqui é que a gente não é contra casais inter-raciais, a questão não é essa, sabe? O que a gente quer discutir aqui é que assim, tem muita gente que vira e fala que quando uma mulher negra vê um casal inter-racial, a mulher negra vai, torce o nariz, a mulher negra vai e sente inveja, sabe? Tudo é culpa da mulher negra. Só que a questão não é essa.

**4:09** Maristela: Não é essa, mesmo. A questão é que assim, homens brancos se casam em sua maioria com mulheres brancas e homens negros, visando status social, se casam com mulheres brancas também, e essa conta não fecha porque as mulheres negras ficam sozinhas. A gente ouve isso o tempo inteiro que 'ai, ele foi esperto, alá, ele tá com uma mulher branca, nossa mulher linda, loira que ele tá namorando', sabe? Tipo assim como se realmente fosse um status.

**4:43** Natália: Não, e 'até bom, ele escolheu bem, porque aí, o filho dele não vai ter cabelo ruim'.

**4:52** Maristela: Hoje eu namoro e tal, só que eu me lembro que quando eu era mais adolescente assim, eu me lembro de uma vez na escola, meninos negros que sentavam ao meu lado na sala, falando que jamais ficariam com meninas negras. Pra meninas ficarem com eles, ela tinha que ser no máximo morena e tinha que ter cabelo liso, que não dava para ter cabelo duro. Assim, e eles sendo meninos negros, de cabelo crespo, sabe? E aí eu me lembro assim, de ter crescido com a ideia de que eu tinha que ser autossuficiente. E eu nunca alimentei, por exemplo, o sonho de casar, que eu vejo muitas meninas que... Mas, na minha cabeça eu tinha certeza que eu ia ficar sozinha, sabe? Porque... e eu nem fazia essa coisa de 'ah porque eu sou negra e tal', mas eu sabia que meninas como eu não atraíam ninguém, que meninas que estavam namorando, sabe? Começando aquele processo na adolescência de ficar, de namorar, não eram meninas como eu.

**5:52** Natália: Da minha parte, logo um pouco depois que a gente começou o Papo de Preta, que eu comecei a me empoderar e tudo, me veio essa vontade assim, muito grande, de falar sobre a solidão da mulher negra. E aí é assim, eu sempre tive muito receio de falar sobre isso, porque eu tenho muitas vivências ruins, muitas e muitas e muitas e muitas. Quando eu tava na escola, não é nem assim, não é nem novidade falar que os meninos nunca olhavam para mim, os meninos riam de mim, e foi por isso que eu comecei a relaxar meu cabelo e tal. E aí, assim, eu, quando eu era adolescente, cara, eu já não tinha autoestima nenhuma, muito por causa dessas coisas que aconteciam na minha infância. E aí no meu período de adolescente mesmo, eu, assim, eu não tinha esperança nenhuma de nunca namorar, nunca! Porque eu ficava 'cara, nenhum cara vai olhar para mim'".

**6:58** Maristela: Eu pensava do mesmo jeito e eu me muni, eu comecei, eu lembro que eu comecei a ler Machado de Assis com 13 anos. E eu lembro que eu comecei a ler com o pensamento de que eu tinha que ser autossuficiente, que eu tinha que ler muito, que eu tinha que me munir de coisas que eu gostasse, pra que eu não precisasse ter ninguém, sabe? Eu me lembro dessa sensação assim, eu não tinha esse processo, eu tô conseguindo verbalizar isso hoje, mas eu me lembro muito de eu pensar muito nisso: eu não posso depender dos outros, eu não posso depender de que alguém goste de mim, porque eu não vou ter ninguém que goste de mim.

**7:37** Natália: Eu não queria é... Ficar o vídeo todo falando de experiência ruim que eu vivi, mas, só pra falar pra vocês, assim, de algumas, é... Que vou falar de duas, duas que marcaram demais. Quando eu era, assim, adolescente, na minha sala não tinha nenhum menino negro né? Só tinha um menino, que ele não era negro, mas ele tinha o cabelo crespo, um pouco assim, não era crespo, mas ele era cacheado, o pessoal achava que era cabelo duro. E aí, o pessoal ficava: 'não, que ele é feio, então ele tinha que ficar com Natália, porque a Natália é feia também, formam um casal perfeito, os dois feios'. E eles falavam isso assim na minha cara. [Natália chora e é consolada por Maristela]. Eu sou tão machucada, mas tão machucada por dentro que, durante muito tempo eu pensava que, eu nunca ia encontrar ninguém, porque eu era feia, sabe? Eu era feia. E que ninguém ia querer ficar comigo por eu ser feia, por eu ser do jeito que eu era. E eu tentava de todas as formas me adequar, só que eu não conseguia. Foi quando eu resolvi me aprofundar na literatura, resolvi me aprofundar na literatura, resolvi estudar muito pra me tornar a melhor da turma e tentar calar a boca de todo mundo que ficava rindo de mim.

[Natália chora outra vez, há um 'intervalo' no vídeo, a tela fica em preto e branco e Maristela fala para Natália: respira. Natália segue falando: Cara, eu não queria chorar! E Maristela responde: Pode chorar.]

**9:24** Natália: E aí quando eu fiquei assim, um pouco mais madura, eu conheci um cara. Um cara negro. E assim, a gente começou a sair e tudo, só que eu notava que assim, ele não me levava assim pra lugares em que, lugares tão movimentados, sabe? Ele sempre preferia lugares que tivessem menos pessoas. E aí um dia ele foi e me falou que ele fazia isso porque ele não gostava de mulheres negras, ele não queria que as pessoas ficassem vendo ele comigo, entendeu? E ele gostava de mulher branca, de preferência loira, sabe? Ele falou isso comigo. E aí aquilo ficou assim... Se eu já era destruída, aquilo me destruiu ainda mais, sabe? E durante muito tempo eu fiquei 'cara, eu vou simplesmente ignorar, porque não tem jeito, não tem jeito pra mim'. E eu não quero, não quero mesmo que outras meninas, outras mulheres passem por essa situação, porque é... É muito doído, vocês não têm noção.

**10:45** Maristela: E a gente vai engolindo as coisas e vai colocando tudo na nossa conta.

**10:52** Natália: Eu achava que a culpa era minha.

**10:53** Porque ninguém falou pra gente que solidão da mulher negra existe, muito pelo contrário, né? Sempre dizem pra gente que isso não existe, que isso é coisa da nossa cabeça, 'se você tá sozinha o problema é seu, a culpa é sua'. Então você vai jogando para sua conta, você realmente acha que você é muito feia e que ninguém vai querer ficar com você, porque você é assim, e que você não vale a pena, sabe? A gente tem que tomar muito cuidado quando a gente vai falar da solidão da mulher negra, porque muitas vezes a gente aponta pra uma mulher negra que namora, eu por exemplo

namoro, sei lá, você conhece alguma mulher negra que namora até um cara branco e você fala: ‘tá vendo, isso não existe, isso é mentira, elas tão inventando’. Mas isso acontece com a gente desde muito cedo né? Mesmo depois, quando você encontra alguém assim, essas marcas elas estão na gente. As marcas que a gente foi tanto tempo vistas como mulheres feias, que não merecia amor, que não merecia alguém do lado sabe? Isso é muito, muito triste. Isso mina a nossa autoconfiança, autoestima, nossa percepção de quem a gente é mesmo, sabe? Eu tava me olhando esses dias no espelho assim, meu, como que eu via uma pessoa diferente de mim, sabe? Como que eu não enxergava beleza em mim... Esse vídeo vai ser uma choradeira.

[Ambas começam a rir, há outro ‘intervalo’, a tela volta a ficar em preto e branco e elas se abraçam. Natália diz: tá fácil não cara. Maristela o que que fizeram com a gente? Me fala. O que que fizeram com a gente? A imagem corta e Maristela é quem chora dessa vez, após o abraço. Natália diz: a gente tem que continuar aqui, forte, pra dá força pra todas essas mulheres, pra todas essas meninas, porque elas não podem ser iguais a gente, não podem, não podem de jeito nenhum]

**12:45** Natália: E assim, antes de apontar o dedo na cara de qualquer mulher negra, de qualquer menina negra, por favor, tenham empatia. Sabe? Eu acho que essa é a palavra de ordem, porque é muito difícil você ser uma mulher negra, sabe? Você tem que matar mil dragões, mil leões por dia.

**13:17** Maristela: Não dá pra mulheres negras crescerem como a gente cresceu, não dá pra que com 24 anos eu ainda esteja com essa ferida tão aberta, sabe?

**13:35** Natália: A mensagem que deve ficar é que a gente deve realmente ensinar pros nossos meninos a valorizarem mais a mulher negra. A não olhar pra mulher negra como se ela fosse só um objeto sexual.

**13:51** Maristela: E solidão da mulher negra é um negócio que existe. É um negócio que a gente tem que discutir pra ontem, é um negócio que a gente tem que olhar pra isso de uma maneira muito séria, porque a gente tem gerações e gerações de mulheres machucadas.

**14:02** Natália: E isso adocece. Adocece. E se a gente continuar nesse caminho onde é que a gente vai parar? Sabe? As nossas meninas, elas tão crescendo, vendo aí, as amiguinhas brancas serem escolhidas e elas ficando pra trás, sabe? Isso não é de hoje, então a gente não pode continuar com isso. A gente tem que empoderar as mulheres negras, a gente tem que valorizar mais essas mulheres negras, porque a gente não é objeto. A gente não é objeto de homem, a gente não é objeto sexual de ninguém. Entendeu? E a gente merece sim, ser amada como qualquer outro ser humano, sabe? E assim, eu recomendo muito pra vocês, a Djamila Ribeiro, gente é assim, sensacional.

**14:50** Maristela: Tem vídeos maravilhosos sobre isso, tem vídeo também da Sá Ollebar, enfim.

**14:46** Natália: Tem o vídeo da Gabi também, a Gabi do DePretas, muito bom também.

**15:33** Natália: E a gente tem que começar essa desconstrução pra criar meninas mais saudáveis do que a gente é.

**15:09** Maristela: Mais fortes e com mais consciência do valor que elas têm, sabe? A gente demora muito tempo pra descobrir que a gente merece o melhor, a gente é importante e que as nossas vidas e quem a gente é, vale muito. Vale muito. (ROMUALDO; ROSA, 2016)

A narrativa que Natália e Maristela apresentam nesse vídeo, perpassa os diversos tipos de solidão vivenciados por mulheres negras, por isso julguei importante reproduzir a maior parte dele aqui. Após tratar da solidão das relações amorosas, me volto ao que chamarei de ‘primeira solidão’, aquela sentida desde a infância, que se reflete não na falta de convivência com outras pessoas, mas na ausência de afeto nesses contatos. Enquanto as demais interlocutoras se referem principalmente à solidão relacionada à relações amorosas, Djamila fala dessa solidão primeira, de não conseguir se relacionar com pessoas de maneira geral, de

não conseguir se enturmar nos espaços que frequenta, de ser preterida, não só no campo afetivo-sexual, como em todos os outros. Djamila é, dentro do grupo, a que possui características negras mais acentuadas, a pele mais escura, os lábios mais grossos, nariz largo, cabelos crespos do tipo 4c. Ela relaciona sua solidão à suas características fenotípicas, mais especificamente a cor da pele. No início do vídeo, Maristela afirma que a solidão da mulher negra se relaciona com diversas questões, entre elas o colorismo. Meu argumento é de que o colorismo é determinante para essa solidão difusa relatada por Djamila:

Eu não convivia com ninguém. Eu não convivia com ninguém, com pessoas, assim. Eu não tinha amizade, não tinha interação com as pessoas. [...] É... Na infância eu tinha grupos, de pessoas mais próximas e ficou, fiquei com esse grupo até o primeiro ano, eu acho. Até que na época da escola eu tinha até um contato com as pessoas, mas, não sei. Mas tem umas coisas assim que você parando pra pensar, você vê que tipo... É que, essas brincadeirinhas de beijo, eu nunca brinquei disso, ninguém queria brincar comigo. [...] Aconteceu de... eu tenho uma dificuldade de me enturmar. Sempre aconteceu. Eu sempre sou a mais preta do lugar, sempre a mais escura do lugar. E não sei se é por isso, mas assim, eu tenho muita dificuldade de me enturmar. [...] Mas aqui eu tive muita dificuldade, agora que mudou as esferas, menos, mas eu tive muita dificuldade em relação a me enturmar e isso me faz mal... eu não conseguir me enturmar, isso me prejudica. Eu saí do curso [Djamila chegou a cursar Ciências Sociais na cidade dela], porque eu não tava conseguindo mais ir pra faculdade (informação verbal).

Compreender de que forma o colorismo opera, nos auxilia a identificar as formas mais violentas de racismo experienciadas por negros de pele retinta. Nesse caso, à Djamila não é imposta apenas a dificuldade de encontrar afeto em uma relação amorosa e a construção de um relacionamento afetivo-sexual duradouro, como também a de vivenciar o afeto em outras relações, já que não conseguia sequer fazer amizades. Djamila vive solidões somadas.

Por fim, trago o relato de Silvia que oferece um contraponto às narrativas apresentadas até aqui, revelando que as experiências de mulheres negras são múltiplas, ainda que estas compartilhem o mesmo *locus* social, quando considerados marcadores como idade, classe, orientação sexual, entre outros. Silvia é a mais velha do grupo, tem 45 anos, essa diferença geracional expressa-se nas visões divergentes sobre determinados assuntos que Silvia apresenta em relação às mulheres mais jovens. Outro fator determinante para que a trajetória de Silvia seja diversa das demais, é o fato dela ter ingressado para o Movimento Negro e acessado discussões raciais muito cedo. O terceiro elemento de distinção é sua orientação sexual, como dito anteriormente, Silvia é lésbica. Com relação a solidão da mulher negra, Silvia alega que não chegou a sentir ‘essa solidão’, ou pelo menos não de forma significativa:

Mas, você puxando lá pra minha infância, eu lembro sim que eu era, era muito mais difícil me paquerar, ser paquerada. Mas, quando eu entrei no Movimento Negro, eu entrei nova, né? Entrei com 14 anos, então, eu não passei por isso, porque dentro do movimento a gente se relacionava com a galera do movimento, então, não passei, não

cheguei a sentir essa solidão e eu me empoderei muito cedo! Né? Então não tive... Não vejo essa solidão (informação verbal<sup>24</sup>).

E, interseccionando o tema da solidão com gênero, raça e orientação sexual, Silvia alega não sentir essa solidão no que se refere a relacionamentos entre mulheres.

Me casei com essa menina, eu tenho 45 (anos), me casei com essa menina, passei 8 anos casada com ela. Depois namorei com outras meninas, depois disso eu nunca mais tive relacionamentos com homens, nem beijo. E, é muito diferente a relação. Essa solidão da mulher negra, no sentido mulher com mulher, eu acho que não tem tanto, porque, mulher não olha isso né? (informação verbal)

Ao longo da pesquisa, os relatos de Silvia foram fundamentais para tencionar outras reflexões. Estar inserida no Movimento Negro, desde cedo, a fez vivenciar “ser mulher negra” de outra forma. Silvia, adquiriu consciência crítica, e a partir dessa consciência, passou a descartar imagens de controle e criar autodefinições muito antes das outras interlocutoras e de mim, que só passamos a acessar as discussões raciais e, portanto, adquirir consciência crítica e racial já na fase adulta. Por estar inserida em outro contexto, Silvia também vivenciou a afetividade de outra forma, constituindo relacionamentos desde cedo com outras pessoas negras. Os processos de autodefinição e suas repercussões nos relacionamentos, na subjetividade e na afetividade serão temas tratados no próximo capítulo.

---

<sup>24</sup> BORGES, Silvia. Entrevista IV. [fev. 2020]. Entrevistadora: Keren Fonseca de Lima. Maceió, 2020. 1 arquivo wav (98 min).

## 4. “TUDO, TUDO, TUDO QUE NÓIS TEM É NÓIS”: AUTODEFINIÇÃO, COLETIVIDADE E AFETO

### 4.1 Classe social e acesso às TICs

Ao tratar sobre o uso das TICs por mulheres negras, é preciso continuamente considerar as intersecções que marcam esse acontecimento. Já vimos anteriormente as formas pelas quais o racismo e o sexismo interferem na produção, uso e acesso às tecnologias por mulheres brancas e homens negros, assim como iniciamos o debate acerca da apropriação tecnológica por mulheres negras nessa intersecção de gênero e raça. Entretanto, uma outra categoria dessa intersecção, fundamental para a compreensão deste fenômeno social, é a de classe.

Claudia Fonseca (2006) nos alerta acerca de um certo silêncio no campo da pesquisa antropológica no que diz respeito à inclusão da categoria de classe. Fonseca procura fazer uma orientação geral acerca dessa dificuldade que ela observa na produção antropológica de olhar para classe social como um objeto de análise. Ela contextualiza o quanto a disciplina é capturada por uma missão de “apresentar e dar voz” as minorias, e dessa armadilha, Fonseca argumenta que incorrem atitudes típicas do senso comum que acabam por empobrecer e dificultar o estudo etnográfico realizado em grupos urbanos de baixa renda. Buscando não incorrer nesse silêncio, proponho neste tópico apresentar algumas considerações acerca de classe social e o acesso às TICs sem, contudo, intencionar exaurir o tema.

As mulheres com as quais estabeleci interlocução ao longo da pesquisa possuem inúmeras particularidades, assim como múltiplas conformidades. Um desses aspectos comuns é o fato de todas estarem na universidade, a maioria na condição de alunas e uma delas enquanto professora. Essa informação é crucial para o argumento através do qual início as reflexões sobre a categoria de classe nos processos que envolvem o uso e apropriação das tecnologias.

Em diversas conversas com colegas da antropologia e de outras áreas do conhecimento a respeito do andamento da pesquisa, mencionei o fato de todas as minhas interlocutoras estarem em universidades, apressadamente, alguns desses colegas assumiram a qual classe social elas pertenciam. Em uma dessas ocasiões, um colega questionou o fato de eu **ainda** não ter problematizado a categoria classe a partir do meu contato com as interlocutoras e concluiu que essa **falha** se devia ao fato de que não haveria **necessidade**, já que ‘todas estavam na universidade’. Não sei se já é possível deduzir o que a fala desse colega significou, entretanto, esse pensamento não só é equivocado, como revelava um fato que as vezes é ignorado: a

universidade ainda é considerada um lugar de elite e muitas vezes se reproduzem nela discursos classistas e hegemônicos.

Vejam, a linha de raciocínio desse colega, assim como de outras pessoas que me questionaram sobre o mesmo tema é a seguinte: se estas mulheres estão na universidade, ‘evidentemente’ não pertencem às classes populares. Estará naturalizada a noção de que a universidade não é lugar para pessoas pobres?

As mulheres com as quais conversei pertencem a classes sociais distintas, e aqui adoto a mesma perspectiva de Lucia Scalco (2012) que – para além da classificação socioeconômica baseada no poder de compra ou na faixa salarial para enquadrar as pessoas nas classes A, B, C, D e E – considera o fato de que a Antropologia “adota uma perspectiva mais abrangente – a de cultura popular – que não é definida apenas pelo capital econômico (poder de compra ou salário mínimo), mas também pelo capital simbólico e social (*ethos*, *habitus* e estilo de vida), segundo categorias bourdianas” (SCALCO, 2012, p. 3).

Nas falas das interlocutoras a categoria de classe não apareceu de modo tão marcado quanto a de gênero e principalmente a de raça – o que não é surpreendente, já que as temáticas

O tema do racismo algorítmico vem ganhando destaque nos debates gerados por produtores de conteúdo digital, sobretudo a partir de meados de 2020. Um indicativo disso foi a iniciativa da criadora de conteúdo digital Sá Ollebar, que ao perceber uma queda no alcance de seus índices digitais na rede social Instagram decidiu realizar um teste: a partir do dia 10 de outubro de 2020 ela começou a realizar uma série de postagens incluindo fotografias de mulheres brancas que se enquadram no padrão de beleza preconizado no ocidente. Para sua surpresa e indignação, a simples presença de imagens de mulheres brancas aumentou a visibilidade de seus posts fazendo com que houvesse um crescimento de

mais 6000% de interações com seu conteúdo em relação às postagens que realizava regularmente utilizando sua própria imagem. Sá Ollebar decidiu compartilhar os resultados desse experimento na própria rede, chamando atenção para o comportamento racista dos algoritmos do Instagram. Seus seguidores passaram a informá-la que após as imagens de mulheres brancas serem incluídas, eles passaram a “receber” com mais constância os conteúdos publicados por Sá, seja por meio de notificações que podem ser ativadas, seja pela ordem que os posts passaram a ocupar no feed dos usuários, muitos afirmaram que essas publicações passaram a aparecer no topo dos feeds.

raciais adquirem maior dimensão devido ao tema da pesquisa – entretanto, isso não significa que essa categoria de análise seja irrelevante, tanto para as experiências compartilhadas por elas, quanto para as apreciações que proponho aqui.

Algumas interlocutoras, durante nossos diálogos, referiam-se a si mesmas enquanto pessoas pobres, como no episódio em que Joana, enquanto problematizávamos a noção de democracia racial, me disse: *o povo vem e diz que o Brasil é um país lindo, miscigenado, mas não é não, minha gente! Essa beleza toda não! Só é pra quem é branco e tem todos os privilégios, porque pra mim que sou pobre, que saio de casa tipo... Pra mim tá aqui [na universidade] à tarde eu tenho que sair de casa 11 horas [da manhã], aí só vou chegar em casa*

Imagem 3. Sá Ollebar em stories denunciando racismo algorítmico do Instagram



Fonte: Instagram

A partir dessa experiência compartilhada por Sá Ollebar, outras/os influenciadoras/es e ativistas negras/os decidiram também realizar o teste, postando imagens de pessoas brancas, chegando à conclusões similares quanto ao aumento da visibilidade das postagens e, conseqüentemente, o aumento do engajamento do público seguidor. Luana Carvalho, criadora de conteúdos relacionados

à moda, estética, e conscientização acerca dos males da gordofobia, realizou o mesmo teste e também atestou o comportamento racista do algoritmo da rede social. Já sabemos que vieses são previamente incorporados nos algoritmos, mas que esses também se alimentam dos dados gerados pelos usuários das plataformas digitais.

*I hora da manhã, porque tipo, minha aula acaba cedo, mas eu tenho que ficar até dez horas [da noite] esperando o ônibus [disponibilizado pela Ufal para o transporte de alunos que moram em cidades do interior do estado]. Eu chego em casa uma hora da manhã. Você vê felicidade nisso na onde? Eu fazer todos os dias isso? De segunda a sexta! Não é felicidade, não!*

Nesse trecho, Joana problematiza os desafios que ela, enquanto uma mulher pobre que mora longe da universidade, enfrenta para continuar frequentando esse espaço. Para pessoas pertencentes a classes populares o acesso à universidade envolve a noção de conquista, mas também uma série de negociações e desafios impostos pelo fato desse ambiente ainda ser elitizado. Por outro lado, ao ingressarem na universidade essas pessoas passam a acessar não só conhecimento para uma formação superior, mas também a infraestrutura física dessas instituições e os recursos que esta oferece.

Em outro diálogo, enquanto eu buscava desvendar a frequência e as maneiras com que Paloma acessava os conteúdos de ativismo digital negro-feminista, ela me contou que o fazia na universidade, durante a semana, pelo celular, nos intervalos entre as aulas. *Quando tenho internet, assim, né? Aproveito a “wi-fizinha” aqui [na Ufal]*”. A partir desse fragmento, é possível adentrar mais detidamente no tema que proponho discutir neste tópico. Paloma – assim como outros estudantes que não desfrutam de acesso à internet em suas casas, ou que até possuem internet, mas não numa velocidade ou qualidade que lhes permite acessar todo o tipo

Imagem 4. Postagem teste realizada por Luana Carvalho



Fonte: Instagram

de plataforma e conteúdo – acessava conteúdos do ativismo digital num ambiente bastante específico: a universidade, utilizando a internet de banda larga disponibilizada no campus, nos intervalos entre as aulas. A provocação que proponho, a partir desse fragmento é questionar quais mulheres, a partir da perspectiva proposta por Donna Haraway, podem ser ciborgues, afinal?

Há um discurso vigente, que se confirma até certo ponto pelas pesquisas estatísticas, de que o acesso e uso de tecnologias é um desafio maior para pessoas que compõem classes populares. Entretanto, como nos provoca Lucia Scalco (2012) há certas camadas de complexidade que se perdem quando as reflexões são reduzidas aos dados estatísticos. Outros fatores precisam ser considerados quando pensamos na chamada “inclusão digital”, porque esta noção não pode ser medida apenas pelo acesso aos dispositivos e recursos tecnológicos.

Existem diversos elementos que interferem no tipo e na qualidade de acesso, essa qualidade de acesso, por sua vez, guarda relações com o capital social adquirido, ou que se pode adquirir a partir dessas experiências. Pensemos: acessar a internet por meio de um computador não é o mesmo que acessá-la por meio de um smartphone, ainda mais se considerados os tipos de conexão e suas diversas ‘velocidades’. Acessar a internet de banda larga permite uma navegação mais estável e de melhor qualidade, já a internet móvel oferecida pelas operadoras que utilizam tecnologias de comunicação sem fio (usualmente chamados de 3G, 4G, etc.), por sua vez, oferece uma conexão mais limitada e menos estável.

Um exemplo de como vieses podem ser incorporados nesses espaços foi uma prática revelada em 2020 pelo *The Intercept*, perpetrada pela plataforma de compartilhamentos de vídeo *TikTok*. A reportagem, que foi publicada em março de 2020, expõe que a plataforma instruiu, através de documentos internos, que seus moderadores tomassem providências para diminuir a visibilidade de pessoas consideradas feias, velhas, deficientes e que tivessem casas com aparência pobre. Os moderadores eram

também orientados a adotar medidas de censura à transmissões ao vivo que tivessem discurso político, podendo banir da plataforma aqueles que prejudicassem a “honra nacional” ou transmitissem vídeos falando sobre órgãos do estado; por exemplo, vídeos transmitidos ao vivo que evidenciassem violência policial poderiam provocar o banimento do usuário por um dia. A estratégia utilizada pela plataforma para punir e conseqüentemente desencorajar os usuários considerados indesejados, era derrubar artificialmente as suas audiências.

Com a pandemia por Covid-19, fomos obrigados a encarar de forma mais patente as distâncias sociais e econômicas presentes no cotidiano. A estratégia que muitas universidades, escolas, e outras instituições de ensino adotaram durante o período de distanciamento social necessário, foi oferecer ensino remoto através de plataformas digitais.

Ficaram nítidas as distâncias entre as realidades de alunos de uma mesma instituição: alunos que possuem computadores, internet banda larga, um local tranquilo e silencioso para acompanhar as aulas, energia elétrica, água encanada, comida, ou seja, condições materiais fundamentais para esse processo de aprendizagem, conseguiram, apesar do desgaste mental geral, dar continuidade aos estudos. Alunos que não possuem computador, que acessam as aulas, ou os portais de ensino por meio de um smartphone, contando com uma internet limitada, tendo condições materiais mais precárias, foram prejudicados nesse processo mais amplo de ‘digitalização’ do ensino e da aprendizagem.

Uma das práticas reveladas por esses documentos publicados pelo *The Intercept* consistia em barrar ou tornar invisíveis esses conteúdos da sessão “Para você”, que consiste na primeira tela visualizada pelos usuários ao ingressarem na plataforma. Esses conteúdos são recomendados de forma automatizada, sendo organizados por um algoritmo com base em critérios não revelados. A justificativa é que se a aparência dos usuários ou do ambiente no qual se encontram não é “boa”, o vídeo se tornaria menos atrativo, portanto, não mereceria ser recomendado aos novos usuários. As instruções foram originalmente escritas em chinês, já que a plataforma é oriunda da China, e posteriormente traduzidas para o inglês. A agência de notícias revela ainda que estas normas, ou parte delas estiveram em vigor até pelo menos meados de 2019. O porta-voz da empresa à época, Josh Gartner, informou que a maioria das diretrizes

descartadas pela matéria não estavam mais em uso ou nunca foram usadas. Independentemente desta justificativa, esse é um exemplo axiomático de como lógicas segregacionistas são inseridas deliberadamente nas tecnologias baseadas na internet.

As interlocutoras percorreram caminhos diversos rumo ao ativismo digital negro-feminista. Paloma queria entender mais sobre o gênero musical hip-hop/rap, buscava observar através dos atores, que tipo de representatividade havia ali e compreender de onde surgia a lógica machista por trás desse gênero, que na época ainda era resistente à presença de mulheres rappers. Começou a buscar músicas, clipes e vídeos que atendessem a esses interesses e posteriormente foi ampliando as buscas até chegar em temáticas do feminismo negro.

Realizar uma atividade disponibilizada num portal de ensino virtual pelo computador que conta com uma gama de programas (a exemplo dos softwares para produção e edição de texto), é uma experiência diferente de realizar a mesma atividade num smartphone, que é projetado para outras usabilidades. O acesso à internet por meio de um computador oferece uma diversidade de ferramentas para a produção de conteúdo, por sua vez, os smartphones, apesar de também possibilitarem a criação de conteúdos, o fazem com certas restrições.

Lucia Scalco demonstrou que a chamada inclusão digital ocorre em diferentes níveis e esferas, portanto, não é possível reduzir a complexidade desse fenômeno à posse de dispositivos tecnológicos ou ao acesso à internet.

Scalco sugere dividir idealmente o processo de inclusão digital em três esferas: a **esfera individual** “com suas diferentes motivações, desejos, práticas e usos do computador nas práticas cotidianas – casa /família”; a **esfera local** que se refere ao “contexto (o bairro e lugar de moradia). As periferias urbanas; são espaços mediados por uma complexa trama de política local [...]. Nesses locais são determinantes as questões de micro política, agência, redes, laços pessoais e de negociação que viabilizam o uso, aprendizado, a manutenção e até mesmo o próprio acesso à internet”; e, por fim, a **esfera macro** que engloba “o mercado, as condições materiais e/ou de infraestrutura física, bem como as políticas públicas para o setor, que determinam o tipo de equipamento, os diferentes tipos de softwares utilizados, a prática da pirataria e o serviço disponível e a qualidade do acesso à internet” (SCALCO, 2012, p.3).

Djamila foi categórica ao afirmar que seu interesse, mais que nas youtubers, está nos conteúdos. Ela não se lembra exatamente qual foi o impulso que a levou a buscar conteúdos de ativismo, mas acredita que foi a partir de questionamentos e reflexões acerca de suas experiências enquanto mulher negra. Afirma que começou a perceber que coisas que aconteceram com ela, aconteciam também com outras mulheres negras e que isso não poderia ser coincidência. Ao perceber que esses padrões se repetiam, concluiu que se tratava de algo “racial”. Djamila não se lembra exatamente como, mas, começou o acesso ao ativismo negro-feminista por meio do canal do

*YouTube* *Papo de Preta*, e a partir dele ampliou o acesso à outras ativistas e temas. Patrícia me relatou que acessar vídeos no *YouTube* era algo que fazia parte de sua rotina, ela buscava conteúdos sobre maquiagem, mas suas referências eram pessoas brancas, então acabava acessando majoritariamente youtubers brancas que falavam sobre o tema, eram tutoriais pra pessoas da pele muito clara. Em 2016 Patrícia começou a se interessar pelo “feminismo” e passou também a buscar conteúdos na plataforma de vídeos que a informassem sobre o assunto, entretanto, segundo ela, se tratava de um feminismo totalmente branco e me revela que havia uma

A noção de inclusão digital usualmente vem acompanhada de um discurso hegemônico que foi assimilado nos processos de formação de políticas públicas, de que o acesso às TICs, contribuiria para a diminuição da pobreza, da exclusão e das desigualdades socioeconômicas. As políticas públicas para a inclusão digital, em regra, propõem a universalização do acesso às tecnologias da informação e comunicação, sendo declaradas como “ações de combate ao que se denomina por exclusão digital” (BONILLA; OLIVEIRA, p.24).

Lucia Scalco (2012) problematiza esse discurso, destacando que a relação entre acesso à tecnologia e superação da pobreza não é automática ou mesmo axiomática. Nas pesquisas que realizou junto às classes populares de Porto Alegre nas quais buscava compreender as lógicas que os indivíduos davam ao fato de adquirirem e manterem um computador em suas residências, os sacrifícios que faziam, assim como os desafios que enfrentavam tanto para adquirir esses equipamentos, como para mantê-los, Scalco demonstrou que ter acesso a essas tecnologias e até mesmo dominar seu uso, não garante necessariamente uma melhora na condição de vida das pessoas.

Uma primeira leitura dessa cena nos leva à desconstrução acerca do discurso hegemônico sobre os benefícios da tecnologia, como se as iniciativas relacionadas ao computador melhorassem automaticamente as condições de vida, se mostrando uma importante ferramenta para o fim da pobreza, da marginalização e exclusão. Quando me deparei naquela pequena sala, e com aquelas pessoas vivendo em condições estreitas (diziam, que até a poucos dias, estavam *passando fome*), pensei, *o Rei está nu*. A tecnologia não é uma solução mágica à falta de recursos (SCALCO, 2012, p. 8).

busca pra se encaixar naquilo, entretanto, ela não conseguia se identificar plenamente com aqueles conteúdos. Até que, por meio de um grupo do Facebook, ela acessou um vídeo da youtuber Nátaly Neri, sobre colorismo e foi a partir daí que começou a refletir sobre a própria identidade e questionar as suas experiências enquanto uma mulher negra de pele clara que era incitada a performar branquitude. Patrícia me conta que foi a partir desse vídeo que ela conseguiu se identificar como uma mulher negra e se aproximar mais das discussões raciais, assim como do feminismo negro e a partir daí, adquirir senso crítico.

Apesar dos vídeos que abordam questões estéticas não terem sido a via inicial de acesso ao ativismo digital para todas as interlocutoras, todas me relataram em algum momento terem acessado ou acessarem esse tipo de conteúdo. Portanto, por esse ter sido um tema unânime, bem como um dos caminhos rumo ao ativismo digital produzido por mulheres negras, optei por começar através dele as perambulações pelo *YouTube*.

Busquei os termos “tutorial de maquiagem” na página inicial do *YouTube*, os resultados foram apresentados em três seções, as duas primeiras continham um número limitado de

A percepção dos sentidos atribuídos ao termo ‘inclusão digital’ por diferentes atores, assim como a apreciação dos resultados sociais, culturais, políticos e econômicos das ações que visam à inclusão digital são fundamentais para problematizar o acesso e uso das TICs pelas classes populares. Se o objetivo final da inclusão digital, como propõe o discurso assimilado por grande parte das políticas públicas, é a atenuação da exclusão social e a mitigação da pobreza, seria suficiente medir seu êxito apenas através do acesso às tecnologias? O impasse nessa ótica que quantifica a exclusão digital por meio de indicadores e estatísticas reside no fato de que, como nos mostra Scalco (2012), ela não alcança outras camadas de complexidade, porque não permite a compreensão dos fatores culturais, políticos e econômicos que estão relacionados a esse fenômeno (BONILLA; OLIVEIRA, 2011).

Como os números divulgados em pesquisas sobre o acesso às tecnologias são bastante impactantes, a expressão exclusão digital é aceita, em geral, como argumento central das políticas públicas, as quais se caracterizam pela disponibilização de espaços públicos de acesso às tecnologias digitais e realização de cursos e oficinas de introdução à informática. Promover uma iniciação dos sujeitos no uso das tecnologias não deixa de ser uma ação social válida. No entanto, o que se discute é o quanto tais abordagens contribuem para que os sujeitos se articulem ativamente nessas novas dinâmicas sociais, através das tecnologias, para gerar as transformações necessárias às suas demandas sociais, econômicas, culturais e políticas. Numa análise política das questões relacionadas à utilização das TIC por grupos sociais menos favorecidos, Mark Warschauer (2006, p. 23) argumenta que “o objetivo da utilização da TIC com grupos marginalizados não é a superação da exclusão digital, mas a promoção de um processo de inclusão social. Para realizar isso é necessário ‘focalizar a transformação e não a tecnologia’” (BONILLA; OLIVEIRA, 2011, p. 32).

vídeos e a terceira carregava novos resultados à medida que a página era rolada para baixo, portanto, baseei as primeiras reflexões nas duas primeiras seções. Dos trinta vídeos sugeridos pela plataforma nessas seções, apenas três foram produzidos por youtubers negras. Esse dado nos provoca a refletir sobre as razões pelas quais criadoras/es negras/os de conteúdo, em vários nichos, recebem menos visibilidade dentro das plataformas digitais. O caso da plataforma *TikTok*, tratado anteriormente, nos alerta que é possível diminuir intencionalmente a visibilidade de pessoas com base em sua aparência. No caso do *YouTube* não há notícias do vazamento de diretrizes internas que atestam práticas

racistas, mas, há acontecimentos que revelam as tensões e disputas que rondam esse tema. Em dezembro de 2020 a então colíder da equipe de ética em Inteligência Artificial (IA) do *Google*, Timnit Gebru, foi demitida após se negar a censurar ou rescindir a coautoria de um artigo científico que alertava para os principais riscos que poderiam incorrer do treinamento de IA a partir de grandes quantidades de dados de texto. Um dos riscos apontados se referia ao fato de que coletar e utilizar uma grande quantidade de dados de texto abre brechas para que linguagem abusiva, de cunho racista e sexista seja incorporada nos dados de treinamento e, portanto, “normalizada” para a IA.

Portanto, o foco nas transformações resultantes a partir do acesso às tecnologias, e não mais no mero acesso, seria uma maneira mais significativa de considerar a ‘inclusão digital’.

Retornemos agora ao propósito inicial: pensar a apropriação tecnológica por mulheres negras considerando as reflexões geradas a partir do tensionamento da categoria de classe. A esta altura, já constatamos que o campo da tecnologia reproduz desigualdades sociais, nesse cenário “grupos subalternizados com pouco ou nenhum acesso à educação, acometidos por deficiências socioeconômicas e pertencentes a grupos minoritários como mulheres, negros e indígenas, enfrentam dificuldades de acesso e uso das ferramentas tecnológicas” (LIMA; OLIVEIRA, 2020, p.3).

Localizadas na intersecção de gênero, raça e classe, mulheres negras enfrentam um desafio maior no que se refere ao acesso, uso e apropriação das TICs. Entretanto, as dificuldades de acesso e usabilidade não determinam os desfechos dessas disputas. Mulheres negras podem ser ciborgues? Lucia Scalco (2012) atenta para a necessidade de levar em conta as atuações dos sujeitos frente às realidades que vivem, a autora recorre ao conceito de *agency*, cunhado por Sherry Ortner (2007), para sondar as soluções criativas para as demandas que se impõe a essas pessoas. O conceito de agência envolve as noções de empoderamento e resistência à dominação. Uma vez que focar somente o acesso às tecnologias não nos oferece um aprofundamento nas dimensões mais complexas desse fenômeno, neste capítulo, intenciono explorar, através das falas das minhas interlocutoras, as transformações que se dão a partir do acesso às TICs – mais especificamente aos conteúdos do ativismo digital – com foco nos processos de autodefinição pelos quais elas passam. Portanto, o foco está nas transformações que atendem às demandas subjetivas e objetivas dessas mulheres, transformações impulsionadas pelo acesso aos conteúdos do ativismo digital negro-feminista.

Numa das poucas entrevistas que Gebru concedeu sobre o episódio, ela afirmou que os comentários de lideranças do Google tinham a função de reduzir o ocorrido à narrativa de uma “negra raivosa” que precisava ser contida. Paradoxalmente, isso ocorreu no mesmo ano em que o *YouTube* lançou o “Fundo Vozes Negras do *YouTube*”, iniciativa que destinou uma verba de 100 milhões de dólares para apoiar criadores e artistas negros ao redor do

mundo. O projeto se perpetuou em 2021 e a intenção, segundo a plataforma, é mantê-lo. Considerando isso, ao passo que censura e pune tacitamente uma proeminente funcionária negra que se empenha no campo da pesquisa de justiça algorítmica, a empresa multinacional também busca investir publicamente em uma iniciativa que objetiva ampliar “vozes negras”. Seguindo com as perambulações, abri em novas guias anônimas os três vídeos de

Dados estatísticos são fundamentais porque oferecem uma visão panorâmica acerca de cenários sociais. São importantíssimos, por exemplo, para o estabelecimento de políticas públicas que visam dirimir as distâncias provocadas pelas desigualdades socioeconômicas presentes nas sociedades. Dados estatísticos sobre o acesso, uso e apropriação das TICs por mulheres negras são igualmente importantes, no entanto, a abordagem dessas experiências exclusivamente por meio de dados estatísticos pode implicar no reducionismo de um fenômeno multifacetado. Nesse sentido, a pesquisa etnográfica contribui para o aprofundamento da reflexão e para a desmistificação da visão uniforme que reduz os indivíduos no binômio “incluídos x excluídos” (SCALCO, 2012).

Tendo em vista que o mero acesso às tecnologias não se caracteriza como uma solução milagrosa para as diversas vicissitudes encaradas por mulheres negras, é imperativo reconhecer que estas têm feito uso das tecnologias para atender diversas de suas demandas. Lima e Oliveira (2020), indicam que o uso das tecnologias de informação e comunicação feito por mulheres negras é majoritariamente voltado para a comunicação e para a solução de demandas sociais. Ortner, por sua vez, nos adverte que “indivíduos sempre estão inseridos em teias de relações, de afeto ou de solidariedade, de poder ou de rivalidade. [...] e só podem atuar dentro de muitas teias de relações que compõem seus mundos sociais” (Ortner, 2007, p.74). Portanto, a apropriação e o uso das tecnologias de informação e comunicação não se dá de forma isolada do contexto no qual essas mulheres estão inseridas, “ela é regulamentada também por leis nacionais e internacionais, que interagem na esfera local e nas chamadas “teias de relações” desses sujeitos.” (SCALCO, 2012, p. 4).

youtubers negras que apareceram na primeira busca e a partir deles, fui seguindo o fluxo, acessando outros vídeos da seção de recomendações da plataforma, tendo como escopo a aproximação à conteúdos do ativismo digital negro-feminista.

O primeiro vídeo tinha como título "VÍDEO AULA (Automaquiagem) COMPLETA!", da youtuber Verônica Acássia. No título de seu vídeo não há nenhum termo que faça menção à raça, talvez por isso, nas recomendações havia uma equivalência de sugestões de youtubers negras e brancas e não havia entre

os vídeos, nenhum que fizesse alusão à qualquer tipo ativismo. Portanto, fechei essa guia e segui para o próximo vídeo

O segundo vídeo tinha como título "TUTORIAL de MAQUIAGEM para INICIANTES - em PELE NEGRA", da blogueira Juliana Luziê. Segui para a sessão de recomendações e fiquei surpresa ao constatar que os primeiros 20 vídeos eram de youtubers negras. Sem conhecer quais são os critérios dos algoritmos, presumo que isso tenha ocorrido porque no título, Juliana especifica que o conteúdo é voltado para a pele negra. Entre as sugestões

[...] deste contexto onde se observam marcadas distâncias socioeconômicas e educacionais, as mulheres negras têm recorrido a esta ferramenta, internet, para expandir seus discursos e criar redes sociais, de maneira que se tem incluído em um contexto também adverso, e não obstante necessário. As mulheres negras vivem em um mundo real em que seus discursos são refutados pelos grandes meios de comunicação, e paralelamente em um mundo digital em que, ao mesmo tempo que se reproduzem valores de exclusão e estereótipos, se facilita às mulheres negras um alcance discursivo incalculável (SANTOS, 2016, p. 125).

Já não é possível estabelecer uma fronteira nítida entre ‘mundo digital’ e ‘mundo real’ – se é que em algum momento essa cisão foi possível. Contudo, é patente o fato de que mulheres negras têm utilizado as TICs como uma estratégia de resistência e usado plataformas digitais para amplificar e expandir suas vozes.

Em 2018 a iniciativa PretaLab<sup>25</sup> realizou um levantamento acerca da inserção de mulheres negras e indígenas nas TICs. Lima e Oliveira (2020) analisaram os dados levantados pela PretaLab e constataram que apesar dos indicadores sociais que corroboram o fato de grande parte das mulheres negras enfrentarem situações socioeconômicas precárias; apesar do campo tecnológico não ser facilmente transitável do ponto de vista econômico e da escassez de políticas públicas voltadas para a inserção de mulheres na tecnologia, esses dados “são reveladores da conduta de resistência adotada por essas mulheres”. (LIMA; OLIVEIRA, 2020, p. 27).

indicadas pela plataforma, tampouco havia elementos que indicassem conteúdos de ativismo. Em vista disso, segui para o terceiro vídeo. O vídeo foi produzido pela youtuber Samyra Priscila, com o título - "MAQUIAGEM BÁSICA EM PELE NEGRA | Por Samyra Priscila". Acessei a seção de indicações, os primeiros 20 vídeos também eram de youtubers negras, e, entre eles, um título chamou minha atenção: "CHEGA DE PALHAÇADA RUBY ROSE, VOCÊS ERRARAM! | BASE NATURAL LOOK", da youtuber Camilla de Lucas. Assisti

ao vídeo que tem cerca de 14 minutos, nele, Camilla tece uma série de críticas à marca Ruby Rose, que havia lançado uma nova base que contava com uma cartela de 10 tons para peles brancas e somente 4 tons para peles negras, sendo três tons claros e apenas um tom para peles negras retintas. A marca justificou que posteriormente lançaria mais tons para peles negras, e uma das críticas que a blogueira faz é justamente à não priorização do público negro pelas marcas: “*As marcas não se importam! E aí, isso reflete no mercado, porque*

---

<sup>25</sup> “A PretaLab é uma iniciativa do Olabi [...] que acredita no protagonismo das meninas e mulheres negras e indígenas nos campos da inovação e tecnologia como forma de reduzir as desigualdades sociais do país. Nossa meta é mapear o envolvimento dessas mulheres nos campos da tecnologia, além de ampliar o acesso a partir de parcerias com órgãos públicos, universidade e outras instituições que possam dar escala à solução do problema e colocar a formação como algo prioritário na agenda nacional”. Fonte: <https://pt-br.facebook.com/olabimakerspace/videos/1883830415191694/>

[...] as mulheres negras subverteram o uso original dessa ferramenta ao utilizá-la para mediar conexões no tempo e no espaço, estabelecendo laços com experiências de outras mulheres negras, confrontando as estruturas dominantes que as marginalizam num processo de criação e recriação de suas próprias identidades e na produção de formas não padronizadas de conhecimento (LIMA; OLIVEIRA, 2020, p. 27).

As TICs oportunizam às mulheres negras — a possibilidade de reforçar identidades coletivas, de explorar novas identidades, de superar barreiras sociais e culturais, de dar novos sentidos ao exercício da cidadania através da visibilidade de seus discursos (SANTOS, 2018, p. 118).

#### 4.2 “Hoje eu vejo beleza em mim” – Estética, consciencialização e autodefinição

A autodefinição se trata de um movimento interno, um processo subjetivo de tomada de consciência, um despertar de potências que podem ser acionadas na elaboração de estratégias de enfrentamento às opressões estruturais de raça, gênero e classe. Esse despertar pode ocorrer de diversas formas, sendo, via de regra, impulsionado por estímulos externos. Um desses estímulos externos se trata da representação. Durante muito tempo, as representações de pessoas negras foram construídas externamente, a partir de perspectivas racistas e, portanto, prevalentemente negativas. Joel Zito Araújo ao analisar a atuação de atrizes e atores negros na teledramaturgia brasileira a partir da década de 1960, argumenta como a telenovela, através da reafirmação de estereótipos negativos, pactuou “com um imaginário de servidão e de inferioridade do negro na sociedade brasileira” (ARAÚJO, 2008, p. 982). Nesse sentido, há uma disputa acerca da representação do negro; por um lado, a reafirmação dos velhos estereótipos serve ao propósito de preservar a estrutura que privilegia a branquitude. Em contrapartida, a criação de representações positivas possibilita a constituição de autodefinições e autovalorizações (COLLINS, 2019) que podem se constituir uma tática significativa na confrontação às opressões estruturais.

*eu fui procurar base, e eu não achava! Os lojistas não estão comprando a base para pele negra e eu não entendo porquê, porque pele negra vende! Nós negras usamos maquiagem, tá? Nós usamos maquiagem! A gente vai se maquiar com o quê? Com Nescau na cara, dona Ruby Rose? A gente vai se maquiar com o quê? Com carvão na cara? Gente, nós consumimos a área da beleza! E, como assim não tem marca pra fazer produtos pra pele negra? Eu não entendo! Um país como o Brasil*

*que a maior parte é constituída por negros, não ter maquiagem para pele negra. É inadmissível! Eu infelizmente não aceito essa resposta de que ‘ah, nós vamos lançar mais’. Não! Lançasse tudo de uma vez só. Porque não pode lançar pra uma e a outra não ter. Se não tem base pra todas, não tem pra ninguém! Já no final do vídeo Camilla convoca outras mulheres negras: Nós precisamos cobrar das marcas que elas aumentem a cartela, aumentem as tonalidades, tá?*

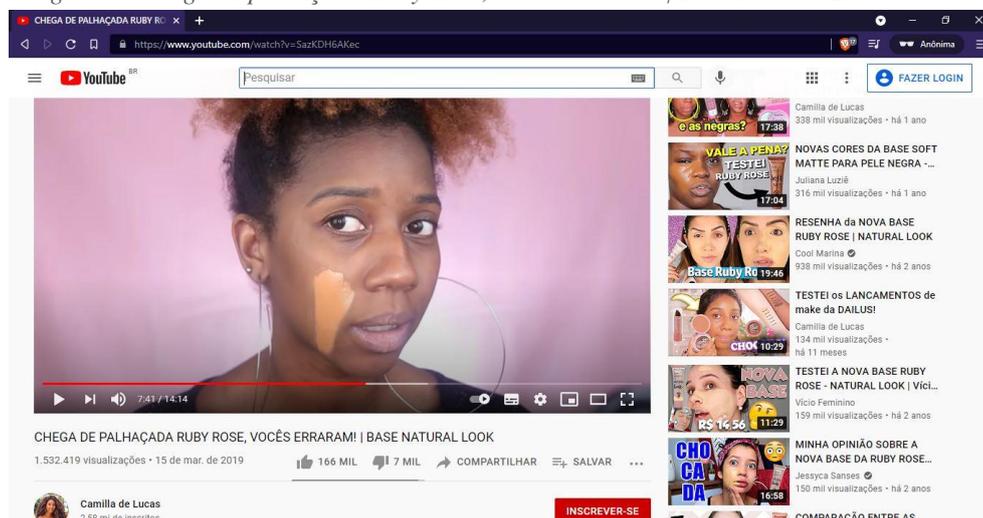
O processo de autodefinição é vivenciado através de alguns passos, o primeiro deles consiste na aquisição de uma consciência crítica acerca da realidade a partir da qual são reconhecidas as forças sistêmicas e suas opressões; juntamente à tomada de consciência ocorre a identificação das imagens de controle vigentes impostas às mulheres negras (COLLINS, 2019). O passo seguinte consiste no ato de contestar e rejeitar essas imagens estereotipadas. O que ocorre em seguida é descrito por Patricia Hill Collins como ‘autovalorização’ e através dela se “ênfatisa o conteúdo específico das autodefinições das mulheres negras, substituindo imagens externamente definidas com imagens autênticas de mulheres negras” (COLLINS, 2016, p.102). Autodefinir-se implica um exercício gradual e contínuo de profunda reflexão acerca de diversos aspetos que caracterizam a experiência de ser mulher negra.

Recorrer aos relatos de mulheres negras é fundamental para alcançar a complexidade de questões que à primeira vista podem parecer simplistas. Neste capítulo, argumento que o acesso aos conteúdos do ativismo digital negro-feminista contribui para a elaboração de autodefinições e esse processo, por sua vez, gera transformações significativas na vida dessas mulheres. Através da análise dos relatos, foi possível descortinar ao menos quatro categorias relacionadas aos impactos ou transformações advindas desse processo: **autoestima, relacionamentos, conhecimento e consciência crítica**. Retomarei cada uma delas ao longo do capítulo.

*Não deixe passar, gente! Vai lá na página, vai no Instagram e pede! Porque nós precisamos ter acesso à maquiagem, porque nós consumimos. As marcas e os donos de lojas precisam ouvir e enxergar o nosso público que*

*é muito forte. Entendeu? Por que o povo acha que a gente não tem dinheiro pra gastar com maquiagem. Então vai lá e cobra. Cobra porque é um direito nosso.”.*

Imagem 5. "Chega de palhaçada Ruby Rose, vocês erraram! | Base Natural Look"



Fonte: YouTube

A estética é um tema que permeia a vivência de mulheres negras de forma expressiva e pode se constituir um caminho rumo à autodefinição. Esse foi um tópico que surgiu em todos os diálogos que estabeleci com as interlocutoras e é fonte de diversas reflexões realizadas por essas mulheres.

Estética, uma palavra originária do grego *aisthesis*, significa, genericamente, percepção ou sensação. É a parte da Filosofia que estuda o que julgamos e percebemos daquilo que é considerado belo, as emoções que essa percepção produz e a definição que se pode fazer entre o que é de fato belo ou não. Portanto, o belo é uma percepção e como percepção pode ser alterada, manipulada ou influenciada. E isso tem acontecido ao longo da história. Os conceitos estéticos acerca do belo têm mudado de acordo com os valores e intenções da época. Houve um tempo em que belo era o corpo adiposo, de formas voluptuosas, curvilíneas, fartos. Nos anos 1980, experimentamos os meios de comunicação aliados à moda que pautava a magreza esquelética como ideal a ser seguido. Afora todo o pensamento desenvolvido por diversos filósofos e pensadores no estudo da estética e de seus significados, há uma confluência a partir de uma consideração. Temos então, nesse campo, um elemento importante nos processos de dominação de grupos historicamente oprimidos, pois, uma vez que se criam padrões estéticos pautados pela hierarquização das raças ou do gênero, concomitantemente criamos dois grupos: o que é aceito e o que não é aceito e, portanto, deve ser excluído para garantir a prevalência do que é socialmente desejado. E, assim se deu com o fenótipo da raça negra, desde o período colonial, que, de acordo com Grada Kilomba, é a “máscara que não pode ser esquecida. Ela foi uma peça muito concreta, um instrumento real, que se tornou parte do projeto colonial europeu por mais de 300 anos.” (BERTH, p. 113, 2020).

A depreciação das características fenotípicas negras foi uma ferramenta de sujeição empregada durante o período colonial, que no Brasil durou oficialmente até 1822. No entanto, o processo de escravização dos negros só foi legalmente extinto em 1888, sem que fossem estabelecidos quaisquer meios de reparação dos malefícios emocionais, físicos e materiais à esse povo. Esse cruel e longo mecanismo de dominação deixou chagas que seguem atuando negativamente na forma como pessoas negras são vistas e como veem a si mesmas. Nos foi sistematicamente negado o lugar da beleza; patente no imaginário social brasileiro, o racismo segue invisibilizando ou estereotipando as belezas negras. E quanto mais escura a cor da pele, maior a distância da beleza e maior a proximidade da ridicularização. O desprezo se estende à todas as características consideradas negroides, incluindo os lábios, o nariz, a pele, o cabelo, etc.

Continuei seguindo o fluxo através da seção de sugestões e outro vídeo me despertou curiosidade: "NOVA BASE DA RUBY ROSE E EXCLUSÕES | DEPRETAS" da youtuber Gabi Oliveira. O título já antecipa que o tema do vídeo está relacionado com o tema do vídeo de

Camilla de Lucas. Eu já conhecia Gabi e sabia que, entre outros temas, ela aborda diversos de temas de ativismo, e como este era o escopo da navegação, optei por seguir esse fio. Nesse vídeo, Gabi está falando sobre a mesma marca e sobre a mesma base, mas suas críticas

Esse processo de negação do lugar de beleza começa a ocorrer muito cedo para pessoas negras no Brasil. Joana me contou que cresceu se achando feia, mas diz que essa não era a visão que ela sempre teve de si, mas que foi algo apontado externamente por sua família e assimilado por ela. *“Como o nosso cabelo, por exemplo, a gente achava feio. Eu pelo menos, achava meu cabelo feio, mas não era eu que achava, sempre gostei do meu cabelo, porque meu cabelo, pelo menos quando criança, eu lembro que ele era grande e eu sempre quis ter meu cabelo grande. Só que eu comecei a odiar, porque minha família dizia que era feio, e porque minha mãe penteava ele de uma maneira que eu não queria... [trecho inaudível] porque era bem complicado. Mas, hoje eu acho que seguindo essas pessoas eu vejo que eu posso chegar, porque elas estão chegando. Se elas estão lá, elas abriram caminho primeiro, e dá pra mim abrir o caminho pra muita gente que tá vindo atrás.”*(informação verbal).

Joana cresceu escutando sua família reproduzir o discurso racista do imaginário brasileiro de que ela não era bonita, de que seus traços e seu cabelo não eram bonitos, *“eu comecei a odiar”*, diz Joana. O auto-ódio está relacionado à assimilação das imagens de controle negativas impostas aos negros:

A experiência da negritude é marcada pelo desprezo e pelo ódio que a branquitude projetou sobre as vidas negras desde a escravidão até os dias de hoje. Ódio que, introjetado nas subjetividades negras, resulta num doloroso processo de auto-ódio. Essa engrenagem subjetiva de introjetar o afeto do outro como sendo seu é muito semelhante ao que se dá com uma vítima de abuso ou outra violência. A vítima, por vezes, sente-se culpada pelo ocorrido quando o afeto de culpa deveria ficar com o abusador. Culpa e auto-ódio atravessam na dolorosa experiência de elaboração do trauma de uma violência. Os abusos do racismo sobre os corpos e as subjetividades negras têm como um de seus efeitos a culpa pela condição socioeconômica precária em que a maior parte da população negra se encontra; e o auto-ódio por toda a raça negra e por si mesmo por sentir-se falho, menor, sem qualidades diante dos privilégios da branquitude. (VEIGA, 2019, p. 246)

abordam outros elementos, o que permite que a reflexão acerca do tema “exclusão” seja ampliada. Em meio as críticas sobre a não priorização de pessoas negras pela marca, Gabi cita e explica superficialmente o conceito de ‘colorismo’: *“e aí a gente pode entrar num papo que eu quero ter aqui com vocês, mais uma vez, que é a questão do colorismo. Ou pigmentocracia, etc. Tem gente que não concorda com essa discussão, mas quando a gente olha principalmente pra indústria dos cosméticos ou também pra mídia, a gente*

*percebe que isso é muito forte, né? Essa questão do colorismo, que significa o quê, que quanto mais a sua pele é escura, e os seus traços são negroides [...] que são traços mais fortes, traços negros, maior é o nível de exclusão e as marcas só fortalecem isso, de muitas formas, porque não é só a não produção do produto. Porque tem a não produção do produto, tem a não entrega nos pontos de venda. Pra comprar essas bases aqui foi uma luta, a gente teve que ir em pelo menos três*

Em 2017 Joana iniciou seu processo de transição capilar e foi a partir desse acontecimento que ela começou a acessar conteúdos do ativismo digital negro-feminista. Passou a buscar vídeos na plataforma *YouTube* que a ajudassem a lidar com a transição capilar. Me contou que não sabia como cuidar do cabelo e sua maior dificuldade era o momento de pentear/finalizar. Assim, vídeos produzidos por outras mulheres negras que falavam sobre a transição capilar e incentivavam a aceitação e o cuidado dos cabelos naturais passaram a fazer parte da rotina de Joana. Esses vídeos ressaltavam a beleza dos cabelos crespos e cacheados e a partir deles Joana começou a perceber e questionar a imagem de controle que apregoava a feiura e a inferioridade da negritude e que ditava sua experiência até aquele momento.

Uma vez que compreendemos a depreciação da estética enquanto um mecanismo de subalternização que provoca um profundo estado de alienação na população negra (BERTH, 2019), é possível considerar que o resgate da autoestima implica um movimento revolucionário que contribui para a desalienação subjetiva e objetiva de negras e negros. “Parece-me inquestionável que, sem o fortalecimento da autoestima, não temos força para iniciar sequer um processo lúcido de empoderamento.” (BERTH, 2019, p. 114). Enquanto persistirem no imaginário social imagens de controle negativas e estereotipadas das características fenotípicas negras, que colaboram com a manutenção de iniquidades raciais, haverá, em contrapartida, uma dimensão política, potente e subversiva nos discursos que exaltam a beleza negra em toda a sua multiplicidade.

*lojas pra achar, porque nas outras não tinham, só tinham base para pele clara, não tinha pele escura”. Nesse ponto, Gabi introduz um novo elemento para pensar essa exclusão que reflete na dificuldade de apropriação e atuação de mulheres negras no ciberespaço. Gabi continua: “existe a exclusão de quem trabalha desse lado aqui [se referindo às/aos blogueiras/os profissionais] porque, mano, a Ruby Rose nem me mandou as bases, porque eles não tiveram nem a cara de mandar. Porque eles já sabiam que não iam servir pra minha tonalidade. [...] E aí, também trazendo pra gente que trabalha aqui desse lado, posso falar aqui, por exemplo não dá pra ser uma*

*embaixadora de uma marca que não tem a sua tonalidade de pele; fazer publicidade. [...] Esse é só um exemplo micro, mas, no macro é o que a gente fala do funil das questões raciais. De como o racismo, às vezes você foge por um lado e ele te pega por outro. Porque canais de pessoas negras, muitas vezes, principalmente aqui no Brasil, têm uma audiência um pouco menor do que canais de pessoas não negras, aí a publicidade acaba sendo mais difícil. O que dificulta, também, esse produtor de conteúdo de continuar na plataforma. Não é o meu caso mais, graças a Deus, eu tô bem, eu faço os meus trabalhos, etc.*

Com o tempo, Joana passou a acessar mais temas do ativismo digital negro-feminista, bem como conteúdos sobre viagem, lazer, entre outros, produzidos por youtubers negros. A partir desses acessos, ela construiu uma consciência crítica acerca do que consumia na internet e decidiu buscar representações positivas, ‘enegrecendo’ suas redes sociais. Na prática, isso significava buscar e acompanhar conteúdos atrelados à negritude, assim como criadoras e criadores de conteúdo negros: [...] *e eu tava problematizando isso muito também, a gente não segue pessoas como a gente. A gente não segue e a gente não curte, nem nada. E eu comecei a ver que realmente eu não seguia muita gente preta, aí como é que eu queria me ver num canto se não seguia as pessoas que eu me via lá? Aí eu comecei a seguir várias pessoas e deixei de seguir várias pessoas que têm a vida muito nada a ver da minha, não chega nem perto.*

A busca por representações positivas através da estratégia de ‘enegrecer’ as redes sociais foi algo que Rebeca também realizou de maneira consciente: *Eu comecei a deixar o meu feed de uma forma que sentisse que eu poderia ser bonita também, porque eu não sentia isso.*

É significativo notar que ao acessar esses conteúdos e, por conseguinte, seguir e se conectar com mais pessoas negras Joana ampliou sua reflexão sobre autoestima para além do tema da valorização das estéticas negras. Quando diz que “*seguindo essas pessoas eu vejo que eu posso chegar, porque elas estão chegando*”, ela revela que ver negras e negros rompendo as desigualdades impostas pela hierarquização racial ao ocupar espaços antes dominados exclusivamente por brancos, representa a possibilidade de ela também conseguir alcançá-los. Além disso, quando afirma que “*dá pra mim abrir o caminho pra muita gente que tá vindo atrás*”, ela aciona a noção de contiguidade e de coletividade desse processo, já que mover estruturas sociais suplanta a dimensão individual.

*Mas eu sei que pra canais menores e pra meninas de pele mais escura, de cabelo mais crespo, isso é uma questão, porque elas acabam tendo mais dificuldade de fazer publicidade também. E por isso que às vezes você não consegue ver essas meninas, ou eu, ou outras meninas, fazendo tantas coisas como outras blogueiras. Mesmo que a audiência seja parecida, mesmo que o engajamento seja parecido, essas exclusões da indústria fazem com que o nosso trabalho seja muito menos vendável também. E isso é muito complicado.*

*[...] Porque tem coisas que é só a gente prestar atenção. Olha a publicidade, sabe? Olha as capas de revista. Passa a reparar o que as pessoas colocam como referência de beleza, inclusive, de beleza negra. Essa é uma questão que a gente vem batendo na tecla, sabe?”.* Ao final do vídeo, Gabi Oliveira também encoraja que seu público vá ao Instagram da marca reclamar da falta de tonalidades para peles negras e sugere que as pessoas consumam de marcas que contemplam a diversidade de tonalidade das peles negras.

No entanto, o contato com conteúdos digitais de valorização das estéticas negras nem sempre resulta imediatamente na aquisição de consciência racial. Rebeca me conta que ao iniciar sua transição capilar, ainda no ensino médio, ela não chegava a refletir sobre esses temas e que só se reconheceu mulher negra, após ingressar na universidade. Portanto, a transição capilar, segundo ela, partiu ‘apenas’ de um desejo interno, mas, mesmo que ainda não houvesse consciência, o ímpeto surgiu da insatisfação interior diante da dificuldade de manter a aparência preconizada pelo ideal racista que enaltece o cabelo liso: [...] *e tipo, eu nem tava pensando muito em como ia ficar meu cabelo. Eu só não aguentava mais a escravidão da chapinha, de tipo, de me privar de coisas por ter que secar o cabelo e passar a chapinha e pesar se eu tinha energia praquilo. Por exemplo, uma piscina, uma praia dia de domingo, nem pensar! Porque no outro dia tinha aula logo cedo, então, ou eu tinha que ajeitar o cabelo de tarde quando chegasse, ou acordar muito cedo pra fazer isso. Então, ou eu ia e não entrava pra tomar banho, ou eu não ia, e isso realmente tava muito... Foi um problema pra mim. Eu até tava pensando esses dias, eu disse: véi, quanto eu gosto hoje em dia de praia! Mas eu pensei quanto eu me privei de ir à praia por causa do meu cabelo. Tipo, ou porque ele ia ficar feio quando eu molhasse, e eu não ia me sentir à vontade perto das pessoas olhando pra mim daquele jeito, ou porque não ia ter tempo de ajeitar pra o compromisso que eu tinha no outro dia. Então assim, eu me privei muito disso, e eu amava praia desde sempre, quando eu era criança.*

A narrativa compartilhada por Rebeca abre espaço para diversas reflexões. Podemos retomar, por um lado, como viver a privação de fazer algo que se gosta ou de frequentar determinados espaços por causa de uma característica do próprio corpo pode “alimentar o auto-ódio implantado e desenvolvido ao longo da História, mesmo que de forma involuntária.” (BERTH, 2020, p. 115).

Imagem 6. "Nova base da Ruby Rose e exclusões | DEPRETAS"



Fonte: YouTube

É possível pensar também as contradições que envolvem o acesso aos espaços urbanos e o direito à cidade. O racismo e o patriarcado, assim como o capitalismo, estruturam as sociedades ocidentais, portanto, “as disparidades advindas desses sistemas de dominação, exclusão e inferiorização, influenciam diretamente na forma como as pessoas vivenciam as cidades e nas oportunidades que essas possuem.” (DE PAULA, 2019, p. 61). Logo, os espaços urbanos não são neutros, eles têm como alicerce sistemas de dominação e são planejados e construídos sobretudo para o usufruto de homens (LYRA, 2019).

Para compreender como os espaços urbanos privilegiam o acesso e a circulação de homens, sobretudo brancos e pertencentes a determinadas classes, é preciso considerar que os papéis sociais desempenhados por homens e mulheres, nestes contextos, foram estabelecidos pelo patriarcado. No processo de divisão e hierarquização social de gênero, mulheres foram designadas aos espaços privados do lar – e é preciso considerar, sob perspectiva interseccional, que “as mulheres negras sempre trabalharam mais fora de casa do que suas irmãs brancas” (Du Bois, 1920 apud DAVIS, 2016, p. 17.) –, onde se dedicavam ao trabalho reprodutivo – “não remunerado, o qual eram designadas as atividades de cuidados com o lar e dos indivíduos que o habitavam.” (LYRA, 2019, p. 52). Enquanto aos homens foram destinados os espaços públicos e o trabalho produtivo – “gerador de mais-valia e, conseqüentemente, remunerado, o qual foi atribuído maior importância e valor.” (Ibidem, p. 52). Como consequência, os espaços públicos foram planejados para homens.

Rolando a seção de sugestões e observando os títulos, cliquei no vídeo “ISSO NEM É SOBRE A NOVA ARIEL| PAPO DEPRETAS”, também da Gabi Oliveira. O vídeo foi publicado em 2019 em meio as polêmicas quanto à escolha da atriz Halle Bailey para interpretar a personagem Ariel na produção live-action<sup>26</sup> da Disney. Gabi diz que muitas pessoas estavam pedindo que ela se manifestasse sobre o tema e ela decidiu gravar o vídeo comentando sobre esse tema e relacionando-o com outras duas coisas que ela havia visto circularem na internet

naquela mesma semana. A primeira foi um vídeo de um programa de TV aberta no qual o apresentador fala a seguinte frase: “eu sei muita coisa, dentre elas, eu sei quem é o dono do Ibope. O nome do cara é Montenegro. Se ele fosse do bem, ele ia chamar Montebranco”. A segunda coisa que Gabi menciona são duas matérias publicadas por grandes veículos de comunicação que tratavam sobre a possibilidade de criminalização do *coaching* e ambas matérias eram ilustradas por fotografias de pessoas negras.

<sup>26</sup> A tradução literal do termo é “ao vivo”, entretanto, no universo cinematográfico o termo é utilizado para nomear o tipo de produção que recria

animações com atores reais, utilizando ou não outras técnicas como o 3D, por exemplo.

A estruturação das cidades ocidentais segue uma lógica que tem como objetivo a segregação das tarefas produtivas e reprodutivas no espaço urbano, o que reforça não só a dualidade, mas também a dicotomia entre público e privado. O efeito disso acaba sendo o distanciamento das mulheres dos espaços públicos. Romper com esse arranjo perverso, envolve a submissão à múltiplas jornadas de trabalho:

[...] os diversos deslocamentos que as mulheres fazem no espaço urbano e a sua relação com a divisão sexual do trabalho. Ter uma dupla jornada de trabalho significa se deslocar para o emprego formal e remunerado e ainda levar filhos à escola, acompanhar doentes ao hospital, pessoas dependentes em suas necessidades, o que requer múltiplos deslocamentos pela cidade. Nesse sentido, a divisão entre áreas residenciais e o centro, que normalmente concentra os serviços e atividades produtivas, marca das cidades modernistas, onera o cotidiano das mulheres. Tal modelo de cidade reflete um padrão dicotômico entre espaço público (produtivo) e o privado (reprodutivo), bem como desconsidera que os papéis sociais diferenciados entre homens e mulheres determinam diferentes experiências na cidade (Silva; Faria, Pimenta, 2017, p. 13, apud LYRA, 2019, p. 53-54).

Violências de gênero, principalmente o estupro e o assédio impõem a perspectiva do medo e da insegurança às mulheres no que se refere ao acesso e deslocamento urbanos; por meio delas é exercido o controle dos corpos. A perspectiva do medo se constitui como uma poderosa ferramenta de subordinação e tutela das mulheres. Isso acaba por impor limites ao acesso e à mobilidade urbana: “[...] o papel social historicamente atribuído à mulher representou consequências em sua experiência urbana, marcada pela vulnerabilidade, medo, controle e sua consequente (im)permanência nos espaços públicos.” (LYRA, 2019, p. 51).

A escolha de Halle Baley, uma atriz negra, para o papel de Ariel, gerou polêmica e revolta – era comum encontrar comentários do tipo: “a Disney está destruindo minha infância” em publicações que falavam sobre o assunto. Gabi constata a contradição por trás dessa indignação, já que as pessoas que estavam revoltadas com a mudança, por muito tempo foram as mesmas pessoas que defenderam a ideia de que “nós não deveríamos ver cor, mas sim talento”. Ela segue argumentando que a cor da Ariel não era relevante para a escolha da atriz, logo, Halle havia sido escolhida pelo talento. Gabi cita uma fala de Herval Rossano no documentário *A negação do Brasil*; Rossano dirigiu a telenovela *A Escrava Isaura*, e ao ser

questionado sobre a razão de ter escolhido Lucélia Santos, uma atriz branca, para interpretar uma afro descendente, ele responde que havia sido uma intuição, uma coincidência, o acaso. Gabi segue: “*Lucélia Santos não estava nem bem treinada ainda [...] mas ele foi e trabalhou nela porque ele simplesmente teve uma “intuição”. Então, mesmo que a história pedisse, não importava se ela não tinha nenhuma descendência. E no mesmo documentário, a gente vê a mesma fala de um outro, [...] falando sobre isso em relação à Gabriela, que foi interpretada pela Sônia Braga e que poderia, com muita facilidade, ser interpretada por uma mulher negra. Mas a pessoa [...] fala que não conseguiu encontrar*

A questão se complexifica quando, a partir da interseccionalidade, consideramos as diferentes experiências de cidade, entre as diferentes mulheres. O racismo impõe inúmeras violências à população negra, esta concentra a maioria das vítimas de homicídios, as menores rendas e por conseguinte ocupa, majoritariamente, bairros periféricos que usualmente, possuem diversos problemas de infraestrutura:

A segregação urbana ou ambiental é uma das faces mais importantes da desigualdade social e parte promotora da mesma. À dificuldade de acesso aos serviços e infraestrutura urbana (transporte precário, saneamento deficiente, drenagem inexistente, dificuldade de abastecimento, difícil acesso aos serviços de saúde, educação e creches, maior exposição à ocorrência de enchentes e desmoronamentos etc.) somam-se menos oportunidades de emprego (particularmente do emprego formal), menos oportunidades de profissionalização, maior exposição à violência (marginal ou policial), discriminação racial, discriminação contra mulheres e crianças, difícil acesso à justiça oficial, difícil acesso ao lazer. A lista é interminável (Maricato, 2003, p.2 *apud* DE PAULA, 2019, p. 63).

Maceió não é exceção. No artigo *Maceió e o direito à cidade: reflexões sobre racismo, patriarcado e planejamento urbano*, Mayara De Paula mostra como bairros habitados em sua maioria por pessoas negras e onde se concentra “uma maior quantidade de mulheres responsáveis pelo lar são os mesmos que, na maioria das vezes, concentram as condições mais desfavoráveis à respeito da infraestrutura.” (Ibidem, p. 63). Isso nos mostra como as cidades não são pensadas para atender as demandas ou necessidades das mulheres negras.

*nenhuma atriz negra, que na época não tinha nenhuma atriz negra com talento suficiente ou treinada o suficiente para desempenhar aquele papel. Tudo na base da coincidência, essa coisa de escolher atrizes brancas para interpretar papéis que poderiam ser de mulheres negras. Coincidência. Foram anos e anos escutando argumentos rasos como esses e sem nenhuma manifestação dessas pessoas que hoje, clamam pela coerência da representação étnica de uma sereia! Nós temos vários casos como esse da Lucélia Santos e da Sônia Braga nos Estados Unidos, aqui no Brasil e na história, porque, afinal, a gente não pode esquecer do Jesus, sempre sendo interpretado*

*como uma pessoa branca, o homem loiro, ou o homem moreno de cabelo liso. Também não dá pra esquecer o Egito, da [rede] Record, que tá aí até hoje passando na TV, a Record bota todo mundo branco. Então, assim, tá acontecendo até hoje e eu acho que é por isso que me incomoda um pouco o argumento que a escolha da Halle, foi uma escolha de marketing, uma escolha estratégica. A questão, pra mim, é que a Ariel e várias outras princesas dos contos da Disney dos anos 90 não eram negras, não tinham personagens negros, por conta do racismo. E é só há poucos anos que as coisas estão minimamente se abrindo ao ponto da Halle, que é uma pessoa super talentosa, poder ter a possibilidade de se candidatar a um papel*

. Retomemos o relato de Rebeca. Através dele, somos informados de que ela deixava de frequentar determinados locais e se privava de algumas atividades que demandavam que ela molhasse o cabelo, porque, entre outros motivos: ela não teria tempo para arrumar o cabelo e também não se sentiria à vontade perto das pessoas olhando para ela “*daquele jeito*”. A partir desses dados, podemos destacar ao menos dois fatores que atuavam na exclusão de Rebeca daqueles espaços. O primeiro concerne à segregação urbana, planejada em Maceió, para que pessoas mais ricas e, conseqüentemente, brancas, vivam nas regiões litorâneas e desfrutem das praias e do lazer, enquanto mantém pretos e pobres vivendo em zonas mais distantes do litoral, sobretudo nos bairros populares da parte alta da cidade. Ao considerar os deslocamentos e o tempo, Rebeca concluía que não daria para arrumar o cabelo para os compromissos do dia seguinte e isso a coíbia.

O segundo fator que inquietava Rebeca era o constrangimento advindo dos olhares de reprovação. O constrangimento é uma das estratégias empregadas no afastamento de pessoas negras de determinados espaços, se constituindo, portanto, uma ferramenta de controle e segregação. As formas de constranger são inúmeras, e dada a maneira como o racismo foi constituído no Brasil, elas podem partir de indivíduos e/ou instituições. Um senhor sendo obrigado a tirar a roupa na frente de outras pessoas para provar que não roubou nada num supermercado<sup>27</sup>; um homem sendo abordado, algemado e ameaçado com armas por PMs apenas por estar num parque fazendo manobras com sua bicicleta<sup>28</sup>; uma mulher sendo acusada por um fiscal de loja e um segurança de ter roubado um vestido que já lhe pertencia<sup>29</sup>; um jovem num bairro de elite sendo acusado por duas pessoas brancas de ter roubado sua própria bicicleta

*como esse. A questão é essa, antigamente ela nem poderia se candidatar*”. Em seguida, Gabi critica o fato desses contos de fadas reproduzirem diversas formas de opressão, mas afirma que essas histórias eram o tipo de representação socialmente considerada positiva na época e que, portanto, meninas negras não tinham uma representação do era

positivo, mesmo que esse positivo fosse distorcido. Gabi acredita que representações positivas são significativas. E pensando nas representações, ela traz para a reflexão as matérias de dois grandes jornais que “coincidentemente” colocaram pessoas negras para ilustrar matérias que falavam sobre a

<sup>27</sup> <https://catracalivre.com.br/cidadania/homem-negro-e-obrigado-a-tirar-roupa-para-provar-inocencia-em-supermercado/>

<sup>28</sup> <https://g1.globo.com/go/goias/noticia/2021/05/29/abordagem-de-policiais-a-ciclista-que-fazia-manobras-em-praca-de-cidade-ocidental-repercute-nas-redes-sociais-video.ghtml>

<sup>29</sup> <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2021/06/15/empresaria-negra-registra-ocorrencia-por-falsa-acusacao-de-roubo-em-loja-leader-magazine-na-zona-norte-do-rio.ghtml>

elétrica<sup>30</sup>. Esses são só alguns exemplos da estratégia de constrangimento comumente empregada para advertir pessoas negras que elas não são bem-vindas em determinados espaços.

Assim como o estupro e o assédio são violências empregadas para exercer a subordinação de gênero; o constrangimento, a humilhação e a injúria racial são algumas das violências operadas na subordinação de raça. E, mais uma vez, mulheres negras encontram-se na encruzilhada, afligidas por ambas.

Apesar do contato com conteúdos de enaltecimento das belezas negras nem sempre ser o mecanismo inicial para o despertar da consciência racial, o tema da estética tem grande impacto nos processos de autodefinição e autovalorização das mulheres com as quais estabeleci diálogo.

Rebeca diz que acessar esses conteúdos: *ajudou bastante na autoestima, muito mesmo!* A melhora na autoestima, por sua vez, provocou outra transformação expressiva em sua vivência: *foi a partir do momento que eu comecei a me amar mais, em tudo: boca, cabelo, pele; que eu comecei a amar outros caras negros e pessoas negras. [...] Eu comecei a me atrair muito mais por pessoas negras e pessoas negras com consciência racial. Então, isso foi algo que me fez muito bem, até pra pensar relacionamento afrocentrado, e pensar as relações interracialis também.*

criminalização de uma profissão, que pode ser que não tivesse sido proposital, mas, que não se trata de coincidência, e sim de um imaginário racista que automaticamente associa pessoas negras à criminalidade. Gabi segue problematizando esse imaginário racista, ao mencionar a fala do apresentador [citada acima], que reforça para o grande público estereótipos racistas já cristalizados no imaginário social, que associam o negro à coisas negativas e o branco à coisas positivas. Ela defende que para combater o imaginário social racista são necessárias ações efetivas, mas que essas ações só podem ser tomadas a partir do momento que o problema é

identificado. Enquanto a questão segue sendo ignorada, ou minimizada por meio de argumentos do tipo: “mas, foi sem querer”, “mas, ele não teve a intenção”, “mas, vocês se ofendem com tudo”, o problema segue sem solução. Em seguida, ela lembra do caso de outro comunicador, que após uma fala racista, foi demitido por uma emissora, mas recebeu diversos benefícios e logo foi contratado por outra. “É esse o prêmio que racista ganha no Brasil”, diz Gabi. E nesse ponto, ela introduz o conceito de “pacto narcisístico da branquitude”, cunhado por Cida Bento. Ela fala que existe um pacto da branquitude. Pacto esse que visa à preservação dos privilégios sociais em todos os

---

<sup>30</sup> [https://cultura.uol.com.br/noticias/26231\\_jovem-sofre-racismo-e-e-acusado-de-roubar-a-propria-bicicleta-em-shopping-do-leblon.html](https://cultura.uol.com.br/noticias/26231_jovem-sofre-racismo-e-e-acusado-de-roubar-a-propria-bicicleta-em-shopping-do-leblon.html)

Djamila também estabelece uma conexão entre a melhora da autoestima e a mudança na maneira de conceber relacionamentos: *Porque quando você só olha pro diferente, você também tá negando a sua qualidade. Já que o outro é igual a você e você não se interessa, logo, você também não é uma pessoa interessante. E aí quando você começa a se olhar como pessoa bonita, você começa a enxergar o outro também; o semelhante como pessoa bonita e interessante pra se relacionar. E a questão de querer dar amor para os nossos, né? [...] Eu não quero mais ficar com homens brancos, eu vou querer, é... Querer olhar pros meus e eu quero que os meus também olhem pra mim. Mesmo que eu ainda me relacione com pessoas brancas, quero me libertar! [risos].”*

Joana, estabelece um paralelo entre sua relação com o corpo e a autoimagem antes e após o acesso à conteúdos atrelados à valorização das belezas negras: [...] *eu começo a entender que é... Porque como eu vejo vídeo, por exemplo, de cabelo, de maquiagem, eu consigo me olhar no espelho. Hoje em dia, como é um processo de autoconhecimento, eu começo a me achar coisa, é... bonita. Porque antes eu me via, eu dizia: por que eu me acho feia? Aí eu ia pra frente do espelho dizer o quê que eu acho feio em mim. E, tipo, antes eu achava horrível meu cabelo, horrível! Hoje, não. Eu pinto meu cabelo, corto e se alguém dizer que tá feio, eu digo ‘você não vai olhar pro meu cabelo!’. É só não olhar, porque eu tô achando lindo! [...] Quem não quer olhar, meu amigo, que vire o rosto! Porque eu vou passar com ele sim! Tipo, é muito importante porque, como eu falei, eu não gostava do meu cabelo, hoje eu já gosto. Amo meu cabelo! Eu gosto de como ele é. Eu não gostava da minha pele. Quando eu era criança, eu dizia que eu era negra porque eu vivia muito no sol. Eu lembro que eu tinha vergonha dos meus pais, porque meu pai é negro retinto. Quando eu era criança, e tipo, meu pai nem sonha isso! E eu morro de vergonha por pensar nisso, eu tento não me sentir tão culpada por isso, porque eu sei que a culpa não era minha. Porque eu era uma criança, não sabia o que era que eu tava pensando de fato. Mas, porque a sociedade nos ensina isso: você é preto, você não presta, você é feio, você é pobre, você burro... E isso é bem difícil.*

âmbitos. “E nesse pacto qualquer mínima ideia onde você perceba que você está “perdendo” um espaço, te faz entender aquilo como uma ameaça. Ameaça à um mundo ideal pra ele e pros seus descendentes. Eu não sei se vocês conseguem enxergar uma linha do tempo, mas, por muitos anos cada grupo de pessoas ficou ali no seu quadradinho pré-estabelecido. E

agora, com a mínima possibilidade dessa coisa se movimentar, quem está aqui [no topo], ao invés de pensar: se esse pessoal que tá aqui [na base], subir, vai ficar tudo legal pra todo mundo; eles pensam: se esse pessoal que tá aqui, subir, eu provavelmente vou descer, afinal não tem vaga na universidade pra todo mundo, não tem emprego pra todo mundo, não tem, sei

Os conteúdos das imagens de controle estereotipadas e predominantemente negativas atribuídas à afro-brasileiras e afro-brasileiros extrapolam a rejeição às características fenotípicas. O desprezo e a afronta se estendem à linguagem, à religião, à produção de conhecimento, às manifestações artísticas e culturais e quaisquer outros elementos relativos à negritude. No que concerne à autoestima, os conteúdos das autodefinições também abrangem a valorização de outros aspectos além da aparência física. Joana continua: *Hoje eu consigo me ver como outra pessoa! Uma negra inteligente! Porque sempre fui vista como uma pessoa que não é inteligente, não é capaz de pensar nada. Hoje, eu sei que eu sou inteligente! E que é só eu me esforçar que eu consigo chegar em qualquer lugar que eu queira. E que tem gente já lá me esperando. E que se eu não for, vai ter muita gente que vem depois de mim, que não vai poder ir, porque eu não abri caminho pra essas pessoas, sendo que tive meu caminho aberto.*

Outra categoria relacionada aos impactos ou repercussões advindas do processo de autodefinição impulsionado pelos conteúdos do ativismo digital negro-feminista, se refere aos relacionamentos. Nos relatos de Rebeca e Djamila apresentados anteriormente, já é possível apreender como o acesso a esses conteúdos transformou substancialmente suas relações. Nos relatos de Patrícia e Pâmela, essa categoria também é acionada, porém, de formas distintas. Para Patrícia, o que muda não é necessariamente com quem a relação se dá, mas a forma como ela a problematiza, vejamos: *Com relação aos relacionamentos também, que tem se falado muito assim... Tipo, como a gente é tratada em um relacionamento. Às vezes a gente é tratada de uma forma e a gente não entende. Acho que isso também foi muito importante, sabe? [...] Porque a gente, às vezes, não é assumida em um relacionamento. Por quê? Eu lembro que às vezes eu ficava com muito medo de ir na casa da pessoa e, tipo, a gente não sabia o que era, né? É só aquele medo, e depois você entende que você tem medo do racismo. Medo de não ser aceita no espaço.*

*lá, moradia adequada pra todo mundo. Então, se esse pessoal aqui subir, a disputa vai ficar mais acirrada, então, eu preciso deixar essas pessoas aqui, na mesma posição. Vocês conseguem entender? E pra manter isso, existem várias estratégias, muitas e muitas. Mas, como hoje a gente tá falando sobre imagem e representação, é importante a gente pensar que uma poderosa ferramenta pra manter pessoas negras nessa posição, que era*

*a pré-estabelecida para elas, é continuar reforçando imagens profundamente negativas sobre o que é ser negro. Imagens essas, colocadas muitas vezes de forma subliminar em matérias, ou de forma escancarada, também. Imagens negativas reforçadas por “piadas” de pessoas que atingem e que formam opinião. E, também, com a tentativa de negação de quaisquer espaços pra fora de representações ligadas a coisas negativas,*

Paloma, opera essa categoria para refletir as mudanças que se deram nas suas relações com outras pessoas negras: *Mudou muita coisa! Mudou! Eu não sou a mesma, sabe? Desde quando comecei a ter acesso a esses conteúdos, a essa informação, a essas discussões. [...] A Pâmela de 11 anos atrás, de 5 anos atrás que alisava o cabelo, jamais seria essa de hoje, assim, trocando essa ideia, tendo esses atravessamentos, sabe? Tendo essas trocas com essas pessoas e dando oportunidade de saber quem eu sou. Porque, realmente, a gente se reconhecendo um no outro, você começa a se conhecer mais, entende? E que outro é esse que eu tô querendo me reconhecer?*

Outra categoria acionada pelas interlocutoras para pensar a repercussão do ativismo digital em suas vivências foi a de conhecimento. Patrícia fala de como o ativismo digital oportuniza o acesso à informação e como isso influenciou, inclusive, seu ingresso na universidade: *[...] pra mim é muito importante. Foi muito importante desde o começo, porque eu não tinha a menor ideia sobre nada disso, não tinha nenhuma discussão. Tipo, minha família não tem estudo e tal, e pra mim, ter acesso a essas coisas é muito importante, né? Assim de graça e tal. [...] Se eu tô na universidade, se deve muito a isso, de ter acesso às informações de uma maneira tão real. Eu acho que é fundamental isso de ter o acesso, porque antes era muito, tipo... livro, artigos. Por mais que seja muito importante, não é todo mundo que consegue acessar isso. E um vídeo no YouTube você chega e fala: ‘ah, mãe, assiste aqui’, daí ela vê que é uma menina normal, igual a mim, só que falando sobre um tema que ela nunca ouviu falar. Então, eu acho que é muito importante pra todo mundo.*

como foi o caso da Ariel. Se é positivo, logo, não cabe aqui colocar uma atriz negra, né? Porque, afinal, “naturalmente” quando você pensa numa sereia, você pensa numa sereia branca, naturalmente, assim, sabe? Vem de dentro! Eu acho que é necessário que nós percebamos, nós pessoas negras, e outras minorias étnicas também; que pra gente continuar cativo é necessário que nós não tenhamos autoestima. Que nós não conheçamos as nossas origens. Que nós não busquemos mudanças. Que a gente não entenda as nossas possibilidades. Eu particularmente não acho uma grande

revolução nós termos uma Ariel negra, não acho. Eu só acho okay, natural. Mas, eu acho sim revolucionário nós pensarmos em novas formas para que a gente não venha a sucumbir diante da resistência do outro. E, pra além disso, a partir dessas novas formas, nós ficarmos firmes, sabe? No ideal de nós criarmos as nossas próprias representações. Eu acho isso essencial, porque o poder ainda tá na mão do outro. Eu acredito que meu trabalho aqui na internet é muito movido a essa energia das possibilidades de novas representações nesse espaço; e com esse vídeo eu espero que eu tenha te estimulado a

Do grupo de mulheres com o qual dialoguei, Silvia é a mais velha e a que teve uma formação diferente das demais. Ela começou a integrar o Movimento Negro aos 14 anos, teve acesso às discussões raciais muito cedo e isso configurou suas experiências, “*me empoderei muito cedo!*”, me conta. Portanto, para ela, o ativismo digital não foi determinante para o processo de autodefinição, já que esse se iniciou cedo na vida através de outros canais.

Entretanto, mesmo não conferindo a mesma importância a esse tipo de conteúdo, Silvia revela que ele é válido para educar, e que os utiliza em seu ofício de professora: *Então, hoje nas minhas aulas, é, quando eu dou a teoria de dizer assim, que existe a discriminação, que existe o preconceito, que nós que somos a maioria e que somos minoria, né? E aí eu vou mostrar a real, porque a internet hoje possibilita a gente mostrar a real, não só as reportagens. Eu faço os alunos, na verdade, pesquisarem, reportagens, trazerem vídeos. Trazerem vídeos que falem da opressão da mulher negra, da opressão dos povos de terreiro. Então, eles vão pesquisar e nessa pesquisa... Porque eu dou aula invertida, né? E aí eu coloco pra eles “a partir da leitura feita, vocês vão me trazer matérias, vocês vão me trazer vídeos”. Então aí eu começo com a heterogeneidade, [inaudível] para chegar nos assuntos, para eles entenderem do porquê da gente hoje, da mulher ser maltratada, do porquê o negro hoje passa... Pelo Brasil ter passado por um processo de branqueamento. E aí eu vou falar do patriarcado, aí eu vou dando os textos e peço para eles pesquisarem. Então, hoje essa ferramenta da internet, a ferramenta dos vídeos, que para eles é muito melhor ver vídeos [...]. E aí eles vão entrando na sala de aula e vão lá, assistindo aquela coisa. E aí quando junta a turma toda, que o limite é de 15-20 minutos, aí eu falo: quem prestou atenção no vídeo? O que foi que falou no vídeo? Aí eles começam a apresentar os trabalhos deles. A internet é fundamental! Então, eu dou aula aonde? Eu dou aula para os cursos de medicina da Uncisal e dos cursos de TO [Terapia Ocupacional], fisio [fisioterapia] e fono [fonoaudiologia]. Então, a maioria... a Uncisal não tem cota, cotas para negros, então a minha turma anterior de medicina tinha um negro... Não, tinha dois, um menino*

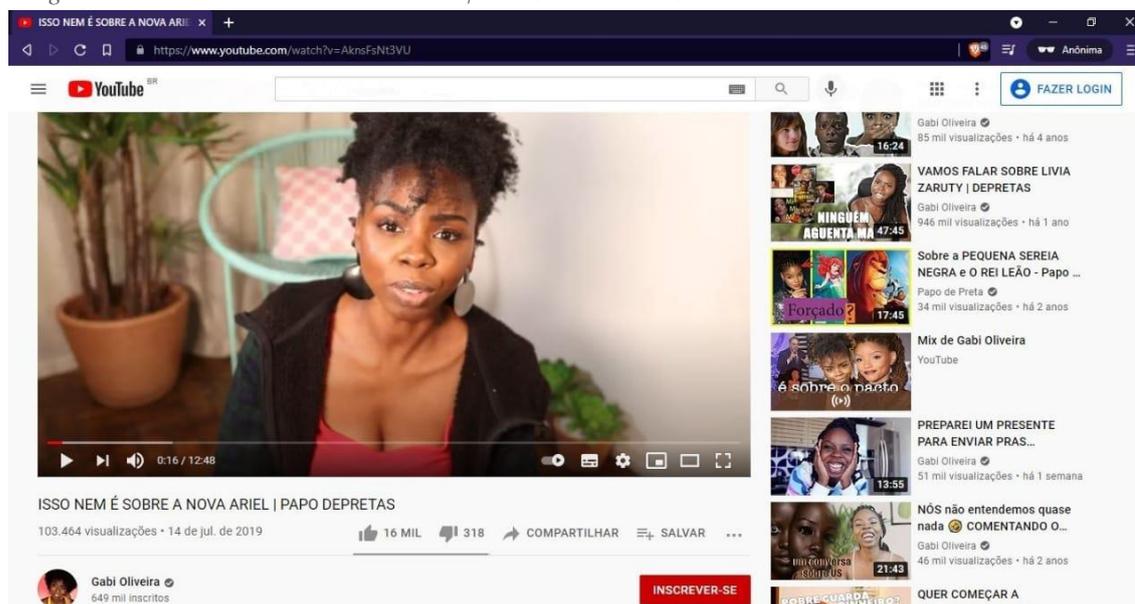
*também pensar sobre isso, sabe? Seja você uma pessoa que pode romper com esse pacto, seja você uma pessoa que precisa lutar contra essa resistência à mudanças.”*

É significativo notar que ao problematizar a perpetuação de imagens negativas enquanto uma estratégia de perpetuação de desigualdades raciais, Gabi coloca como

contraponto, ou como uma estratégia para subverter essa lógica, o estabelecimento de representações positivas. Mesmo sem utilizar o termo específico, Gabi está falando sobre processos de autodefinição quando diz: “*nós criamos as nossas próprias representações*”, se trata de descartar essas imagens de controle negativas e autodefinir-se.

*e uma menina. Então, tem cota social aí entra um, dois, mas, aí eles já começam a se questionar, entendeu? No final do semestre quando eu colho o depoimento deles, o que representou aquela aula... Porque levo eles para terreiro, a gente leva para o quilombo, o ano passado a gente passou um final de semana na Aldeia do Cocar dos Índios. A gente vai no terreiro, não para assistir ao culto, né? Como uma festa que eu fui. Eles vão para o terreiro ter uma palestra, levo Mãe Miriam pra lá pra Uncisal. Quando a gente não pode ir para o terreiro, a gente leva ela pra lá. Leva a Natasha Wonderfull pra lá, pra falar da questão da transexualidade, do travesti, a diferença... [...] Então, os vídeos é muito massa, porque hoje em dia você encontra de tudo, o que presta e o que não presta. Mas eles mesmos falam, né? Eu vou dar o terceiro semestre agora nessas turmas da Uncisal, e os depoimentos dos alunos no final, que é assim... Porque como eu tô dentro do movimento desde os meus 14, então, pra mim isso é muito natural, né? Mas, pra eles é como se fosse assim outro mundo. Eles estão em outro mundo, então as caras assustadas que eles fazem, é o preconceito, que eu digo: a aula é pra quebrar preconceitos! Quando pergunto a opinião de Silvia sobre o ativismo digital produzido por mulheres negras ela diz: Pode funcionar pra questão educativa, mas, até que ponto? Aí a gente tá dentro de uma universidade, nós somos pessoas com senso crítico elevado, vamos dizer assim. Aí, bora pensar o seguinte, essa moça que falou sobre assédio, que foi o exemplo que eu te dei, o que é assédio e o que não é. Aí, uma menina de 15 anos tá assistindo isso lá em União dos Palmares, na escola pública. Ela vai entender como a gente entende? Então assim, é válido, de forma educacional? É válido. Mas, ainda é muito elitizado. É pra uma população ainda que tem acesso, entendeu? Então assim, como é que eu falo que... E aí eu vou botar tudo o que eu*

Imagem 7. “Isso nem é sobre a nova Ariel | PAPO DEPRETAS”



Fonte: YouTube

*eu falei [trazer exemplos que ela já havia mencionado na conversa]. A gente fala do shampoo Seda, do condicionador Seda, e lá atrás, aonde a Tamires fez o cronograma capilar com Yamasterol, com óleo de coco, com azeite de oliva, que são coisas que a gente tem acesso, sabe? E aí eu vou, mostro um vídeo, então, enquanto educa uns, prejudica outros, porque aquela menina lá nunca vai achar que o cabelo dela, se ela não tem acesso a esses produtos. Ela não tem acesso a shampoo... Entendeu? Então assim, pra eu, que tô dando aula, é massa! Mas, e pro jovem que a gente faz a extensão? Pra mim, que tô dando aula, falar sobre cotas é muito massa, mas e aquele jovem lá? Tive que dar uma aula agora, que só tinha três traficantes dentro da sala de aula. Entende? E aí eu dizer 'olha vocês conseguem chegar a um curso de medicina', será que eles querem? Entendeu? Então, a minha linguagem, mesmo eu estando no movimento social e na academia, ainda é muito distante... [...] Ainda não atinge, então quando a gente fala do ativismo, da questão do feminismo, da questão do Movimento Negro, por isso que a gente ainda passa por muito mimimi, porque são realidades que não atinge, né? Porque a gente vai pra uma favela, quando eu vou dar aula nas favelas que eu digo pras meninas: 'pelo amor de Deus não engravidem, pelo amor de Deus, vocês têm condições de terminar os estudos. Vocês têm condições de serem o que vocês quiserem'. Aí uma vira pra mim e faz assim: 'ah professora, mas oh, você completa 15 anos, minha irmã completou 15 anos e minha mãe e meu pai já tão botando ela pra fora de casa, porque é uma boca a mais. E ela vai pra fora de casa pra onde? Se ela não arrumar um marido pra casar?'. Aí você começa a sentir o choque da realidade. [...] Então, educar, educa. Eu não duvido que a Tia Má educa muita gente, né?*

Seguindo com minha perambulação pela seção de sugestões, cliquei no vídeo que tinha como título "Tour Pelo Meu Rosto | Papo De Pretas", também da Gabi Oliveira. Nesse vídeo Gabi nos leva a refletir sobre como a noção que possuímos daquilo que é belo é uma construção e está baseada em concepções racistas. Ao perpassar cada uma das características de seu rosto: seu nariz largo, seus lábios carnudos, seus olhos "escuros como a noite"; Gabi vai narrando qual era sua relação com essa parte de seu corpo e o que ela pensa dessa característica agora, desconstruindo perspectivas racistas. Como

este subtexto, é o espaço para mergulhar nos conteúdos do ativismo digital negro-feminista, reproduzo, por meio da transcrição, alguns trechos do potente discurso de Gabi: "[...] eu lembrei de algo que hoje é super exaltado aqui nesse canal, mas que foi, e às vezes ainda é, sinônimo de dor. Todos os traços do rosto. Falando de forma geral, por todo meu rosto nós encontramos o que a gente chama de traços negroides. Eu tenho nariz largo, a boca grande, arcada dentária protuberante, gengiva escura além, é claro, da minha pele e para além disso, olhos da cor da noite! [...] Começamos então pelo temido nariz.

*Questão religiosa, e aí você também vê os xingamentos que ela recebe. Ela se diverte, mas é a realidade, né? Eu digo que toda vez que eu vou dar aula na Uncisal, no próximo ano eu não sei se eu tô, né? Porque a gente tá falando de temas muito polêmicos, néb? E Bolsonaro tá aí... Então, a gente tá dando aula pra uma elite, e todo ano eu digo “eita!”. Ano passado, acho que no último semestre a gente teve bastante cuidado na sala, mas tanto cuidado! Mas, aí é a outra questão, vai parar de fazer? Não, né? Tem que continuar fazendo. Um dia, foi o que eu disse, um dia pode funcionar. E acho que até em alguns casos, funciona, porque eu lembro que teve quando, quando teve a questão da discriminação do pessoal na orla da Ponta Verde, na rua fechada, que foi as redes sociais que fez a gente marcar os rolezinhos. E funcionou. As cacheadas, juntar trinta, quarenta mulheres no shopping.*

Silvia, possui uma visão bastante crítica acerca de quais mudanças efetivas esse tipo de ativismo pode provocar, sobretudo na realidade de pessoas mais pobres. Mas, admite, que é uma forma significativa de transmitir conhecimento, porém, ainda não acessível a quem mais precisaria. Aqui, podemos traçar um paralelo entre o argumento de Silvia e o relato de Patrícia. Patrícia diz que sua família “não tem estudo”, podemos imaginar que ela talvez seja uma das primeiras de sua família a ingressar numa universidade, à vista disso, é extremamente significativo que ela atribua aos conteúdos de ativismo digital um papel fundamental no seu acesso à universidade. A experiência de Patrícia nos revela a possibilidade desses conteúdos conseguirem alcançar pessoas que nem a universidade, nem os movimentos negros estão conseguindo atingir. Silvia argumentou que entre alguém que está na universidade e desenvolveu senso crítico e uma jovem moradora de uma cidade do interior, talvez não exista o mesmo nível de abstração ao acessar conteúdos de ativismo, entretanto, como nos faz lembrar Patrícia, esses conteúdos ainda são mais acessíveis que os livros e artigos acadêmicos.

*O meu, como vocês podem ver, é bem largo. Não tem ponta fina e quando eu sorrio, olha só o que acontece: ele se abre, obviamente. Agora, imagina se eu deixasse de sorrir por causa disso? [...] O triste é saber que sim, em algum momento eu já deixei de sorrir por causa dele. Na infância, meu nariz era o meu martírio, foram horas e horas usando o pregador [de roupa] pra ver se eu conseguia afiná-lo. Isso*

*com seis, sete anos. Esse nariz, tão inofensivo, que hoje considero que combina tanto com o resto do meu rosto, já foi motivo de muito choro. E foi só na fase adulta que eu percebi que esse não é um problema só meu. Em conversas com pessoas negras de pele clara, a gente vê que o nariz, por muitas vezes, se torna o traço da dor, aquele que se pudesse seria apagado! Afinado de qualquer jeito!*

A última categoria assinalada pelas interlocutoras diz respeito à consciência crítica. Essa é uma categoria que está diretamente atrelada ao processo de autodefinição. Rebeca me diz quanto ao acesso ao ativismo digital negro-feminista: *com certeza afeta muito na minha autoestima. E até no senso crítico. [...] É como se fosse um binóculo que você bota pra enxergar o mundo, uma vez que você enxerga isso, não tem como desvincular, então qualquer lugar que eu estiver, vou enxergar essas questões.* Patrícia, por sua vez, revela que adquirir essa consciência a fez enxergar e compreender seu locus social, assim como reconhecer as pessoas que compartilham desse mesmo lugar social: *E também no senso político, né? Pra mim, eu falava sobre tudo de uma maneira muito, tipo... muito branca mesmo, liberal e tal. E eu acho que quando eu comecei a ter acesso a isso eu pude me ver assim... socialmente e até economicamente em como eu me encaixo na sociedade. Como pessoas como eu se encaixam na sociedade. E eu acho que isso é muito importante pra gente entender a política, porque quando você entende o seu lugar social, muda tudo.*

As discussões sobre o ativismo digital produzido por mulheres negras, assim como os debates acerca das repercussões que esta causa no público são profícuas e contêm diversas camadas de complexidade. Meu objetivo aqui foi descortinar algumas destas. Fica evidente que não é possível basear as reflexões em dicotomias do tipo virtual-real, tecnologia-anacronismo, objetividade-subjetividade, porque, em suma, esses são elementos em permanente diálogo.

*Já em pessoas de pele escura, o nariz é o que, por muitas vezes, acrescenta mais um peso. Ele continua sendo um dos principais motivos de zoação. Esse nariz tão inofensivo. Agora te pergunto: o que te fez acreditar que esse nariz aqui é feio, e é esse aqui [aparece a foto de uma pessoa branca com nariz "fino"] é bonito? E por que é que os dois não podem ser bonitos? Um nariz fofinho desse [apontando para o próprio nariz]. Agora vamos para os meus olhos. Eu realmente amo esses olhos! Deixa eu tentar mostrar mais perto para vocês [se aproximando da câmera]. Olha só. Eu acho que meus olhos são tão vivos! Amo o formato, a cor. Olhos escuros, tão pouco valorizados, por que, afinal, quem de nós nunca ouviu: fulano teve*

*sorte de puxar os olhos verdes do avô. Sorte? Essa não seria só mais uma característica? Bonita, sim, eu acho também. Mas, me digam, o que faz olhos claros estarem no topo do que é considerado bonito? Você já se perguntou isso? [...] Vamos para a boca. Ressecada, por sinal. Meus lábios são pra frente, bem carnudos e tem duas cores, olha só. O fato da minha arcada dentária ser pra frente, muitas vezes me impediu de tirar fotos de lado. Vocês se identificam com isso? Mas agora olha só no Instagram [aparece na tela uma self de Gabi de perfil]. Outra coisa que eu lembro que quando eu era criança, eu era atormentada pelo personagem "nega maluca", sim, esse tipo de representação afeta, em muito, crianças.*

As críticas realizadas por Silvia ao ativismo digital negro-feminista são pertinentes, e estão baseadas nas experiências de alguém que procura identificar mudanças concretas nas conjunturas dos indivíduos. Mas, é preciso considerar que esse tipo de ativismo tem diferentes significados, para diferentes atores. Silvia se autodefiniu e se fortaleceu dentro do Movimento Negro. Djamila, Rebeca, Patrícia, Joana e Paloma, assim como eu, percorreram outro caminho rumo às autodefinições e autovalorizações, um caminho sedimentado pelo acesso aos conteúdos de ativismo digital. As principais mudanças apontadas por essas mulheres se deram no campo subjetivo, mas essas mudanças suscitam e podem suscitar diversas transformações também em suas condições concretas e materiais. Finalizo meu argumento manifestando que qualquer tipo de atuação política contra opressões estruturais, parte, necessariamente, de processos subjetivos. Se um indivíduo não adquire consciência das estruturas, se permanece em estado de alheamento, nunca agirá porque não pode querer mudar aquilo que não identifica.

#### **4.3 “O amor é tudo. Nosso amor foi tudo. Foi o que travou realmente essas batalhas, assim, pra gente chegar onde a gente chegou”**

As noções de afeto, coletividade, amor, cuidado e ancestralidade perpassaram, em alguma medida, as falas de todas as interlocutoras. Primeiro, é preciso chamar atenção para o erro – incitado pela estrutura de consumo capitalista que coisifica pessoas, relações e afetos transformando-os em mercadoria – de considerar que abordar esses temas se trata de mero sentimentalismo (HOOKS, 2006). É necessário assentar essa discussão dentro de um contexto, ao considerar que a história da colonização dessas terras tem 521 anos, 388 deles baseados nos horrores da escravidão e apenas 133 desde que ela foi legalmente abolida. Em termos de etapas da nossa história, esse capítulo ocorreu ‘ontem’. As memórias e, principalmente, as consequências catastróficas do sistema escravocrata ainda reverberam com muita força na experiência de negras e negros no Brasil.

*Eu odiei o fato de ter lábios grossos por muito tempo, por causa disso. Mas hoje eu realmente amo os meus lábios! Principalmente o fato deles serem de duas cores, eu fico toda boba quando alguém me pergunta qual é o batom que estou usando e eu simplesmente falo: não, é a cor natural dos meus lábios. [...] E a minha*

*dentição de baixo ainda me incomoda um pouco, então, provavelmente algum dia vocês me verão de aparelho. E aqui vale esse adendo: você não precisa achar tudo em você perfeito. Não vamos entrar nessa utopia. Sendo que nenhuma das suas características podem te impedir de viver bem com você mesma.*

Durante a escravidão o afeto foi negado ao povo preto. As dificuldades com a arte e o ato de amar (HOOKS, 2010) começaram quando nossas/os ancestrais testemunharam suas filhas e filhos sendo vendidos e enviados para longe. Suas companheiras e companheiros sendo espancados e torturados. Suas mulheres e meninas sendo estupradas. Seus homens e meninos sendo mutilados. Como era possível estabelecer vínculos profundos de amor num contexto como este? Essas pessoas sabiam, por experiência própria, que na condição de escravas e escravos, seria difícil construir e manter uma relação de amor.

A escravidão condicionou os negros a conter e reprimir muitos de seus sentimentos. O fato de terem testemunhado o abuso diário de seus companheiros – o trabalho pesado, as punições cruéis, a fome – fez com que se mostrassem solidários entre eles somente em situações de extrema necessidade. E tinham boas razões para imaginar que, caso contrário, seriam punidos. Somente em espaços de resistência cultivados com muito cuidado, podiam expressar emoções reprimidas. Então, aprenderam a seguir seus impulsos somente em situações de grande necessidade e esperar por um momento “seguro” quando seria possível expressar seus sentimentos. (HOOKS, 2010, p. 189-190)

Reprimir os sentimentos era, portanto, uma estratégia de sobrevivência. Após o término da escravidão, muitos negros estabeleceram relações familiares reproduzindo a brutalidade que conheceram, “criaram espaços domésticos onde conflitos de poder levavam os homens a espancarem as mulheres e os adultos a baterem nas crianças como que para provar seu controle e dominação”, estavam “despreparados para praticar a arte de amar” (HOOKS, 2010, P. 189). Se disseminou, de forma ampla a noção de que reprimir sentimentos era uma coisa boa, demonstrava um caráter “forte”. Era comum, por exemplo, na infância de muitas pessoas negras, inclusive na minha, que escutassem ordens como “engula o choro!” ou “se você chorar, vai apanhar de novo!”. Não demonstrar a dor, a angústia, o sofrimento, sentimentos legítimos diante da violência, se tornou sinônimo de força. Não é à toa que muitas/os de nós ainda enfrentamos extrema dificuldade na hora de mostrar nossas vulnerabilidades e pedir ajuda.

*Imaginem se eu parasse de sorrir porque eu não coloquei aparelho ainda? Imagina isso! Ou, se eu parasse de gravar vídeo porque eu acho a minha cara torta. Agora vamos a nossa tão famosa gengiva! No vídeo "Respondendo à raters" eu já comentei sobre ela, que eu amo essa gengiva marronzinha! Sério, eu acho muito, muito bonitinha! Se eu sorrio e ela não*

*aparece, eu mal me reconheço. Essa é uma característica que, na verdade, eu nunca tinha visto problema algum, até chegar na internet e receber vários e vários relatos de mulheres que falaram que passaram a aceitar melhor a gengiva delas, a partir do momento que viram a minha imagem e eu mostrando um sorriso largo.*

No contexto da escravidão, pessoas negras que conseguiram acessar espaços de resistência, encontraram condições que oportunizaram expressar afeto de forma mais livre, daí surgiram algumas expressões utilizadas contemporaneamente para descrever espaços onde negras e negros buscam nutrir esses sentimentos, como os chamados “quilombos de afeto”. Para muitas pessoas negras – principalmente em contextos de diáspora – os espaços de afeto afrocentrado são onde elas conseguem, pela primeira vez, vivenciar o amor e estabelecer relações livres de objetificações.

Conhecer a história e seus efeitos na atualidade, nos permite adotar novas perspectivas acerca de nossas vivências. Paloma aciona a noção de ancestralidade ao me contar como revisitar a história do povo negro no Brasil a ajudou a reconciliar os laços de afeto com os pais: [...] *Quem é essa outra pessoa que eu tô buscando no espelho? Até na minha vida mesmo, assim, a relação com os meus pais. Eu sei que é muito difícil, que foram muitas brigas, muitas batalhas e a gente ainda tem muitos entraves, mas, a relação que eu consegui com eles a partir disso, sabendo quem eram devido à toda essa estrutura racista, tudo isso foi a melhor coisa pra minha família. Porque a gente conseguiu construir, sabe? A relação com meu pai, então, nem se fala! Porque teve muito... Muitas coisas. Ele sempre foi um homem negro machista, bem violento. É... ele foi violento também. Aí, hoje em dia ele melhorou, ele mudou também, ele teve a chance de mudar, sabe? E eu consegui construir um laço de novo com ele. Então, tipo, eu tô reconhecendo meu pai agora, entende? E conhecendo ele não só através do dia a dia, mas, através também das coisas que a gente estudou da nossa ancestralidade, que ocorreram, sabe? Essa compreensão dessa micropolítica pra essa maior.*

*E é realmente muito significativo para mim, perceber como a minha exposição estética ajudou de alguma forma essas mulheres. [...] E já que falamos nela, vamos para a pele. Engraçado que a gente normalmente vê que o rosto é sempre mais claro do que o corpo, no meu caso, é o contrário, o rosto é mais escuro. Ele também tem algumas marcas, que na verdade, não me incomodam muito. Essa daqui é a da sinusite. Algumas manchas escuras que são super comuns em pele negra. Mas, um detalhe é que eu vivo recebendo mensagens de: ‘como eu queria ter a sua pele’, ou ‘como eu*

*queria ser escura igual a você’. Eu entendo quem comenta essas coisas, porque, afinal, uma das características de quem tem mais melanina é uma pele mais lisinha, com menos poros. Até aí está ótimo, mas ainda é a pele escura a mais temida. Basta ver uma pele escura na rua pra apertar o passo. Bastou ver a foto de um menino de pele escura para relacioná-lo ao abandono. É a pele escura que mais atrai o “macaca”. Hoje eu olho pra isso tudo aqui, esse turbilhão de dor e aceitação e eu gosto do que o vejo.*

Quando percebemos as relações entre nossas experiências localizadas e essa esfera macro a qual Paloma se refere – que diz respeito à concepção histórica dos sistemas de opressão e suas consequências – entendemos que a recuperação do afeto, da capacidade de demonstrar nossos sentimentos, de dar e receber amor, é fundamental para o processo de fortalecimento e cura de negras e negros em diáspora. Paloma continua: [...] *que seria a nossa afetividade mesmo, assim, acho que é o nosso amor a maior tecnologia. A maior tecnologia que o povo preto tem, minha gente, é esse amor! É essa afetividade e essa troca, mesmo... Só ter acesso a esse conteúdo, a falar sobre o amor, sobre a afetividade que nos foi retirada, que é proibido que a gente troque... Ai... [emocionada], realmente muda. [...] Ai meu deus! [lacrimando e sorrindo] Ah, mas é bom chorar, sabia? A lágrima faz bem, também. Pra aliviar. A gente é proibido de tanta coisa, sabe... A gente percebe quando começa a ver isso. É retirada tanta coisa nossa, que desumaniza a gente. A lágrima é o que, assim... humaniza. O nosso sorriso, sabe? Nossa raiva também é humano... E isso você não pode sentir, a gente não pode sentir, entende? [...] É, são várias coisas, eles tentaram tirar todos os nossos sentimentos. Todas as nossas sensações. Eu falo eles, a branquitude, entende? Eles tentam fazer isso até hoje. Quando a gente começa a compreender que não é por esse lado, não é por esse caminho, que a nossa família sempre teve ali, que, infelizmente, eles tiveram que passar por coisas que felizmente, a gente não vai precisar passar. E a gente tá tendo acesso, e tá tendo informação, sabe? Pra conseguir lutar contra eles. Porque, o que a gente pega eles, é realmente no nosso intelecto. A gente é muito inteligente, a gente tem inteligência afetiva mesmo. [...] É... O amor é tudo. Nosso amor foi tudo. Foi o que travou realmente essas batalhas, assim, pra gente chegar onde a gente chegou, foi muita coisa assim... Que fizeram por amor mesmo.*

*Eu acho que tudo isso combina. Sei que muitos de vocês também gostam. Mas, eu já tenho 26 anos, esse processo começou muito tarde pra mim. Se aceitar não faz com que a estrutura não te afete, não te livra. Não vai livrar minhas filhas e filhos e não livra nenhuma criança negra. Nós vivemos num país profundamente afetado pelo racismo, onde isso [foto de uma mulher branca, padrão] é bonito, isso [foto de uma mulher negra de pele clara] é até aceitável, e isso [foto de mulher negra de pele retinta] daqui é horrível, feio. Mas, essas referências do*

*que é bonito e o que é feio, não nasce com a gente, elas são aprendidas e nós podemos sim questioná-las e parar de reforçá-las. Você não precisa ter um nariz mais fino. Não precisa ficar com medo do seu filho nascer com um cabelo mais crespo. Não precisa comemorar porque ele nasceu com olhos claros. E aqui, eu não estou falando em restringir, uma coisa não precisa se tornar feia para que outra coisa se torne bonita. Eu tô falando em ampliar o espectro. Nesse momento, o questionamento que surge pra mim é: o que nós temos feito*

Paloma fala sobre o amor que trava batalhas. Em *O amor como prática da liberdade* (2006), bell hooks nos ajuda a entender como a luta contra opressões está diretamente ligada à uma ética do amor. O primeiro argumento que hooks utiliza é que sem essa ética do amor, a luta se torna individualista. Cada grupo luta exclusivamente por suas próprias causas, logo, essa luta não é capaz de combater sistemas de dominação interdependentes. É o que acontece quando, por exemplo, homens negros lutam com afinco contra o racismo, mas conseguem ignorar completamente as desigualdades de gênero; ou quando feministas brancas se engajam fortemente na luta contra o sexismo, mas não questionam a supremacia branca que lhes privilegia. Esse tipo de atuação autocentrada é ineficaz porque desconsidera o fato de que sexismo, racismo, machismo, colonialismo, classismo, e outras formas de opressão, não atuam de forma independente, elas se inter cruzam e subsistem na inter-relação. Hooks chama esses alheamentos de ‘pontos cegos’, e alega que a capacidade de reconhecê-los “só pode surgir à medida em que expandimos nossa preocupação sobre a política de dominação e nossa capacidade de nos preocuparmos com a opressão e exploração de outrem. Uma ética de amor torna possível essa expansão.” (HOOKS, 2006, p. 244).

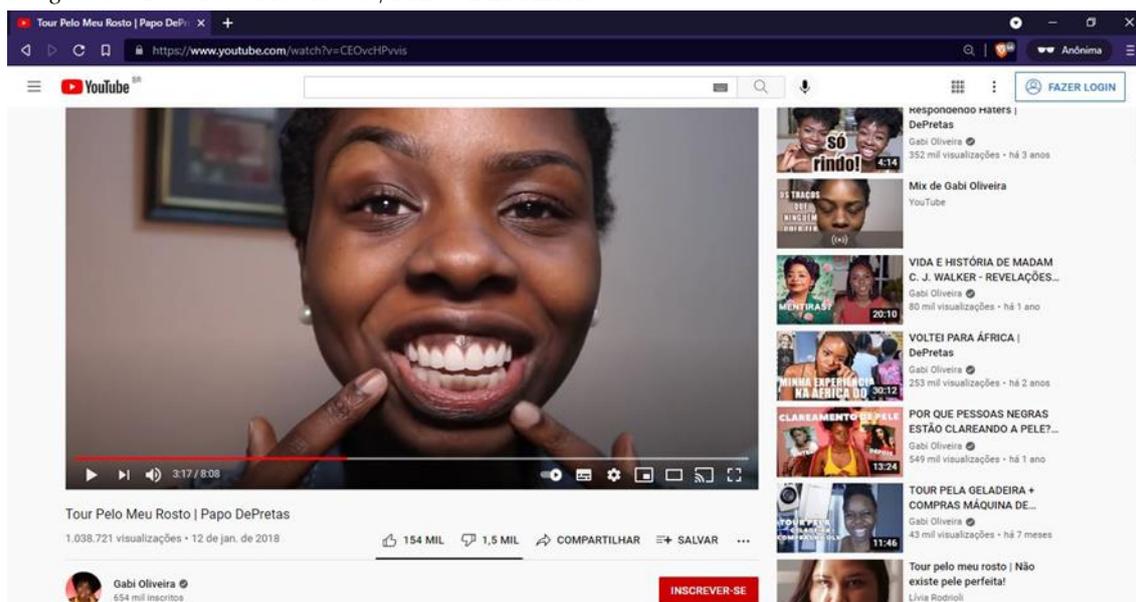
Rebeca também operou a noção de ancestralidade durante nosso diálogo relacionando-a à coletividade, ao amor e ao fortalecimento, entretanto, sob uma perspectiva um pouco distinta: [...] *eu vou chamar isso de ancestralidade. Eu tava em dúvida se diria ancestralidade ou resistência, mas eu vou dizer ancestralidade, porque eu acho que é um sentimento que eu tenho muito forte, desde que eu entrei com as questões raciais, assim, negritude. Mesmo que você não seja uma pessoa que tem consciência racial, enfim, eu tenho um sentimento de ligação muito grande com outras pessoas negras. [...] Então, a primeira palavra que me vem é isso, porque eu sinto que ali é um espaço em que as pessoas **estão se conectando, estão aprendendo, estão ajudando outras pessoas a pensarem de outro modo.** [...] Eu acho que o primeiro sentimento deveria ser esse e que **eu acho que a militância e a coletividade existem pra isso.***

*para que o racismo estético não se perpetue? Que frase vocês vão tirar ou já tiraram do seu vocabulário? É sempre bom lembrar que somos nós que temos o papel de mudarmos isso. E pra quem tem características como as minhas e ainda tá num processo. Eu deixo aqui as palavras de Malcolm X: "Quem ensinou a odiar a textura do seu cabelo? Quem ensinou a odiar*

*a cor da sua pele, a tal ponto que você almeja ficar mais branco? Quem te ensinou odiar a forma do seu nariz e lábios? Quem te ensinou a odiar você mesmo da cabeça aos pés? Quem te ensinou a odiar a sua raça tanto que vocês não querem estar perto um dos outros? É bom você começar a se perguntar quem te ensinou a odiar o que Deus te deu."*

*Porque, eu penso mais nesses espaços de coletivos como espaço de produzir saúde, do que só um espaço de luta. Se ele não for primeiro um espaço pra produzir saúde, pras pessoas se sentirem bem, vai todo mundo ficar fodido, cansado e vai acabar. Então assim, se as pessoas não tem essa... Se elas não estão se ajudando, se fortalecendo ali, pra mim, não vai andar. Não vai durar. Não vai fazer sentido. A luta vai se perder. Então, antes da gente pensar em chegar e dizer: olha, fogo nos racistas! Vamo se amar, sabe? Vamo se ajudar, vamo crescer. Então assim, eu sempre tento tá junto dos meus irmãos nesse sentido assim. Então, realmente é um sentimento de irmandade e tal. Eu não faço questão de dizer que eu sou feminista, mas eu faço questão de dizer que eu sou do Movimento Negro, porque pra mim, as questões de raça, estão vindo primeiro que as questões de gênero. Porque, enfim, é meu pai, é meu irmão, é a galera que eu não conheço, é alguém ser abordado na rua pela polícia, eu temer pela vida da pessoa pela cor dela... Então, assim é algo muito além, porque as pessoas podem não me reconhecer de longe se eu sou homem ou sou mulher, mas elas vão ver a minha cor de longe. Então, isso é o que tá me marcando mais, então, não descarto a luta feminista, lógico, é super importante! Até porque as mulheres negras estão ainda abaixo dos homens negros nessas questões, porém, as questões de raça são muito mais fortes e eu penso muito nesse fortalecimento. Então, todas as ideias que eu vejo relacionadas, por exemplo, a black money<sup>31</sup>, que é a questão de fortalecer justamente empreendedores negros, eu tô tentando fortalecer.*

Imagem 8. “Tour Pelo Meu Rosto | PAPO DEPRETAS”



Fonte: YouTube

<sup>31</sup> O termo faz referência ao poder de compra da população negra. É também um movimento que busca o fortalecimento do empreendedorismo negro por meio do incentivo da oferta e do consumo de bens e serviços entre pessoas negras.

*Quero fazer uma tatuagem? Já sei onde tem um tatuador negro em Maceió, vou nele mesmo, porque, sabe? Então pra mim a primeira questão que vem é essa, é como se eu pegasse essa sororidade que existe no feminismo, que é falado, que eu acho um pouco falaciosa em muitos momentos, principalmente com mulheres negras, e colocasse na questão racial, assim. É uma sororidade, realmente é uma ligação entre pessoas negras e eu sinto isso muito, realmente de sentir na pele. [...] eu acho que o primeiro sentimento que vem pra mim, não só de Instagram, mas em outros espaços é esse, de ancestralidade, de sentir que a gente tá ali unido. De que tem uma ligação, mesmo que seja só no olhar. Muitas vezes a gente cumprimenta alguém na rua, olhou pro cabelo, cumprimenta, olhou pra uma roupa que tá de um jeito mais diferente, cumprimenta, sabe? Então assim, tem algo diferente. E pessoas brancas não têm isso, sabe? É algo que só a gente tem. É muito forte isso, até de ligação, sei lá, com outras coisas que você não faz. Tipo, capoeira, você não faz capoeira, mas se você passar por uma roda, de algum modo, não sei, aquilo te acalenta, assim, sabe? Então é como eu disse, do mesmo jeito que eu tenho um pedaço do coração na Bahía, eu tenho um pedaço do coração que tá na África, e que tá em cada pessoinha espalhada em cada lugar. Então, acho que esse sentimento é mais forte pra mim e é o que me move, de fato, ao propósito.*

O próximo vídeo escolhido tem como título “A IMPORTÂNCIA DA ESTÉTICA E AUTOESTIMA NEGRA: Geração Tombamento é Política?”, da youtuber Nátaly Neri. Ela inicia o vídeo questionando qual a importância de se falar sobre estética negra quando existem outras questões graves e urgentes, como o genocídio da população negra e o encarceramento em massa. Ao longo do vídeo, Nátaly vai acionar diversas referências negras para abordar os temas sobre os quais está discorrendo, cita Frantz Fanon, Kabengele Munanga, Nilma Lino Gomes, Neusa Santos Souza, entre outras. Isso é significativo porque Nátaly delinea os pensamentos desses intelectuais de forma simples e didática, aproximando-os de um público que, talvez, não acessasse esses conteúdos de outras maneiras. Ela problematiza a noção de

identidade, e como as identidades negras são construídas no Brasil, numa relação de alteridade na qual o “eu”, para negras/os, carrega inúmeros estigmas negativos, enquanto esse “outro”, branco, é socialmente melhor posicionando, sendo-lhe destinado o lugar da superioridade. Ela fala sobre como identidades individuais e coletivas do que é ser negro, estabelecidas pela branquitude racista, fazem com que negras/os se odeiem, ou seja, odeiem a si mesmas/os, sua autoimagem e também outras pessoas negras. Ela argumenta que nesse contexto, falar sobre estética significa interferir nos processos de construção de identidades e autoimagens distorcidas pelo racismo, uma vez que não é possível lutar contra o racismo enquanto existe o auto-ódio. Nátaly diz: “O conceito de alteridade fala – de uma forma bem simplificada – sobre a visão do

Bell hooks, fala sobre como a ética do amor foi o alicerce do Movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos e que Martin Luther King Jr. – um dos principais líderes do movimento – acreditava que uma revolução construída sobre qualquer outra fundação que não fosse o amor, falharia. Aqui podemos tecer uma relação com um dos pontos da reflexão de Rebeca, quando ela diz que os espaços de militância devem ser, antes de tudo, um espaço de saúde, de cuidado, de afeto, porque sem isso, as pessoas cansariam e a luta se perderia. Portanto, a ética do amor, é importante não só para o fortalecimento e cura, mas, para a continuação da luta.

Hooks utiliza a definição de amor de Morgan Scott Peck:

Peck oferece uma definição operacional para o amor que é útil para aquelas/es de nós que gostariam de fazer de uma ética do amor o núcleo de toda interação humana. Ele define o amor como “a vontade de estender-se para o propósito de nutrir o crescimento espiritual de si mesmo ou de outrem”. [...] Peck escreve: “[...] Concluo, portanto, que o desejo de amar não é, em si mesmo, amor. O amor é o que o amor faz. O amor é um ato de vontade – ou seja, uma intenção e uma ação. Também implica uma escolha. Nós não temos que amar. Escolhemos amar”. (HOOKS, 2006, p. 248).

Se concebemos o amor como um ato de vontade, que envolve uma intenção e depois uma ação e que tudo isso implica uma escolha, podemos pensar que Rebeca, ao fazer escolhas que, em sua visão, fortalecem outras pessoas negras, está buscando formas de praticar esse amor. Ela não tinha que fazer isso, mas escolhe fazê-lo porque entende que isso fortalece as pessoas com as quais ela sente possuir um elo profundo, ancestral.

*“eu” que só se constrói com a relação com o “outro”. Fala sobre a construção de identidades coletivas e individuais que só se estabelece quando eu percebo o que eu tenho de parecido, o que eu tenho de diferente do outro. [...] Em um país em que esse “outro”, ao longo da história foi humanizado, imaculado e elevado como o glorioso, melhor, mais bonito e muito mais perfeito do que nós, a ideia de “eu” acaba se construindo de uma forma muito negativa. [...] Frantz Fanon, um grande nome, um grande intelectual negro, diz no começo do seu livro “Pele negra, máscaras brancas”, [...] justamente, que [para] pessoas que foram animalizadas e desumanizadas durante a sua*

*vida inteira, se compreender enquanto grupo e construir essas identidades individuais e coletivas é fundamental para ser humanizado, para se colocar na dialética do “eu” e do “outro”. E quando você vai entender o que significa ser branco no Brasil e o que significa ser negro em contraposição ao que significa ser branco, você começa a entender que talvez ser negro não seja uma coisa tão boa assim. E as suas identidades individuais vão ser construídas com base nessas identidades coletivas do que é ser negro, colocadas por essa branquitude racista obviamente, ela vai fazer com que você se odeie, vai fazer com que você se despreze, vai fazer com que você não goste do que você vê*

Quais seriam, então, as formas concretas de vivenciar a ética do amor? Como iniciar a prática da arte de amar? Hooks propõe uma estratégia que guarda relações com o ativismo digital negro-feminista, e seus impactos, vejamos:

As pessoas querem saber como começar a prática de amar. Para mim, é onde a educação para a consciência crítica deve entrar. Quando eu olho para a minha vida, procurando por um plano que me ajudou no processo de descolonização, de auto recuperação pessoal e política, sei que foi aprendendo a verdade sobre como os sistemas de dominação operam que ajudou, aprendendo a olhar para dentro e para fora, com um olhar crítico. A consciência é central para o processo de amor como a prática da liberdade. Sempre que aquelas/es de nós que são membros de grupos oprimidos se atrevem a interrogar criticamente nossas posições, as identidades e lealdades que informam como vivemos nossas vidas, iniciamos o processo de descolonização. Se descobrimos em nós mesmas/os auto-ódio, baixa autoestima ou um pensamento branco supremacista interiorizado e os enfrentamos, podemos começar a curar. Reconhecer a verdade de nossa realidade, tanto individual como coletiva, é uma etapa necessária para o crescimento pessoal e político. Este é geralmente o estágio mais doloroso no processo de aprender a amar – o que muitas/os de nós procuram evitar. Novamente, uma vez que escolhemos o amor, instintivamente possuímos os recursos interiores para enfrentar essa dor. Movendo inteiramente a dor para o outro lado, encontramos a alegria, a liberdade de espírito trazidas por uma ética do amor.

É imprescindível ter consciência de como os sistemas de dominação atuam e afetam nossas experiências individuais e coletivas, seja minando nossa autoestima, nos gerando auto-ódio, nos estigmatizando por meio de imagens de controle profundamente negativas. Para que haja cura, é preciso primeiro haver consciência crítica acerca da realidade. A noção de cura foi trazida de forma mais explícita por Djamil, quando me disse: [...] *acho que talvez... cura* [eu havia perguntado qual palavra, ou expressão lhe vinha à mente quando ela pensava nos conteúdos do ativismo digital negro-feminista]. *Mas, não que ela já existe. Mas que a gente precisa, sabe? A gente é muito doente. [...] É isso, né? Quando tem uma coisa, falta outra. Ou não falta, mas a gente tá sempre sendo taxado assim... E a gente, como eu falei, né? A gente se fortalecer, se curar, vai ser o pontapé pra mudança.*

*no espelho e você não goste de pessoas que se pareçam com você. Logo, falar sobre estética, falar sobre autoestima negra, é interferir, justamente, nessa imagem que nós temos de nós, muito obviamente influenciada pela construção racista do que é ser negro, que interfere diretamente no imaginário coletivo sobre o que é ser negro e, automaticamente, interfere na construção dessas identidades coletivas, que, novamente vão interferir na*

*construção das suas identidades individuais. Então, é um ciclo sem fim. [...] também quero trazer uma fala do professor Kabengele Munanga, que me inspira muito nos estudos que ele faz. Ele tem um trabalho muito importante [...] que se chama “Rediscutido a mestiçagem no Brasil” dentro desse trabalho ele começa também falando sobre a construção e a importância dessas identidades individuais e coletivas.*

Podemos pensar as relações entre o método apontado por bell hooks e os impactos que o acesso ao ativismo digital negro-feminista provocou nas mulheres que dividiram comigo suas experiências. Destaco um trecho específico para isso: “Se descobrimos em nós mesmas/os auto-ódio, baixa autoestima ou um pensamento branco supremacista interiorizado e os enfrentamos, podemos começar a curar.”. Os relatos que escutei das interlocutoras e a minha própria experiência manifestam que todas nós passamos por esse processo de adquirir consciência crítica, e o ativismo negro-feminista contribuiu sobremaneira para isso, sobretudo para aquelas de nós que não tínhamos crescido com estímulos à consciência racial. A partir da consciência, da compreensão de que nossas vivências estão atravessadas por diversos tipos de opressões interseccionais, passamos a questionar as imagens de controle nocivas que nos causaram tantos danos, alguns deles citados por hooks nesse trecho.

Depois, descartamos essas imagens estereotipadas e passamos a nos autodefinir a partir de nossa própria visão e experiências. Somos inteligentes e – descartando a falácia da meritocracia – quando temos oportunidade, possuímos capacidade intelectual para alcançar espaços que nos foram historicamente negados. Possuímos belezas diversas e abundantes, e não precisamos nos machucar ao tentar alcançar padrões eurocentrados de beleza. Somos potentes, mas não precisamos ser fortes o tempo todo, recusamos nossa objetificação como “mulas do mundo” (COLLINS, 2019, p. 181). Precisamos de amor, afeto, acolhimento e cuidado, merecemos parceiras/os que não nos objetifiquem e hipersexualizem. A partir da consciência, da autodefinição e da autovalorização, começamos a nos curar.

Quando nós, mulheres negras, experimentamos a força transformadora do amor em nossas vidas, assumimos atitudes capazes de alterar completamente as estruturas sociais existentes. Assim poderemos acumular forças para enfrentar o genocídio que mata diariamente tantos homens, mulheres e crianças negras. Quando conhecemos o amor, quando amamos, é possível enxergar o passado com outros olhos; é possível transformar o presente e sonhar o futuro. Esse é o poder do amor. O amor cura. (HOOKS, 2010, p. 198)

*[...] ele diz que no caso brasileiro, a construção dessas identidades coletivas são plataformas mobilizadoras e uma das formas pelas quais os movimentos negros brasileiros devem organizar suas bases populares. ‘Pera aí, Nátaly, então você está dizendo que pros movimentos negros brasileiros construir uma base popular forte a partir de identidades coletivas consistentes, eles têm que falar sobre*

*estética e autoestima?’. Não necessariamente, mas é um caminho que se precisa passar. Isso porque a forma como a gente se vê, a forma como a gente se sente é fundamental pra gente ressignificar, transformar e negar construções racistas ligadas à estética, à cultura afro-brasileira e africana. A inferiorização, a ridicularização, a marginalização da estética negra e do que significa ser negro no imaginário*

Por fim, há um outro elemento que pode nos dar pistas importantes acerca das potencialidades do ativismo digital negro-feminista. Uma das críticas que Silvia fez a esse tipo de ativismo foi de que ele não funcionaria para engajar pessoas na luta militante fora dos ambientes digitais. Entretanto, a partir da consciencialização racial, da construção e fortalecimento da identidade negra, algumas das interlocutoras relataram a busca por espaços que as possibilitassem desenvolver laços de afeto com outras pessoas negras e participar da luta antirracista também fora da internet. A Associação de Negros da Ufal (ANU) foi citada por Rebeca, Djamila, Patrícia e Paloma como espaço de referência, tanto de militância, quanto de acolhimento e afeto. Todas elas, após começarem a se aproximar de questões raciais participaram ao menos de um encontro da ANU e relataram o desejo de atuarem nas lutas contra opressões interseccionais também no contexto local, de forma presencial. Logo, o ativismo digital negro-feminista pode ser uma fonte de encorajamento para que mulheres negras busquem, a nível local, redes de atuação política, de acolhimento e de afeto.

É possível identificar a partir dos relatos das interlocutoras e da leitura da bell hooks, ao menos duas dimensões nas quais a ética do amor é indispensável. A primeira se refere ao fortalecimento e à cura de negros e negras no âmbito da coletividade; e a segunda se refere à possibilidade de alianças fecundas entre grupos subalternizados, através do exercício da empatia. A ética do amor nos revela que ao continuarmos pensando exclusivamente em termos de “nós e eles”, estamos internalizando e ajudando a manter “o sistema de valores do patriarcado capitalista da supremacia branca” (HOOKS, 2006, p. 252), que contribui para estabelecer os pontos cegos que queremos superar através de uma perspectiva interseccional.

*brasileiro é uma construção de séculos. A imagem que nós construímos de nós mesmos e de quem se parece com a gente é completamente baseada no auto-ódio. Ódio aos traços negroides. [...] Neusa Santos Souza, uma psicóloga social [...] tem uma obra chamada “Tornar-se negro”, que é muito importante para a gente entender como funciona a identificação e os processos raciais do brasileiro, da população negra no Brasil. É preciso entender que tornar-se negro no Brasil*

*se constrói no plano simbólico, não é só um dado biológico. Ela disse que, não necessariamente porque você nasce negro, automaticamente você vai entender e vai ter com você toda a herança e trajetória da população negra no Brasil. Se tornar negro no Brasil, entender o que significa negritude, se posicionar como, em um posicionamento obviamente antirracista, se constrói no plano simbólico. E como você constrói se tornar negro quando esse plano simbólico é absolutamente*

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No contexto brasileiro no qual imagens de controle e representações negativas acerca da negritude seguem sendo uma poderosa arma utilizada pelo racismo; no qual essas representações nocivas ainda são assimiladas amplamente são só pela branquitude que as cria e perpetua, mas também pela população afro-brasileira alheia à sua negritude e às desigualdades sociais e raciais presentes no Brasil, o ativismo digital cumpre um papel fundamental. Ele é importante sobretudo para a educação e a construção de consciência crítica, que, por sua vez, leva à criação de autodefinições e a superação dessas imagens de controle utilizadas desde o início da nossa história para subalternizar negras e negros.

Neste trabalho, eu busquei compreender quais as repercussões do ativismo digital produzido por mulheres negras, para nós, também mulheres negras, que o acessamos, tendo como escopo nossas autodefinições. Ao longo dos dois primeiros capítulos, busquei tencionar temas importantes para contextualizar e assentar as reflexões empreendidas nos terceiro e quarto capítulos. O ativismo realizado em plataformas digitais por mulheres negras, cumpre um importante papel, entretanto, o campo das TICs é repleto de tensões, e, sua apropriação por pessoas e grupos subalternizados não ocorre sem disputas. O objetivo não é romantizar as TICs, pelo contrário, é levar à compreensão que apesar das inúmeras vicissitudes, mulheres negras têm, de forma consciente e estratégica, buscado utilizar essas plataformas para atender suas demandas e ampliar discussões potentes.

*discriminatório, inferiorizador? [...] Muitos movimentos negros ao redor do mundo têm conversado, discutido e pautado a estética de forma muito importante, muito consistente ao longo da história. A valorização do cabelo crespo também deu nome ao movimento Black Power, que não à toa se tornou um significado. A ascensão e o grande impacto da chamada “geração tombamento” fala justamente sobre isso, sobre esse resgate, sobre essa ressignificação de texturas, cores, de heranças, de referências para a construção da identidade afro-brasileira. E pra quem não sabe do que eu tô falando quando eu digo “geração*

*tombamento”, eu tô falando desse movimento que começou há uns anos atrás, que ganhou força, principalmente, nos centros urbanos com jovens negros, periféricos também, que de alguma forma acessavam esse mundo digital e começaram a trocar referências de trança, cabelo, estilo. Muito conectados com a cultura pop, com a sociedade em rede, que começaram a discutir novas formas de usar o corpo, de usar o cabelo, de levar a estética negra. [...] . Só que constantemente eu vejo as pessoas falando que essa geração do momento, ela é a geração do lacre.*

O acesso ao ativismo digital negro-feminista suscita diferentes impactos, a depender de alguns fatores. Para aquelas de nós que estávamos – em alguma medida – alienadas de nossa negritude, que nunca antes havíamos tido contato com discussões raciais, ou com o pensamento feminista negro e com as pautas debatidas por esse tipo de ativismo, o acesso significou transformações profundas em nossas subjetividades que culminaram também em mudanças endógenas. Para nós, os conteúdos desse ativismo foram fundamentais para a construção de autodefinições e autovalorizações autênticas.

A experiência de Silvia é fundamental pois estabelece o contraponto e revela a heterogeneidade das experiências. Ela começou a participar do Movimento Negro ainda na adolescência, portanto, teve acesso à informação cedo na vida. Para ela, esse tipo de conteúdo não foi significativo para o despertar da consciência e do olhar crítico, para a construção de autodefinições autênticas, porque estes foram gerados em outros contextos e espaços. Logo, ela não considera o ativismo digital um instrumento particularmente revolucionário para engajar negras/os na luta antirracista. Admite, no entanto, que ele é importante para transmitir conhecimentos e para educar, mas não partilha da percepção que confere grande relevância ao ativismo digital produzidos por mulheres negras.

*E para mim, usar esse “lacre” de forma negativa, pejorativa, ruim, sei lá, relacionada a esses jovens, não têm nada a ver uma coisa com a outra. Dizem isso, fazem essa crítica a ‘geração tombamento’ de uma forma geral, né? Porque dizem que é um movimento que não necessariamente é um ‘movimento’, mas que só fala de estética de uma forma muito vazia e que foi cooptado pelo mercado. Isso não está completamente errado, mas quando a crítica é feita só a isso, como se o movimento fosse isso, eu fico bem chateada. Porque obviamente foi cooptado, tudo é cooptado pelo capitalismo! [...] A crítica que também se faz à essa galera, é que esse empoderamento estético não necessariamente está alinhado à uma consciência política e social, além de ter sido cooptado pelo capitalismo. Então, o argumento*

*geralmente da galera que inferioriza a geração tombamento é dizendo: ai, é só capitalismo e eles não têm consciência política nenhuma. [...] A professora Nilma Lino Gomes vai falar principalmente sobre a importância, obviamente, do cabelo para a construção identitária negra no Brasil e sobre como ele não é só um dado biológico. [...] ela disse que, no Brasil, o cabelo crespo ativa conflitos. Porque ver uma pessoa negra com o cabelo crespo tido como “ruim”, logo cria a imagem de que existe um cabelo “bom” ligado ao branco. E você querendo ou não, você estando dentro da discussão social ou não, sendo militante ou não, você vai se colocar dentro de um embate racial de desigualdade.*

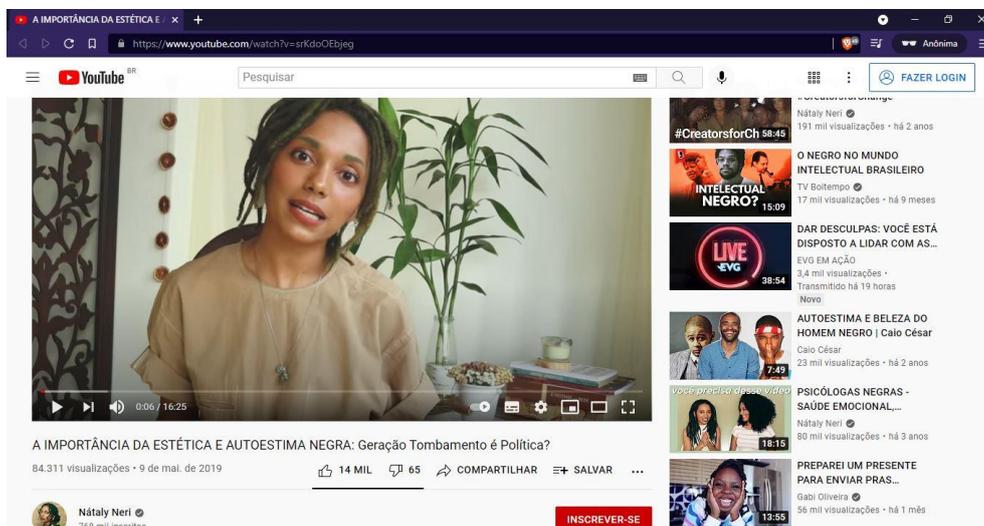
Os desdobramentos, portanto, também são distintos. Ele provoca repercussões extraordinárias para algumas e nem tão significativas para outras. Porém, é preciso considerar que as discussões raciais começaram a ganhar visibilidade a nível nacional, muito recentemente. Há 10 anos atrás, essas discussões se concentravam em bolhas e não conseguiam alcançar tantas pessoas. A apropriação e o uso das TICs por grupos subalternizados fizeram com que esses temas ganhassem mais visibilidade, seja na internet, por meio de diversas plataformas como o *YouTube*, o *Facebook*, o *Instagram* ou até em programas populares da televisão aberta como o *Encontro com Fátima Bernardes* e o *Esquenta*, da Regina Casé, apesar destes últimos não possibilitarem uma relação dialógica imediata com o público.

Por meio dos relatos das interlocutoras, foi possível refletir sobre as repercussões que esse tipo de ativismo teve e tem na construção de suas autodefinições, e de como, a partir dessas autodefinições autênticas, elas reestruturam outros campos de suas vivências.

*[...] que não tem como você passar por um processo de afirmação da sua identidade racial negra no Brasil, sem ativar conflitos. Sem dar de cara com a desigualdade social e racial. Sem entender que esse país é racista pra caralho! Não tem como. Mesmo que em níveis mais cotidianos do que o que as pessoas elaboram em universidades, ou nos próprios movimentos sociais.*

*Logo, dizer que não há consciência social ou política na maior parte desses jovens que estão passando por esse processo de afirmação identitária negra pela estética, é ignorar as dezenas de conflitos que são ativados todos os dias quando essas pessoas, esses jovens, decidem sair com os seus corpos transgressores na rua.”*

Imagem 9. "A IMPORTÂNCIA DA ESTÉTICA E AUTOESTIMA NEGRA: Geração Tombamento é Política?"



Fonte: YouTube

Escrita envolve desafio. Gerar esse texto talvez tenha sido a coisa mais desafiadora, dolorosa, terapêutica e transgressora que já fiz. Lutei contra a síndrome da impostora – mais impiedosa contra negras e negros – que me fez questionar inúmeras vezes a relevância desse empreendimento. Cutuquei feridas antigas e profundas, relutei, muitas vezes em me colocar no texto, e mesmo não o considerando uma autoetnografia, precisei expor vulnerabilidades. Fui encorajada por minhas interlocutoras que me mostraram suas vulnerabilidades, mas me lembraram que não somos preenchidas apenas por nossas dores, que o que nos movimenta, nos agita, nos impulsiona é um desejo potente e profundo por transformações. Como nos diz Angela Davis: “Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela”.

Minhas perambulações poderiam continuar e perpassar inúmeros outros assuntos. Por meio de uma sucessão de cliques, o universo de ativistas e temas continuaria se ampliando, no entanto, acredito ter alcançado o propósito. Durante uma das aulas do mestrado, quando falei do meu desejo de abordar a produção ativista de youtubers negras, no sentido de compreender seus impactos, uma colega me revelou acreditar que apenas crianças e adolescentes consumiam conteúdos no *YouTube*, e, sobretudo, temas banais e de entretenimento. Isso me fez atentar para o fato

de que nem todas/os sabem do que se trata o ativismo digital negro-feminista, e suas pautas, por isso, insisti que seria necessário trazer, em alguma medida, esses conteúdos para o texto. Aproximar a/o leitora/or dos conteúdos do ativismo digital negro-feminista foi o principal objetivo com a elaboração do subtítulo. Por esse motivo, julguei importante reproduzir, por meio das transcrições, muitos trechos na íntegra. Acredito que conhecendo um pouco do que trata esse ativismo, fica mais acessível a compreensão dos impactos que ele pode, a depender dos contextos, suscitar.

## REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, Lila; DO REGO, Francisco Cleiton Vieira Silva; DURAZZO, Leandro. A Escrita contra a cultura. **Equatorial–Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**, v. 5, n. 8, p. 193-226, 2018.
- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.
- ALAKIJA, Ana. Mídia e Identidade Negra. In. **Mídia e Racismo**. Orgs. Roberto Carlos da Silva Borges e Rosane Borges. Petrópolis. P. 108- 154. 2012.
- ARAÚJO, Joel Zito. O negro na dramaturgia, um caso exemplar da decadência do mito da democracia racial brasileira. **Revista Estudos Feministas**, v. 16, p. 979-985, 2008.
- AZEVEDO, Thales de. **As elites de cor numa cidade brasileira**. Salvador: EDUFBA, 1996.
- BARBERO, Jesus Martin. Diversidade em convergência. **São Paulo, Matrizes**, v. 8, n. 2, 2014.
- BENJAMIN, Ruha. Race after technology: Abolitionist tools for the new jim code. **Social Forces**, 2019.
- BERTH, Joice. **Empoderamento**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.
- BONILLA, Maria Helena Silveira; OLIVEIRA, Paulo Cezar Souza de. **Inclusão digital: ambiguidades em curso. Inclusão digital: polêmica contemporânea**. Salvador: EDUFBA, v. 2, 2011.
- BROUSSARD, Meredith. **Artificial unintelligence: How computers misunderstand the world**. MIT Press, 2018.
- BUENO, Winnie; BURIGO, Joanna. Possibilidades e limites da utilização do facebook como uma ferramenta de construção de diálogos e saberes entre mulheres. **Interfaces Científicas-Humanas e Sociais**, v. 7, n. 3, p. 81-92, 2019. Disponível em: <<https://tinyurl.com/yxwrdyat>>. Acesso em: 15 Jun. 2020.
- BUOLAMWINI, Joy; GEBRU, Timnit. Gender shades: Intersectional accuracy disparities in commercial gender classification. In: **Conference on fairness, accountability and transparency**. 2018. p. 77-91.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CANCLINI, Néstor García. **Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade**. 2. Ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.
- CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos avançados**, v. 17, n. 49, p. 117-133, 2003. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y2lfolsy>>. Acesso em 18 Jun. 2018.
- CEVA, Antonia Lana de A. Trajetórias de luta de intelectuais negras militantes de movimentos de resistência social: um estudo comparativo entre Brasil e Angola. **Revista Gênero**, v. 10, n. 1. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y6jcwvmv>>. Acesso em 18 Jun. 2018.
- COELHO, Ana P. **Do sujeito ao ciborgue: cyberfeminismo e teoria feminista para o século XXI: narrativas de ativismo feminista em rede no Twitter**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Espírito Santo. 2018. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y5f8qz53>>. Acesso em: 6 Mai. 2020.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016.

\_\_\_\_\_. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Boitempo Editorial, 2019.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, jan. 2002. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y42rw744>>. Acesso em: 4 Dez. 2019.

\_\_\_\_\_. Why intersectionality can't wait. **The Washington Post**, v. 24, 2015. Disponível em: <<https://tinyurl.com/yxttfosj>>. Acesso em: 4 dez 2019.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Boitempo Editorial, 2016.

DE LUCAS, Camilla. **Chega de palhaçada Ruby Rose, vocês erraram!** | Base Natural Look. 2019. Disponível em: <<https://youtu.be/SazKDH6AKec>>. Acesso em: 15 jul. 2021.

DE PAULA, Mayara Almeida. Maceió e o direito à cidade: Reflexões sobre racismo, patriarcado e planejamento urbano. **Revista Ímpeto**, n. 9, 2019.

DI FELICE, Massimo. Ser redes: o formismo digital dos movimentos net-ativistas. **Matrizes**, v. 7, n. 2, p. 49-71, 2013. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y6slrczx>>. Acesso em: 20 Jun. 2018.

ELIAS, Norbert. A solidão dos moribundos, seguida de envelhecer e morrer. **Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor**, 2001.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira, Salvador: EDUFBA, 2008.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado [1990]. In: SIQUEIRA, Paula. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. **Cadernos de Campo**. São Paulo: número 13, 2005, p. 155-161.

FERNANDEZ, Maria, WILDING, Faith, WRIGHT, Michelle M. **Cyberfeminism, racism, embodiment. Domain Errors! Cyberfeminist Practices**. New York: Autonomedia, 2003.

FERREIRA, Carolina Branco de Castro. Feminismos web: linhas de ação e maneiras de atuação no debate feminista contemporâneo. **Cadernos pagu**, n. 44, p. 199-228, 2015. Disponível em: <<https://tinyurl.com/yxp9coaw>>. Acesso em: 14 Mar. 2020.

FONSECA, Cláudia. Classe e a recusa etnográfica. **Etnografias da participação. Santa Cruz do Sul: EDUNISC**, p. 13-34, 2006.

FONSECA, Stêvenis M. M. da; SILVA, Andréa P. da; TEIXEIRA FILHO, José G. de A. O Impacto do Ciberativismo no Processo de Empoderamento: o uso de redes sociais e o exercício da cidadania. **Desenvolvimento em Questão**, [S.l.], v. 15, n. 41, p. 59-84, out. 2017. ISSN 2237-6453. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y64adtuk>>. Acesso em: 11 jun. 2018.

GAMA, Fabiene De Moraes Vasconcelos. Tornar-se cronicamente doente: perspectivas de uma im-paciente sobre cuidados médicos. **Mundaú**. Maceió, AL. N. 6 (2019),[19] p7., 2019.

GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade-sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas**. São Paulo: UNESP, 1993.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. Autêntica Editora, 2006.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y4okpdz8>>. Acesso em: 25 de julho de 2020.

\_\_\_\_\_. Mulher Negra. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente. São Paulo: Selo Negro Edições, 2008. p. 29-47.

GOHN, Maria da Glória. Movimentos sociais na contemporaneidade. **Revista Brasileira de Educação**. v. 16, n. 47, maio-ago. 2011. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y465hbdo>>. Acesso em: 20 Jun. 2018.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX In: **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**/Organização e Tradução de Tomaz Tadeu da Silva– 2. ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

HIRATA, Helena. Gênero, classe e raça Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. **Tempo social**, v. 26, n. 1, p. 61-73, 2014. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y6m3bgwm>>. Acesso em: 9 Dez. 2019.

HOOKS, Bell. Intelectuais negras. *Estudos Feministas*, n. 2, p. 464-478, 1995.

HOOKS, Bell. Vivendo de amor. **O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe**, v. 2, p. 188-198, 2010.

HOOKS, Bell. O amor como a prática da liberdade (Love as the practice of freedom). Trad. para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento, do original: Outlaw Culture. Resisting Representations. Nova Iorque: Routledge, 2006, p. 243–250. Disponível em: <<https://medium.com/enugbarijo/o-amor-como-a-pr%C3%A1tica-da-liberdade-bell-hooks-bb424f878f8c>>. Acesso em: Mai. 2021.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Editora Cobogó, 2020.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. (Trad. Carlos Irineu da Costa). São Paulo: Editora 34, 2009.

LEITÃO, Débora K.; GOMES, Laura Graziela. Etnografia em ambientes digitais: perambulações, acompanhamentos e imersões. **Antropolítica Revista Contemporânea de Antropologia**, n. 42, 2017.

LIMA, Dulcilei C.; OLIVEIRA, Taís. Negras in tech: apropriação de tecnologias por mulheres negras como estratégias de resistência. **cadernos pagu**, n. 59, 2020.

LODY, Raul. G. **Cabelos de Axé: identidade e resistência**. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2004.

LUGONES, María. Colonialidad y Género: Hacia un feminismo descolonial. In: Walter Mignolo (org). **Género y descolonialidad**. Buenos Aires: Del Signo, pp. 13-54, 2008. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y yg3bpb d>>. Acesso em: 1 Dez. 2019.

LYRA, Júlia de Freitas Correia. As mulheres ocupam a cidade? Um olhar feminista e interseccional sobre a experiência urbana feminina no bairro da Jatiúca–Maceió/AL. **Revista Ímpeto**, n. 9, 2019.

MACHADO, Bárbara Araújo. Interseccionalidade, consubstancialidade e marxismo: debates teóricos e políticos. In: **Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas sobre Marx e o Marxismo (NIEP-Marx) (org). Anais do Colóquio Internacional Marx e o Marxismo**, p. 1867-1917, 2017. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y5387fy9>>. Acesso em 4 Dez. 2019.

MADSEN, Nina. **Mulheres e comunicação no brasil: 1995 a 2015**. IPEA, 2015. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y4r4t583>> . Acessado em: 22 de julho de 2020.

MARCONDES, Mariana Mazzini. et al. **Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil**. IPEA, 2013. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y3rzpan6>>. Acessado em 22 de julho de 2020.

MOL, Annemarie. **The body multiple**. Duke University Press, 2003.

MOREIRA, Adilson. **Racismo recreativo**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: **Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira**. EdUFF, Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2004.

MUNANGA, Kabengele. Negritude e identidade negra ou afrodescendente: um racismo ao avesso?. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 4, n. 8, p. 06-14, 2012.

NABEL, Luis César T. Cómo analizar redes sociales en Internet; el caso twitter en México. **Investigar las redes sociales. Comunicación total en la sociedad de la ubicuidad**, p. 192-207, 2013.

NERI, Nátaly. **Colorismo, ser negro e os 3 mitos da mulher negra**. 2016. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=DGGaLz\\_NYDo](https://www.youtube.com/watch?v=DGGaLz_NYDo)>. Acesso em: 12 ago. 2020.

NERI, Nátaly. **A importância da estética e a autoestima negra: geração tombamento é política?**. 2019. Disponível em: <<https://youtu.be/srKdoOEbjeg>>. Acesso em: 15 jul. 2021.

NOBLE, Safiya Umoja. **Algorithms of oppression: How search engines reinforce racism**. nyu Press, 2018.

OLIVEIRA, Gabi. **Nova base da Ruby Rose e exclusões | DEPRETAS**. 2019. Disponível em: <<https://youtu.be/AZbhKpfFtGs>>. Acesso em: 15 jul. 2021.

OLIVEIRA, Gabi. **Isso nem é sobre a nova Ariel | PAPO DEPRETAS**. 2019. Disponível em: <<https://youtu.be/AknsFsNt3VU>>. Acesso em: 15 jul. 2021.

ORTNER, Sherry B. **Making gender: The politics and erotics of culture**. Beacon Press, 1996.

ORTNER, Sherry B. Poder e Projetos. **Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas**, p. 45, 2007.

PACHECO, Ana Claudia Lemos. **Mulher negra: afetividade e solidão**. Edufba, 2013.

PIEIDADE, Vilma. **Dororidade**. São Paulo: Editora Nós, 2017.

PISCITELLI, Adriana. Nas Fronteiras do Natural: gênero e parentesco. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 6, n. 2, p. 305, jan. 1998. ISSN 1806-9584. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/12010/11296>>. Acesso em: 1 Nov. 2019.

PLANT, Sadie. **Zeros+ Ones: Women, Cyberspace and the New Sexual Revolution**. Fourth Estate, London, 1997.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

RIBEIRO, Matilde. Mulheres negras brasileiras de Bertioga a Beijing. **Revista Estudos Feministas**, v. 3, n. 2, p. 446, 1995. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y2cowl4>>. Acesso em: 19 Jun. 2018.

RODRIGUES, Cristiano S.; PRADO, Marco A. M. Movimento de mulheres negras: trajetória política, práticas mobilizatórias e articulações com o estado brasileiro. **Psicologia & Sociedade**, v. 22, n. 3, 2010. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/psoc/v22n3/v22n3a05>>. Acesso em: 18 Jun. 2018.

RODRIGUES, Cristiano. Atualidade do conceito de interseccionalidade para a pesquisa e prática feminista no Brasil. **Seminário Internacional Fazendo Gênero**, v. 10, 2013. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y6bp84yp>>. Acesso em 4 Dez. 2019.

ROMUALDO, Natália; ROSA, Maristela. **Não é elogio é racismo!**. 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=-TAIX7-F7B4>>. Acessado em: 14 ago 2020.

\_\_\_\_\_. **A solidão da mulher negra** - 25 de julho - DIA da Mulher Negra Latino Americana e Caribenha. 2016. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=5qoIsfaCH8c>>. Acessado em: 14 ago 2020.

ROSA, Paulo Roberto; FELICIO, Munir Jorge. As tic's como estratégia para aumentar o capital social e promover o empoderamento e emancipação do campesinato. In: **Colloquium Humanarum**. ISSN: 1809-8207. 2015. p. 34-42. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y64qob27>>. Acesso em 20 Jun. 2018.

ROSALDO, Michele Z; KOURY, Tradução de Mauro Guilherme P. Em direção a uma antropologia do self e do sentimento - Toward an anthropology of self and feelings. **RBSE**, v.18, n. 54, p. 30, dez 2019. ISSN 1676-8965. Disponível em: <[http://www.cchla.ufpb.br/rbse/RosaldoArt\\_RBSEv18n54dez2019.pdf](http://www.cchla.ufpb.br/rbse/RosaldoArt_RBSEv18n54dez2019.pdf)>. Acesso em: 17 ago. 2020.

SALES, André L. L. D. F.; FONTES, Flávio F.; YASUI, Silvio. Para (re) colocar um problema: a militância em questão. **Trends in Psychology**, v. 26, p. 565-592, 2018.

SANTOS, Giselle C. A. Os estudos feministas e o racismo epistêmico. **Revista Gênero**, v. 16, n. 2. Niterói, 2016. p. 7-32. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y3c5vpem>>. Acesso em 19 Jun. 2018.

SANTA CRUZ, Victoria. **Me gritaron negra**. Ritmos y aires afroperuanos. CD. Iempsa, 2003.

SCALCO, Lúcia. Máquinas, conexões e saberes: o mundo da internet e as práticas de inclusão digital nas classes populares em perspectiva etnográfica. In: **Circuito De Debates Acadêmicos**, 1., 2011. Anais, Brasília, 2012.

SCHUMAHER, Schuma e BRAZIL, Érico V. **Mulheres Negras do Brasil**. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2007.

SCHUCMAN, Lia; CARDOSO, Lourenço. Apresentação dossiê branquitude. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S.l.], v. 6, n. 13, p. 05-07, jun. 2014. ISSN 2177-2770. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y33sm2j3>>. Acesso em: 14 ago. 2020.

SILVA, Eliana B. Tecendo o fio, aparando as arestas: o movimento de mulheres negras e a construção do pensamento feminista. In: **I Simpósio Internacional O Desafio da diferença: articulando gênero, raça e classe**, 2000, Salvador. Não paginado. Disponível em: <<http://www.desafio.ufba.br/gt6-003.html>>. Acesso em: 19 Jun. 2018.

SILVA, Tarcizio. Racismo Algorítmico em Plataformas Digitais: microagressões e discriminação em código. **Comunidades, algoritmos e ativismos digitais**, p. 121, 2019.

SILVA, Thais Pereira da. Reflexão sobre a apropriação das TICs pelas Mulheres Negras. In: **Seminário FESPSP – Incertezas do Trabalho**, São Paulo, 2017. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y5fx29xh>>. Acesso em: 15 Mar. 2020.

SILVA, Guilherme Henrique. G.; POWELL, Arthur B. Microagressões no ensino superior nas vias da educação matemática. **Revista Latinoamericana de Etnomatemática**, v. 9, n. 3, p. 44-76, 2017. Disponível em: <<https://tinyurl.com/yxbxv44u>>. Acesso em: 6 Jun. 2020.

TRUTH, Sojourner. E eu não sou uma mulher? **Convenção dos Direitos da Mulher, Ohio**, 1851. Tradução de Osmundo Pinho, Geledés, 8 jan, 2014. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>>. Acesso em 4 dez 2019.

TYNES, Brendesha M. et al. From racial microaggressions to hate crimes: A model of online racism based on the lived experiences of adolescents of color. **Microaggression theory: Influence and implication**. 194-212, 2018.

VEIGA, Lucas Motta. Descolonizando a psicologia: notas para uma Psicologia Preta. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 31, n. SPE, p. 244-248, 2019.

WELLS, Tatiana. O ciberfeminismo nunca chegou à América Latina. **Labrys – Estudos Feministas**, Brasília, jan-jul 2005.

WILDING, Faith; CRITICAL ART ENSEMBLE. Notes on the political condition of cyberfeminism. **Art Journal**, v. 57, n. 2, p. 47-60, 1998.

ZAMBONI, Marcela. “Infinito enquanto dure”: a confiança nas relações amorosas à luz de Anthony Giddens1. **Estudos de Sociologia**, v. 1, n. 17, 2011.