

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
SUBJETIVIDADES, POLÍTICAS E PROCESSOS PSICOSSOCIAIS

LETÍCIA TAYNARA DOS SANTOS SILVA

**ENTRE MULATAS E MORENINHAS: CONSTITUIÇÃO IDENTITÁRIA E
PROCESSOS DE AUTOAFIRMAÇÃO DE MULHERES NEGRAS NAS REDES
SOCIAIS**

Maceió

2021

LETÍCIA TAYNARA DOS SANTOS SILVA

**ENTRE MULATAS E MORENINHAS: CONSTITUIÇÃO IDENTITÁRIA E
PROCESSOS DE AUTOAFIRMAÇÃO DE MULHERES NEGRAS NAS REDES
SOCIAIS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Psicologia, da Universidade Federal de Alagoas, como parte das exigências para obtenção do título de mestra em Psicologia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Érika Cecília Soares Oliveira.

Maceió
2021

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

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

S586e Silva, Letícia Taynara dos Santos.
Entre mulatas e moreninhas : constituição identitária e processos de autoafirmação de mulheres negras nas redes sociais / Letícia Taynara dos Santos Silva. – 2021.
154 f.

Orientadora: Érika Cecília Soares Oliveira.
Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Maceió, 2021.

Bibliografia: f. 148-154.

1. Feminismo - Subjugação. 2. Redes sociais. 3. Psicologia social. 4. Contracolonial. I. Título.

CDU: 316.6



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS - UFAL
INSTITUTO DE PSICOLOGIA - IP
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA – PPGP

TERMO DE APROVAÇÃO

LETÍCIA TAYNARA DOS SANTOS SILVA

Título do Trabalho: “ENTRE MULATAS E MORENINHAS: CONSTITUIÇÃO IDENTITÁRIA E PROCESSOS DE AUTOAFIRMAÇÃO DE MULHERES NEGRAS NAS REDES SOCIAIS”.

Dissertação aprovada como requisito para obtenção do grau de Mestre em Psicologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Alagoas, pela seguinte banca examinadora:

Orientadora:

Profa. Dra. Érika Cecília Soares Oliveira (PPGP/UFAL)

Examinadores:

Profa. Dra. Miriam Cristiane Alves (PPGPSI/UFRGS)

Prof. Dr. Simone Maria Hüning (PPGP/UFAL)

Maceió-AL, 27 de agosto de 2021.

AGRADECIMENTOS

Gratidão a todas as mulheres negras que antecederam a minha existência. Gratidão às mulheres negras que me inspiraram neste caminhar através de suas histórias, de seus livros, de suas músicas, de suas artes e dos seus atos de resistência. Vocês me acolheram nos momentos em que eu mais duvidei da minha capacidade. Agradeço também às coautoras deste trabalho, as cinco mulheres que compartilharam suas vidas comigo e que participaram dessa escrita coletiva. Gratidão à CAPES, agencia financiadora desta pesquisa através do programa de bolsas.

Gratidão à minha orientadora Dr.^a Érika Cecília Soares Oliveira, pois ela está comigo desde o início dos meus trabalhos acadêmicos. Érika me abraçou, me acolheu, me aconselhou e me impulsionou desse espaço. Sem ela, muito provavelmente, eu não teria pensado no mestrado acadêmico como possibilidade, uma vez que sempre o encarei como algo distante, algo que não estava ali para mim. Obrigada por aceitar trilhar esse caminho comigo, Érika.

Gratidão a todas/os professoras/es que me incentivaram a não desistir, principalmente o Professor Dr. Marcos Ribeiro Mesquita, coordenador do EDIS – Núcleo de Estudos em Diversidade e Política, pois ele esteve presente também em minha formação, inclusive, ele quem avaliou meu trabalho de conclusão de curso. Gratidão, Marquinhos!

Gratidão ao EDIS, esse grupo tão lindo e acolhedor. Pesquisar junto com vocês com certeza foi mais gostoso. Nesses tempos onde não podemos nos abraçar fisicamente, tenho sentido muito a falta dos nossos abraços, do nosso calor, dos nossos encontros regados a lanches e cafés. Não poderia esquecer do grupo do Projeto de Iniciação Científica (2017-2019) “Pistas de Carolina Maria de Jesus para a intervenção psicossocial”: Laura, Yasmin, Rayanne, Sayonara, Juliana, Will, Junior, André. Ah, claro... não poderia esquecer de Julyanna e Wéllia, meus presentes do mestrado. As viagens para os congressos com vocês foram as melhores!

Gratidão a vocês que aceitaram compor a banca examinadora, Prof^a. Dr^a. Simone Maria Hüning e Prof^a. Dr^a. Míriam Cristiane Alves. Mesmo diante desse contexto pandêmico que nos tirou do eixo tantas vezes, vocês aceitaram fazer parte dessa pesquisa. Obrigada por acreditarem nesse trabalho coletivo e contribuírem para o amadurecimento da minha escrita e da minha postura enquanto pesquisadora.

Gratidão à minha psicóloga, Bruna. Bruna me curou tantas vezes de mim mesma e das incertezas desse percurso. Gratidão à minha família que sempre esteve comigo desde os meus primeiros “voos acadêmicos”. Minha mainha, Cida, a mulher que eu mais admiro no mundo, agradeço pelo amor e pela paciência de sempre. Você é demais para esse mundo, mulher!

Lavínia, minha irmã querida, obrigada por ser sempre paciente e parceira. Você me inspira todos os dias a ser alguém melhor. Pai, sou grata a ti também, mesmo diante das nossas divergências, acredito que nos amamos genuinamente. Lucca, meu mel, obrigada por adoçar minha vida com sua leveza e por ser tão paciente nesse momento de escrita.

Gratidão à minha Tia Mada, minha segunda mãe. Você me acolheu e não me deu só um teto, Tia. Você me deu colo, dengo, amor... do seu jeitinho bruto, que mais se parece com o meu jeitinho bruto. Lembro que você falava que queria ter uma Doutora na família, uma Doutora com doutorado. Olha... eu acredito que esteja no caminho. Tia Rosa, Tia Meire, Tia Lourdes... vocês são exemplos de vida para mim. A soma da individualidade de cada uma de vocês é o que faz com que nossa família seja tão abençoada e especial. Tio Ramilton, Tio Edmilson... obrigada por acompanharem meu crescimento desde bebê e sempre me estimularem a ler e aprender cada vez mais. Tia Antônia e Tia Elizângela, vocês também fizeram parte da minha formação e me acolheram com afeto e carinho. Obrigada!

Gratidão ao meu Vô Zé e minha Vó Luiza, vocês sempre nos ensinam que é na simplicidade, no cheiro do mato, na casa de sítio, nos encontros de família aos domingos à tarde regados de cerveja e boas risadas, que mora a verdadeira felicidade. Obrigada por compartilharem tanta sabedoria e por me lembrarem de que os saberes não são apenas acadêmicos. Vocês são referências de saber para mim. Um saber que eu não quero que se perca através das nossas gerações.

Gratidão a minhas/meus primas/os: Raynara, Ryslane, Shirley, Matheus, Sophia, Júlia, Rainer, Maria Luiza, Rafael e Olívia. Vocês sempre me mostraram que nossos laços são as coisas mais importantes que podemos manter. O que corporifica esses laços é a casa de voinho e voinha. Que nós nunca esqueçamos das nossas origens. É como o rapper Djonga fala “se faz arte, cê já é livre, só força, mas nunca esqueça onde reside sua força. Então volte pras origens, é o colo de quem cê ama. Será que entende do que eu tô falando? Dessas coisas que deixa acesa a chama”. Eu amo todas/os vocês!

Por fim, agradeço a todas as energias que regem o universo e que me regem e, sobretudo, à energia maior: eu prefiro me referir no feminino, Deusa. Nas noites em que eu chorei e acreditei não conseguir, a divindade me acolheu. Através dela ouvi as vozes de minhas ancestrais me dando forças para seguir... é a mesma força que eu senti quando estive no Quilombo dos Palmares. São elas falando comigo, minhas ancestrais. Gratidão, vocês são tão parte disso quanto eu. Eu sou vocês e vocês estão comigo. Gratidão! Axé!

RESUMO

O presente trabalho tem o objetivo de compreender os processos de reconhecimento e autoafirmação das negritudes de jovens mulheres negras alagoanas que utilizam o *Instagram* para abordar assuntos relacionados às suas vivências. Esse aplicativo de rede social é pensado e entendido enquanto um dispositivo de difusão e articulação de vozes e de escrita que ecoam através da Internet, alcançando pessoas e chegando em espaços que nem sempre o discurso acadêmico consegue chegar. Para isso, a pesquisa será embasada pelas teorias feministas subalternas e contracoloniais, considerando o caráter não hegemônico e não universal do feminismo e localizando geopoliticamente esta pesquisa, situada ao sul global, num país terceiro-mundista, no nordeste brasileiro e no estado de Alagoas. Como complemento e suplemento do arcabouço teórico que orienta o estudo, as teorias e práticas contracoloniais foram utilizadas no intuito de fornecer solo fértil para se pensar em como o projeto moderno/colonial, através de estratégias de dominação e violência, moldou e dilacerou vidas e subjetividades de sujeitas(os) negras(os), a ponto de fazer com que estas(es) se afastassem ou negassem completamente suas negritudes. Os objetivos específicos debruçam-se sobre a história de vida dessas mulheres e as experiências subjetivadas por elas desde antes do *Instagram*, como também a partir dele. Desse modo, pretende-se identificar e problematizar a intersecção de aspectos relativos à raça, classe e gênero nas experiências trazidas, bem como compreender de que forma as ferramentas disponíveis no *Instagram* são utilizadas por elas para elucidar as pautas de gênero e identidade. A metodologia foi pensada a partir das Conversações Afroafetivas, uma perspectiva metodológica pensada a partir de autoras negras para mulheres negras. Este termo foi influenciado pela ferramenta de ensino conversação, defendida pela autora bell hooks. Essa perspectiva entende o conhecimento enquanto construção coletiva a partir das experiências cotidianas, sem hierarquias, sem posições de objeto e sujeito. Cinco mulheres negras ciberativistas foram coautoras deste trabalho. Essas mulheres são alagoanas, maiores de dezoito anos, ativas nas redes sociais, mais precisamente no *Instagram*, e falam abertamente sobre pautas relacionadas às identidades negras, interseccionando o viés de gênero ao de raça e classe, entre outros que foram identificados no decorrer da pesquisa. Foram realizadas Conversações Afroafetivas com cada uma delas através de vídeo-chamadas, que tiveram os áudios gravados. Posteriormente à análise, foram realizadas outras conversações, denominadas de conversações devolutivas, no intuito de mostrar para elas o que foi feito e pedir sugestões para possíveis mudanças. A análise foi realizada a partir de autoras negras preocupadas com a construção de linguagens contra-hegemonicas, como por exemplo, bell hooks. A autora entende uma possibilidade de análise do discurso contra-hegemônica, um tipo de análise consiste em criar um espaço que proporcione o ouvir sem dominar. Essa perspectiva não se propõe conquistar a narrativa como um todo, mas sim conhecer e elucidar seus fragmentos. Estes, são entendidos enquanto falas contra-hegemônicas que se opõem à língua hegemônica-opressora e criam possibilidades de libertação para as/os subjugadas/os.

Palavras-Chave: Feminismos subalternos. Redes sociais. Interseccionalidade. Contracolonial. Psicologia Social.

ABSTRACT

This study aims to understand the processes of recognition and self-assertion of blackness of black women from Alagoas who use Instagram to address issues related to their identities. This social media application is designed and understood as a device for the dissemination and articulation of voices and writing that echo through the internet, reaching people and going to spaces that academic discourse cannot always reach. For this, the research will be based on subaltern and decolonial feminist theories, considering the non-hegemonic and non-universal character of feminism and geopolitically locating this research, located in the global south, in a third-world country, in the Brazilian Northeast and in the state of Alagoas. As a complement and supplement to the theoretical framework that guides the study, decolonial theories and practices were used in order to provide fertile soil to think about how the modern/colonial project, through strategies of domination and violence, shaped and tore lives and subjectivities of black subjects, to the point of making them move away or completely deny their blackness. On the other hand, it is from the recognition and denial of coloniality that one can think of the subversion of stereotypes and prejudices related to gender and race. The specific objectives focus on the life story of these women and the experiences that they have subjected since before Instagram, as well as from it. Thus, it is intended to identify and problematize the intersection of aspects related to race, class and gender in the experiences brought, as well as to understand how the tools available on Instagram are used by them to elucidate the agenda of gender and identity. The methodology was designed from the Afro-affective Conversations, a methodological perspective designed from black authors to black women. This term was influenced by the conversation teaching tool, defended by the author bell hooks. This perspective understands knowledge as a collective construction based on everyday experiences, without hierarchies, without object and subject positions. Five black cyberactivist women co-authored this project. These women are from Alagoas, over eighteen, active on social media, more precisely on Instagram, and speak openly about agendas related to black identities, intersecting the gender bias with that of race and class, among others that were identified during the study. Afro-affective Conversations were held with each of them through video calls, which had the audios recorded. After the analysis, other conversations were held, called feedback conversations, in order to show them what had been done and ask for suggestions for possible changes. The analysis was carried out from black women authors concerned with the construction of counter-hegemonic languages, such as bell hooks. The author understands a possibility of counter-hegemonic discourse analysis, a type of analysis consisting in creating a space that provides listening without dominating. This perspective is not intended to conquer the narrative as a whole, but to know and elucidate its fragments. These are understood as counter-hegemonic speeches that oppose the hegemonic-oppressive language and create possibilities of liberation for the subjugated ones.

Keywords: Subaltern feminisms. Social media. Intersectionality. Contracolonial. Social Psychology.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	UBUNTU, EU SOU PORQUE VOCÊ É.....	12
3	IDENTIDADES NEGRAS.....	28
3.1	“Minha família veio da Europa. A sua (família) veio da África, não foi?”	28
3.2	“Não gosto de negro, porque negro fede”	32
3.3	Miscigenação enquanto instrumento ideológico.....	38
4	EPISTEMOLOGIAS SUBALTERNAS.....	42
4.1	Mãos atadas e pés descalços	42
4.2	Reflexões acerca de Epistemologias Colonialistas e Contracoloniais	44
4.3	Notas sobre Feminismos Subalternos e vozes subalternas	51
4.4	Corpos e Mentes descolonizadas	58
4.5	Investigações feministas	60
5	Para além da análise.....	69
5.1	Dandara	75
5.1.1	Carta para Dandara.....	78
5.1.2	Conversa�o com Dandara.....	79
5.2	Maria Firmina dos Reis	90
5.2.1	Carta para Maria Firmina dos Reis.....	93
5.2.2	Conversa�o com Maria Firmina dos Reis.....	94
5.3	Aqaltune	104
5.3.1	Carta para Aqaltune.....	108
5.3.2	Conversa�o com Aqaltune.....	109
5.4	Tereza de Benguela	119
5.4.1	Carta para Tereza de Benguela.....	123
5.4.2	Conversa�o com Tereza de Benguela.....	124
5.5	Zacimba Gaba.....	130
5.5.1	Carta para Zacimba	133
5.5.2	Conversa�o com Zacimba Gaba.....	134
5.6	Conversa�es Devolutivas.....	141
6	CONSIDERA�OES FINAIS.....	146
	REFERENCIAS	148

1 INTRODUÇÃO

O cabelo crespo não é algo que constitui apenas a esfera da estética ou da moda, como muitos ainda fazem questão de colocá-lo. Falar sobre cabelo crespo é falar sobre uma pauta que está imbricada em outras, principalmente no que se refere à negritude, pois o cabelo crespo é algo que está para além do belo, é algo que constitui a identidade negra e é também uma ferramenta política de luta e resistência¹. Decidi fazer essa autorreferência, trecho escrito por mim, em meu *blog*, no dia 06 de dezembro de 2017, para delinear parte do meu percurso de vida até aqui, queridas/os leitoras/es. Caso algum homem esteja lendo essa pesquisa e entranhe minha maneira de trazer o pronome feminino à frente do masculino, relaxem e sintam-se incluídos. O trabalho inteiro vem sendo escrito desse modo. À norma culta vigente da Língua Portuguesa, peço licença e me justifico no decorrer da escrita.

Confesso que escrever esta breve apresentação faz com que eu me sinta despida e exposta, como se partes dos meus diários secretos fossem arrancadas e lançadas de cima do coreto da Praça do Cinema² em plena festa do Senhor Bom Jesus do Bomfim, padroeiro de Viçosa-AL, minha cidade natal. Por outro lado, depois de refletir sobre essa breve inquietação, cheguei à conclusão de que, a partir do momento em que saí dos diários secretos e me lancei como escritora de *blog*, despi-me faz tempo. Melhor dizendo: troquei as vestes. Nessa apresentação, escreverei como quem escreve uma postagem nas redes sociais. Serei direta e falarei em primeira pessoa. A escrita em primeira pessoa se estenderá no decorrer da pesquisa de pesquisa, pois o fazer-ciência que estou construindo não parte de uma perspectiva de descolamento/distanciamento da sujeita pesquisadora com a pesquisa desenvolvida. Também falarei no feminino, assumindo, assim, uma postura de não-neutralidade de escrita – neutralidade essa que toma o gênero masculino como um gênero neutro.

O feminismo aqui encharca os referenciais teóricos, mas também embebeda minha escrita e minhas práticas cotidianas. Não quero e nem posso ser neutra. Se vou falar sobre e com mulheres negras, estarei mergulhando a todo momento em minhas memórias; nas experiências que fizeram com que eu renascesse enquanto mulher negra. Nem moreninha, nem mulata: negra. Quando voltei ao ventre de minhas ancestrais para renascer, envolvida pelo líquido amniótico de suas placentas, não sabia como sair daquele aconchego, não sabia como

¹ Trecho parafraseado de uma postagem realizada por mim em 06 de dezembro de 2017, no *blog* “Entre Cachos e Cafeína”, um *blog* autoral. Disponível em: <https://entrecachosecafeina.blogspot.com/2017/05/meu-cabelo-crespo-nao-e-moda-e-um.html>. Acesso em: 28 de março de 2020.

² Praça central da cidade de Viçosa, interior de Alagoas. O nome oficial é Praça Apolinário Rebelo, mas é conhecida como Praça do Cinema, pois havia um cinema ali denominado Cine Godoy.

falar depois daquela gestação. De fato, quando renasci, eu não falei, eu escrevi. A escrita se apresentou como a válvula de escape para tudo que eu pensava, mas não tinha coragem de falar. Ainda que eu tivesse coragem de falar, para quemalaria? Esses questionamentos fizeram com que eu utilizasse o *blog* como um dispositivo de compartilhamento de escrita, possibilitando que pessoas de diversos lugares do mundo pudessem se conectar comigo de alguma forma.

Criei o *blog* em 2010 quando tinha apenas catorze anos. Na época, nem todos os textos compartilhados eram autorais e nenhum deles falava sobre questões relacionadas à negritude ou feminismo. Eu escrevia como uma forma de me libertar de dores internas e da insegurança. De algum modo, sabia que a escrita era um processo terapêutico, pois sempre que eu escrevia sentia que meus pensamentos embaralhados voltavam para o lugar. A escrita estabelecia um elo de conexão com outras pessoas, mas também fazia com que eu me conectasse comigo. Paro e penso: em que momento a escrita me conectou à identidade negra latente em mim?

No ano de 2015, quando estava no segundo ano da graduação, escrevi pela primeira vez sobre #TransiçãoCapilar, motivada por mais um processo de corte químico. Na ocasião, eu escrevi:

Sim, eu resolvi largar as químicas! Estou passando por essa fase denominada Transição Capilar, que corresponde a data de aplicação da minha última química (alisamento com amônia) até o dia em que eu resolver fazer meu BC (big chop=grande corte), onde eu irei cortar toda a parte alisada. Estou há dez meses sem alisar minha raiz. Antes eu alisava de quatro em quatro meses, mas decidi parar e voltar aos meus cachos naturais. Minha decisão foi influenciada principalmente por um fator: saúde dos meus fios. [...]. Eu já tinha passado por um corte químico quando tinha 14 anos e foi bastante traumático 'pra' mim, pois tive que cortar muito meu cabelo. Sempre quis ter cabelão, então não podia imaginar um segundo corte químico. Por isso, retoquei minha raiz em março do ano passado e em junho tive a certeza que precisava parar com as químicas, do contrário iria ficar "careca" de novo (SILVA, 2015, n.p.).

Percebem que em momento algum eu relatei o processo de assumir o crespo com minha identidade enquanto mulher negra? Pelo contrário, atribui a decisão unicamente à saúde dos meus fios, entendendo meu cabelo crespo como um símbolo de resistência apenas dois anos depois de largar as químicas. Nesse trecho, é perceptível a associação do cabelo longo com a beleza. A feminilidade atrelada ao comprimento e à textura dos fios: longos e lisos. Ainda muito influenciada pelos padrões estéticos brancos e eurocêtricos, eu caminhava mesmo sem perceber para um descolamento desses estereótipos. Alisar minha raiz... minha raiz sempre resistiu, nunca quis ser alisada, era rebelde. Mesmo com camadas e camadas de produtos químicos, um mês depois ela aparecia, crespa, armada, como quem diz: "amada, você não compreende que não há o que se fazer? Eu estou aqui, faço parte de você. Por que você resiste a mim? Eu sempre estarei aqui". Eu a odiava, ela me lembrava aquilo que eu nunca poderia ter: um cabelo liso. Ela aparecia, eu corria para o salão com o objetivo de escondê-la. Quando o

procedimento acabava, olhava no espelho e não me reconhecia. Era um ciclo de violência, mas as dores não eram ocasionadas apenas pela amônia, guanidina, glutamato de sódio³ e derivados. O que mais machucava não eram as feridas que abriam no meu couro cabeludo, mas sim as lembranças dos porquês de estar sentada na cadeira daquele salão de beleza, tentando domar o que nunca poderia ser domado.

Quando penso em pesquisar com mulheres negras que utilizam as redes sociais como ferramentas de escrita de si, parto do interesse de compreender quais caminhos essas mulheres trilharam para se reconhecerem enquanto mulheres negras. No meu caso, é nítido que a valorização da estética afro foi de suma importância para a ressignificação e posituação da identidade negra. Outro ponto importante no processo de autoafirmação da minha consciência negra foi o contato com autoras/es negras/os ainda na graduação. Esses referenciais fertilizaram o solo em que hoje me alicerço, forneceram e ainda fornecem a força necessária para que eu me mantenha de pé e continue seguindo as trilhas que me reconectam ao meu passado, me firmam ao meu presente e me alçam para o futuro.

Dentro e fora do espaço acadêmico, me aproximei de mulheres negras atraída por uma força que até então eu não havia atribuído um nome. No ano de 2016, fui convidada para participar de um ensaio fotográfico realizado por uma fotógrafa negra. O ensaio seria com mais duas mulheres, também negras, e o objetivo era a valorização dos cabelos cacheados e crespos. Lembro que compartilhei minha insegurança no *blog*, pois nunca havia modelado antes. Na ocasião, postei:

ela – fotógrafa – falou que o ensaio seria coletivo. Eu logo senti uma mistura de euforia e medo de não conseguir ser espontânea com as meninas, pois não nos conhecíamos, nos conhecemos na hora mesmo. [...] A energia durante o ensaio foi tão boa que nem foi difícil posar, acho que a identificação rolou de cara. Somos diferentes em vários aspectos, lógico. Mas, temos algo em comum, algo que está para além dos nossos cachos, uma sensação que vem de dentro e que parecia tomar forma cada vez que a brisa carregada de sol e areia batia no nosso rosto. Representatividade é isso, é se ver no outro, é enxergar que suas características não são defeitos e que os padrões não estão aí [sic] necessariamente para serem seguidos. Somos o que somos, o que queremos ser e mudamos por nós mesmas, para nos agradar (SILVA, 2016, n.p.).

Nessa introdução, decidi fazer o resgate das minhas memórias através da escrita no *blog*, para que vocês, leitoras/es, conheçam parte do meu passado, pois se não fosse por essa escrita, eu provavelmente não cogitaria escrever essa dissertação. Confesso que é um desafio, pois toda vez que sento frente ao computador, tomo um gole de café e começo a digitar, confronto algumas memórias escondidas... dolorosas, mas também potentes. Teorizo a partir das minhas

³ Químicas utilizadas no intuito de alterar a estrutura dos fios, popularmente conhecidas como alisantes ou relaxantes.

vivências e dores, assim como algumas das/os autoras/es que trabalharei na construção desse trabalho. As sujeitas da pesquisa também acessarão suas memórias para falar sobre suas vidas.

O primeiro capítulo, “Ubuntu, eu sou porque você é: coletividades negras na era das TICs - Tecnologias de Informação e Comunicação”, faz um apanhado sobre a ocupação dos espaços virtuais por parte das mulheres negras que objetivam construir coletividade a partir dos Sites de Redes Sociais, recursos emergentes das novas Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs). O contexto dos pós-modernidade é trazido para pensar como as identidades se constroem numa era de globalização e expansão tecnológica, contexto esse que favorece a criação de verdadeiros “quilombos online”, unindo pessoas de diversos lugares do mundo em prol de causas comuns e da construção coletiva de conhecimento. O conceito de empoderamento também é trazido para o eixo do debate para se pensar em como o movimento feminista tem se articulado a partir do empoderar-se.

O segundo capítulo discutirá a temática das identidades com mais profundidade, problematizando os estereótipos atribuídos à população negra enquanto alteridade, sobretudo pensando modos de subverter as representações pejorativas cunhadas pela branquitude acerca do negro, propondo maneiras de ressignificação dos significantes que orientam os olhares racistas sobre o Outro. Os demais capítulos trarão aspectos epistemológicos e metodológicos da pesquisa, fazendo uma discussão que entrelaça as teorias feministas subalternas e teorias decoloniais, fundantes na construção da pesquisa, com os objetivos que delineiam meu percurso enquanto pesquisadora até o encontro com as sujeitas pesquisadas. Nesse momento da escrita, os procedimentos e técnicas utilizados são descritos, assim como também a metodologia de análise de dados pensada, a fim de elucidar de que forma as entrevistas foram realizadas e analisadas.

Por fim, gostaria de dizer que espero que minha escrita faça sentir e faça sentido em cada uma/um de vocês. Acredito que teorias e escritas emancipatórias são construídas coletivamente, como uma espécie de colcha de retalhos enorme, na qual cada pessoa contribui com um pedacinho. É no FAZERCOM que me reencontro cada vez que me perco. Nessa prática, me encontro com outras mulheres, raras vezes homens que se desvinculam do véu do machismo e outras formas de opressão para nos enxergar enquanto pessoas, pesquisadoras, cientistas, psicólogas, ativistas, trabalhadoras... e, principalmente, sujeitas fazedoras de ciência.

2 UBUNTU, EU SOU PORQUE VOCÊ É: coletividades negras na era das TICs - Tecnologias de Informação e Comunicação

Lembro-me da primeira vez que decidi escrever e publicar na Internet. Era época de *blogs* onde adolescentes tristes e incompreendidas escreviam por horas... textos, frases, desabafos. Muitas vezes, essa escrita era assinada por um pseudônimo – não sei se pelo medo da autoria ser descoberta e com isso a máscara da garota-rebelde-de-lápis-preto-e-franja-na-cara ser arrancada, ou se pelo mistério de não saber quem estava por trás da tela. Arrisco em dizer que era um combo das duas coisas, mas no meu caso, sempre fui bem “amostrada”, gostava de aparecer e acabava assinando todos os textos. A escrita era um refúgio de algo que eu ampliava muitas vezes mais na minha cabeça. Exagero ou não, me sentia mais aliviada toda vez que escrevia.

Escrever sobre a dor de um amor não compreendido até que não era difícil. Era só juntar meia dúzia de palavras bonitas com um punhado de drama. Difícil mesmo foi me dar conta de que existiam outras dores dentro de mim que precisavam sair de alguma maneira, dores que a franja alisada em cima do olho não era capaz de esconder, uma vez que essa mesma franja disparava gatilhos que eu nem sabia de onde vinham. Alisante no cabelo, chapinha, pó mais claro que a minha pele, essa era eu no auge dos dezesseis anos saindo do colégio e caindo numa universidade. Primeiro dia de aula e eu me sentia a pessoa mais estranha dali. Como assim? Ao circular por esse espaço, a primeira pessoa que me chamou atenção foi uma garota com o cabelo recém cortado, bem curtinho mesmo, todo cacheado. Olhei para ela e lembro que fui invadida por uma mistura de admiração e repulsa. Admiração, pois ela tinha feito algo que eu jamais pensaria em fazer: deixar meu cabelo natural nascer. Repulsa, porque aquele cabelo representava tudo o que eu não queria ser/ter (pelo menos eu achava que não queria).

Aquela garota parecia tão feliz, ela brilhava quando passava... comecei a pensar que talvez ela tenha se libertado de algo quando jogou fora os fios alisados. Foi o início de uma ideia, o nascimento de alguma coisa: “e se eu cortasse meu cabelo também?”. A partir desse dia, começava a busca por motivos que justificassem o desejo de cortar o cabelo alisado. Não existia mais vontade de alisá-lo ou de soltá-lo. Meses depois, meu cabelo começou a cair. Era o segundo corte químico em menos de cinco anos, mas eu prefiro acreditar que era minha textura crespa lutando para viver e se mostrar no mundo. Não resisti mais a ela, ela me domou, me mimou, me acolheu e me deu forças. Aos 20 anos, quando finalmente cortei a parte alisada, pela primeira vez na vida me senti linda. Eu sempre fui linda, mas nunca me senti assim. Obrigada, meu Crespo.

Todo o meu processo de transição capilar está documentado no meu *blog*, pois eu precisava escrever sobre ele. Foi difícil, mas foi preciso. No momento em que decidi escrever sobre esse meu processo, senti a necessidade de me conectar com outras mulheres, tanto para não me sentir mais sozinha quanto para acolhê-las em alguma medida. Ao escrever uma carta para mulheres escritoras do terceiro mundo, Anzaldúa (2000) evoca uma aproximação: “Queridas mulheres de cor, companheiras no escrever” (p. 229). A escrita é uma forma de expressão e de aproximação capaz de transpor os sentimentos mais íntimos para um papel. Nesse caso, para uma página de *blog*.

O *blog* é uma ferramenta que se popularizou nos últimos anos, principalmente após a segunda década do século XXI, utilizada para fins de divulgação e comunicação de determinados assuntos. Por possuírem recursos que unem escrita, fotos, vídeos e espaços para comentários e interações em suas plataformas, os *blogs* foram bastante utilizados como as primeiras redes sociais.

Algumas autoras vêm se preocupando com a ocupação dos espaços virtuais pelas mulheres negras. Silva (2019) desenvolveu um trabalho objetivando refletir sobre “apropriação das Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs) pelas mulheres negras brasileiras, para a construção coletiva da identidade do grupo” (p. 489) utilizando textos do *blog* colaborativo “Blogueiras Negras”. Após a análise de alguns textos presentes no *blog* e também de algumas entrevistas dadas pelas criadoras do mesmo, as autoras concluíram que mulheres negras em situação de subordinação estão se apropriando das novas tecnologias como uma forma de resistência e emancipação, seja através de *blogs* ou de outras redes sociais. Em outras palavras, as colaboradoras do *blog* “Blogueiras Negras” utilizam a escrita como uma forma de construir coletivamente suas identidades, articulada às diversas opressões que marcam a vivência dessas mulheres, tais como racismo, sexismo e opressão de classe.

É importante contextualizar que a pós-modernidade trouxe consigo o advento da globalização, no qual as TICs têm um papel importante no âmbito econômico, cultural e identitário, aproximando pessoas de diversas culturas e etnias por meio da Internet. Ao falar sobre a identidade do sujeito pós-moderno, Hall (2006) conceitua um movimento denominado por ele de “crise da identidade” (HALL, 2006, p. 7). De acordo com o autor, novas identidades estão surgindo em detrimento do declínio de outras que, outrora, estabilizaram o mundo social. Desse modo, o indivíduo moderno – antes visto como sujeito unificado – passa por um processo de fragmentação da sua identidade. Ao dissertar sobre teóricas/os que defendem a ideia do colapso das identidades modernas, o autor coloca que o argumento destas/es acredita numa mudança estrutural das sociedades modernas, principalmente a partir do final do século XX,

fazendo com que classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, por exemplo, se fragmentem. Tal mudança reflete não somente no modo como o indivíduo social se estrutura dentro dessas categorias, mas também na particularidade de cada sujeito, provocando um movimento de “deslocamento ou descentração do sujeito” (HALL, 2006, p. 8).

Para melhor visualizarmos como as conceituações sobre identidade foram mudando no decorrer da história, Hall (2006) apresenta algumas concepções de sujeito: o sujeito do iluminismo; o sujeito sociológico; e o sujeito pós-moderno. De forma sucinta, a identidade do sujeito do iluminismo é entendida como algo centralizado nele, num sujeito universal, dotado de razão, **branco** e masculino. Nessa concepção, a identidade não é fluída, nem multável. No sujeito sociológico, ao contrário do sujeito do iluminismo, é possível perceber um ser reflexivo, capaz de questionar a complexidade do mundo moderno e de admitir que o sujeito não é autossuficiente, mas sim um produto da relação com outras pessoas do seu convívio. Nessa concepção, “a identidade sutura o sujeito a estrutura” (HALL, 2006, p. 12). Por fim, se é que podemos considerar isto como fim, dada a constante mudança das identidades no pós-modernismo, o sujeito pós-moderno é fruto de mudanças estruturais e institucionais oriundas, principalmente, do processo de globalização que pôs em xeque a antiga noção de identidade plenamente unificada.

Complementando a noção da fluidez das identidades, o autor acrescenta que “à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis” (HALL, 2006, p. 13). No câmbio das identidades pós-modernas, o reconhecimento identitário de negras/os, pelo menos no contexto brasileiro, é algo complexo que não cabe padronizações e homogeneizações, como se existisse apenas uma forma de experimentar o “ser negra/o”. Pensando nisso, o termo identidade será trazido aqui no plural, identidades.

Identidades... negritude... como pensar nesses dois conceitos evidenciando o contexto brasileiro? O Antropólogo Kabengele Munanga (2019) destaca o fato de que muito se tem falado sobre a identidade negra no Brasil, porém sem ir a fundo no que ela realmente consiste. No intuito de chegar mais próximo do que seria a definição dessa identidade negra brasileira, o autor diferencia dois processos de definição dessa identidade. O primeiro, ele chama de identidade objetiva, algo que é definido por estudiosos através de critérios objetivos, e que apresenta elementos culturais, linguísticos, entre outros. Já o segundo, seria a identidade subjetiva, “a maneira como o próprio grupo se define e ou é definido pelos grupos vizinhos” (MUNANGA, 2019, p. 11), configurando-se, assim, como uma categoria de autodefinição ou autoatribuição do próprio grupo.

Levando em consideração a ideia de que o processo de construção da identidade se estabelece a partir da consciência da diferença entre “nós” e “outros”, Munanga (2019) conclui que não é possível crer que todas as pessoas negras tenham o mesmo grau de consciência, pois cada pessoa negra vive em contextos socioculturais diferentes. Para exemplificar alguns desses contextos, o autor coloca que

Não podemos confirmar a existência de uma comunidade identitária cultural entre grupos negros que vivem em comunidades religiosas diferentes, por exemplo, os que vivem em comunidades de terreiros de candomblé, de evangélicos ou de católicos, etc. em comparação com uma comunidade negra militante altamente politizada sobre a questão do racismo, ou com as comunidades remanescentes dos quilombos (MUNANGA, 2019, p. 11).

É importante que saibamos dessa pluralidade de vivências, amigas leitoras, para não cairmos em armadilhas essencialistas e reducionistas sobre a definição de identidade cultural. Para Munanga (2019), a construção de uma identidade cultural perfeita seria a junção de três componentes no grupo ou no indivíduo. O primeiro seria o fator histórico, ou seja, a retomada da consciência histórica de cada povo, o reencontro com as raízes de seu passado ancestral, um passado destruído pela colonização e escravização. O autor considera esse componente o mais importante de todos, pois ele “constitui o cimento cultural que une os elementos diversos de um povo através do sentimento de continuidade histórica” (MUNANGA, 2019, p. 12).

O segundo componente seria o fator linguístico, ou seja, uma maneira de preservar línguas de algumas etnias africanas aqui na diáspora. O autor afirma que não houve uma crise total no fator linguístico, considerando o exemplo os terreiros religiosos que preservam línguas que são verdadeiros elos de comunicação entre os humanos e os orixás. A linguagem, dentro do fator linguístico, não se restringiria apenas à oralidade, mas também à comunicação através dos cabelos, dos penteados e dos estilos musicais.

O terceiro fator seria o psicológico, algo que, nas ideias do autor, nos levaria a questionamentos acerca do temperamento de pessoas negras – se este seria diferente do temperamento de pessoas brancas, e se isso poderia ser uma marca de identidade. Calma, amigas leitoras, isso nada teria a ver com fatores biológicos. O autor defende que essa diferença poderia ser explicada tomando como base as estruturas sociais comunitárias às quais pessoas negras fizeram/fazem parte. Mesmo entendendo a coexistência desses três fatores como sendo um modelo ideal, ele reconhece que a realidade, na maioria das vezes, é outra, pois enquanto um desses fatores pode se apresentar de uma maneira mais viva, outro pode ser quase inexistente.

De todo modo, Munanga defende a ideia de que uma identidade de um grupo tem uma função ideológica “na medida em que permite a seus membros se definir em contraposição aos

membros de outros grupos para reforçar a solidariedade entre eles, visando a conservação do grupo como entidade distinta” (2019, p. 13). Em contrapartida, ele nos faz um alerta sobre a possibilidade de haver manipulação da consciência identitária por parte de uma ideologia dominante, principalmente se essa ideologia dominante considera a busca pela identidade como um desejo separatista. Tá, Letícia, mas e a negritude? Como identidade e negritude se alinham nesses contextos? O autor se propõe a responder tais questões defendendo que, para conceituá-las, seria mais viável situá-las dentro do movimento histórico, apontando seus lugares de emergência e seus contextos de desenvolvimento (MUNANGA, 2019, p. 14).

Venho falando sobre negritude desde o título da dissertação sem trazer um conceito ou uma definição para embasar o que entendo por negritude. Ainda que vocês, leitoras/es, possam ter concluído o que eu penso quando falo sobre negritude, é importante trazer mais solidez a essa palavra. Permitam que eu, com a ajuda de Munanga, escureça. No contexto da diáspora africana, o autor coloca que muito se tem questionado sobre a importância política desse conceito, uma vez que, para as pessoas que colocam essa indagação, não faria sentido discutir negritude, já que a mestiçagem seria algo mais presente e, talvez, mais importante que a cor da pele.

Em relação a essas indagações, ele faz questão de escurecer que, embora a negritude tenha sua origem na cor da pele, ela não é de ordem biológica. Negritude e identidade negra são aspectos de uma história de um grupo que foi denominado de “negro” pelo branco colonizador. Desse modo, na negritude está presente no fator melanina, mas também é algo para além dessa melanina: é sobre a história comum, uma história que dizimou vários grupos étnicos africanos em prol de um projeto de poder supremacista branco. Portanto, Munanga defende que além dessa tomada de consciência de condição histórica, a negritude deve ser vista como afirmação e construção de uma solidariedade entre as vítimas. “É uma convocação permanente de todos os herdeiros dessa condição para o combate e a reabilitação dos valores das civilizações destruídas, das culturas negadas” (MUNANGA, 2019, p. 19).

Não tem como falar sobre Negritude sem falar de Aimé Césaire, idealizador do conceito. No prefácio de uma das edições de “Discurso sobre a Negritude”, Cesar Moro (2010) faz uma historicização de como esse conceito foi pensando por Aimé Césaire. Inicialmente, o autor rememora o fato de a Modernidade ter surgido com a colonização e a expansão marítima. Nesse contexto, os conceitos de raça e civilização formaram eixos que orientaram o debate sobre as sociedades a partir do século XVI, fazendo com que a própria noção de cultura e identidade fosse repensada. No decorrer deste trabalho, conversaremos um pouco mais sobre essas temáticas. No momento, nos atentemos para o fato de que raça e racismo foram categorias

cunhadas e pensadas por pessoas não-negras, pois isso explica como a questão racial constituiu a Modernidade. Para o autor, “a raça e o racismo foram erigidos pelos não-negros em uma metacsciência totalizadora, definidora do humano em termos puramente tautológicos, maniqueístas e essencialistas, como fruto de uma metavisão hegemônica” (MORROE, 2010, p. 9). Em outras palavras, pessoas brancas forjaram uma imagem hegemônica, estereotipada e essencializadora de pessoas não-brancas, com o objetivo de desumanizá-las e de fazer delas alvos de todas as violências oriundas da colonização/modernização.

Moroee (2010) atribuiu à Revolução do Haiti (1791 - 1804) o pioneirismo do contraponto teórico do Mundo Negro à metavisão racializadora, pois, nesse contexto de revolução radical de essência antirracista, anticolonialista e anti-imperialista, foi possível observar a materialidade da Negritude que reconhecemos hoje. Consequentemente, tais acontecimentos, influenciaram alguns pensadores haitianos a levarem seus pensamentos ao campo teórico e científico, contrapondo-se às teses de superioridade racial que balizaram o século XIX. Não explanarei muito sobre esse contexto de revolução, mas acredito que seja pertinente trazê-lo para mostrar um pouco das influências que construíram o pensamento de Aimé Césaire.

Sobre a história de vida de Césaire, Moroee (2010) nos aproxima dela ao documentar que Césaire foi alguém que cresceu num ambiente onde a pseudo-superioridade do branco colonizador era entendida enquanto certeza. Isso fez com que ele tivesse dúvidas e incertezas acerca de sua identidade, algo que só começou a mudar quando ele se mudou para Paris, aos dezoito anos, em 1931, para continuar seus estudos superiores. Nesse novo território, Césaire conheceu pessoas que despertaram sua consciência racial, dentre elas, o estudante Senegalês Léopold Sédar Senghor

Senghor o despertara para suas raízes africanas, partilhando conhecimentos sobre o passado dos povos do continente ancestral. O senegalês discursa sobre a necessidade de reconhecer os valores específicos desenvolvidos pelos povos de pele preta e ensina-lhe a amar a África de culturas milenares. Recupera-se aí, categoricamente, a existência de um "passado especificamente negro". Um passado marcado ora pela glória, ora pelo trágico. Recuperar o passado negro: única maneira daqueles que foram marcados com o ferro quente da infame escravidão racial se encontrarem ontologicamente" (MORROE, 2010, p. 13).

Conhecer a história desses/dessas autores/as faz com que a gente perceba que temos algo em comum com eles e elas: o processo do despertar da consciência racial, geralmente, vem tardiamente. Coloco o “tardiamente” para se referir ao fato de que a maioria de nós crescemos envolvidos numa atmosfera que quase não questiona a pseudo-supremacia branca e, “do nada”, tudo escurece na nossa mente e passamos a nos dar conta de que as nossas incertezas emergem

de um lugar comum: a colonização. Acredito que quase toda pessoa negra teve um (ou vários) “Senghor” em sua vida; pessoas capazes de expandir sua visão para outros lugares além da Europa. A Negritude em Aimé Césaire vem como um movimento de reivindicação coletiva, que surge a partir da retomada de consciência por parte das pessoas negras, com o objetivo de combater o racismo. Para isso, a estratégia adotada foi a de não negar a raça, mas sim, assumi-la, porém, dando outros significados a esse conceito originalmente cunhado pelos colonizadores. Nesse entendimento, a raça não seria mais entendida enquanto um essencialismo, “mas através de uma revalorização antirracista” (MORROE, 2010, p. 17).

Ao discursar em Miami em 1987, Aimé Césaire (2010) confessa que mesmo tendo sido ele, em conjunto com outras pessoas, quem contribuiu para inventar o termo Negritude, nem sempre gostou do mesmo. Mesmo não idolatrando o termo, ele diz que o fato de pessoas de diferentes países estarem ali, reunidas para escutá-lo, é algo importante de ser reconhecido. De acordo com a concepção de Césaire, a Negritude não é essencialmente de natureza biológica, mas faz referência a uma soma de experiências vividas que terminaram por definir e categorizar uma das formas de humanismo criado pela história (CÉSAIRE, 2010).

Para o autor, a Negritude não seria uma filosofia, uma metafísica ou uma pretenciosa concepção do universo. Na realidade, seria uma maneira de viver a história dentro da história: a história de uma comunidade que sofreu com o deslocamento de mulheres e homens de um continente a outro; a história de uma comunidade que teve lembranças dilaceradas e culturas assassinadas. Justamente por acreditar no valor de uma memória coletiva comum a nós, pessoas negras, é que Césaire define a Negritude. O autor acrescenta, ainda, que a Negritude não é apenas passiva, de uma ordem do sofrer, mas que ela pode, inclusive, em seu estágio inicial, partir de uma tomada de consciência da diferença, como uma espécie de memória, de fidelidade e solidariedade, mas ela é mais que isso: “a negritude resulta de uma atitude proativa e combativa do espírito. Ela é um despertar; despertar da dignidade. Ela é uma rejeição; rejeição da opressão. Ela é luta, isto é, luta contra a desigualdade. Ela é também revolta” (CÉSAIRE, 2010, p. 109).

Essa revolta é bem compreensível, se pararmos para pensar bem, amigas leitoras. Principalmente se levarmos em consideração tudo o que foi – e ainda será – dito no decorrer deste trabalho sobre as violências direcionadas ao povo preto. Mas é sempre bom lembrarmos, pois a branquitude sempre faz questão de apagar a nossa história. Acredito que por isso Césaire fez questão de explicar a raiz da revolta, justificando que a Negritude se revoltou contra o que ele chama de reducionismo europeu, ou seja, um sistema mundial da cultura que se colocou como hegemônico e assumiu posturas preconceituosas e hierárquicas. Desse modo, a Negritude

não foi e (eu acrescento aqui) não é uma revolta que é apenas revolta, pois para Césaire, se assim fosse, se configuraria como um impasse histórico.

Se a Negritude não foi um impasse, é porque ela levava além. Aonde ela nos levava? Ela nos levava a nós mesmos. E de fato, era - após uma longa frustração -, era a apropriação do nosso passado por nós mesmos e, por meio da poesia, por meio do imaginário, por meio do romance, por meio das obras de arte, a fulguração intermitente do nosso possível devir (CÉSAIRE, 2010, p. 110).

A Negritude foi, e ainda é, uma memória coletiva que me conecta às/aos que vieram antes de mim e às/aos que virão depois de mim. Faz parte das nossas experiências, que são individuais, mas também sociais e coletivas, visto que pessoas negras estão imersas numa mesma estrutura racista, sexista e classista. Tais marcadores atravessam e dilaceram as subjetividades das/os sujeitas/os negras/os, promovendo e perpetuando práticas que fazem parte da manutenção do projeto de dominação colonial. Além disso, as identidades negras brasileiras são atravessadas por processos históricos violentos como, por exemplo, as estratégias de embranquecimento via miscigenação – melhor/pior dizendo, via estupro praticado por homens brancos contra mulheres negras e indígenas.

Germano *et al.* (2019) organizaram o capítulo “Gênero, tecnologias digitais e ativismo: quando jovens mulheres abrem a boca na rede”, fruto de uma mesa-redonda intitulada “Gênero, tecnologias digitais e ativismo: quando jovens mulheres abrem a boca na rede”, realizada na VII edição do JUBRA, Simpósio Internacional sobre a Juventude Brasileira. O objetivo principal do capítulo era agrupar ideias que pretendiam “discutir como a internet vem se constituindo como uma ferramenta indispensável para mulheres de todas as idades contestarem as formas cotidianas de inequidade de gênero” (GERMANO *et al.* 2019, p. 479). No decorrer do capítulo, alguns trabalhos são apresentados para refletir sobre essas questões. Nas palavras das autoras:

As tecnologias digitais, com sua diversidade de ferramentas e dispositivos, suas oportunidades e riscos, constituem cenários privilegiados para a ação política feminista, queer e LGBTQ+ e, por isso, têm sido objeto de reflexão crítica por parte dos feminismos acadêmicos e dos movimentos sociais (GERMANO *et al.*, 2019, p. 482).

É possível pensar na construção de uma Internet feminista? Uma rede que possibilite a reafirmação de valores e ideais feministas? Questionamentos como esses impulsionam alguns trabalhos que entendem o ciberativismo como uma possibilidade de transformação social. Assim como eu, mulheres de todo Brasil vêm se articulando e pensando estratégias para a construção de um ciberespaço efetivamente democrático. Exemplo disso foi o II Encontro Internacional Ciberfeminista desenvolvido em Salvador, em março de 2019, durante o Fórum Social Mundial (FSM3), onde foi debatida a necessidade de uma perspectiva interseccional e decolonial – tanto para criticar quanto para reivindicar uma Internet para o bem comum

(GERMANO *et al.*, 2019, p. 483). Um fato importante para se trazer é que esse evento foi interrompido pelo assassinado da vereadora Marielle Franco e do motorista Anderson Gomes. Marielle era uma mulher que entendia o poder da sua voz e a ampliava em todos os lugares que ocupava, inclusive nas redes sociais. Marielle, presente!

Se objetivamos reelaborar e nos apropriar desse espaço virtual, precisamos compreender que esse meio, apesar de se apresentar como um espaço democrático, não é tão “livre” assim. Somos controladas e vigiadas constantemente. De acordo com as autoras, grupos de jovens mulheres feministas “envolvidas nas tecnologias digitais (jornalistas, tecnólogas, programadoras) estão experimentando novas formas de apropriação tecnológica, montando seus próprios servidores, escrevendo suas próprias aplicações, criando redes, instalando hardwares, antenas e servidores” (GERMANO *et al.*, 2019, p. 486). Tudo isso para nos proporcionar um espaço seguro, tanto em relação à vigilância e privacidade, quanto pela criação de algoritmos confiáveis. São trabalhos novos e, comparados às grandes empresas (*Google, Facebook, Instagram*), ainda pequenos.

As autoras chamam esse movimento de Ciberfeminismo 3.0, um movimento desenvolvido nas três últimas décadas por mulheres com práticas políticas e artísticas autodenominadas ciberfeministas. Esse movimento não está acabado – pelo contrário, está em construção. As temáticas dessa “versão” 3.0, se é que podemos chamar assim, são voltadas a uma ênfase mais comunitarista, trazendo temas como o capitalismo digital, a concentração monopólica e a espionagem em massa. Esses grupos têm uma atitude contra-hegemônica e contestadora, elaboram projetos locais, independentes, cooperativos e interseccionais. Todos gerenciados por mulheres jovens, não acima dos trinta anos (GERMANO *et al.*, 2019).

Esta dissertação não parte da perspectiva do Ciberfeminismo 3.0, mas sim do Ciberfeminismo 2.0, “a chamada ‘primavera feminista’ nas redes sociais, fenômeno emergente desde 2015, quando o feminismo se apropriou de redes sociais tais como Facebook, Twitter, YouTube e Instagram” (GERMANO *et al.*, 2019, p. 487). De todo modo, é importante trazer esses conceitos para que observemos a proporção desses movimentos na Internet, entendendo que, em termos de linearidade, uma etapa não supera a outra: elas coexistem. Martinez (2019) aponta que a linearidade progressiva dos movimentos feministas das últimas décadas vem sendo perturbada pelos feminismos que emergem da Internet. Segundo a autora, assim como a maioria dos movimentos sociais, o feminismo tem encontrado uma maneira de difundir suas pautas e reivindicações na dinâmica reticular formada pelas plataformas de comunicação digital. Os próprios sujeitos do debate – nesse caso, sujeitas – mudaram. Nos últimos dez anos, o ciberespaço foi ocupado cada vez mais por jovens mulheres.

Durante as três ondas do feminismo, foi necessário que mulheres se organizassem em vários espaços de maneira presencial. A partir dos anos 90, com a popularização e o avanço da cultura digital, o movimento se difundiu nesse espaço, fazendo com que a própria cultura digital se tornasse objeto de uma nova epistemologia feminista, o ciberfeminismo. De acordo com Martinez (2019, p. 7) o ciberativismo é um “movimento estético e político orientado pela popularização das tecnologias digitais que renovou o debate feminista, questionando as desigualdades de gênero através das relações das mulheres com a ciência, a tecnologia e a cultura eletrônica”. Ela acrescenta que embora o ciberfeminismo tenha tomado como inspiração várias fontes de inspiração artísticas, a exemplo do movimento ciberpunk, o Manifesto Ciborgue, de Donna Haraway (1995), é apontado como seu propulsor.

Tadeu (2009) atribui à teoria cultural o fato de analisar as radicais transformações culturais pelas quais passamos – transformações estas que fertilizam questionamentos acerca das concepções dominantes sobre a subjetividade humana. O autor segue uma linha argumentativa que entende os processos de transformação cultural como modificadores do próprio corpo humano e da própria concepção de “alma” humana. Partindo desse eixo central, lança-se um questionamento: “quando aquilo que é supostamente animado se vê profunda e radicalmente afetado, [...] qual é mesmo a natureza daquilo que anima o que é animado?” (TADEU, 2009, p. 10).

O autor levanta a questão por considerar que o conceito que temos de humanidade é colocado em xeque no momento em que imergimos num contexto tecnohumano, ciborguiano, pois nos vemos tentando responder onde termina o humano e onde começa a máquina. Vale ressaltar que o ciborgue é uma criatura pós-humana, pós-moderna, gestada e nascida da combinação da mecanização e a eletrificação do humano, com a humanização e a subjetivação da máquina. Ele exemplifica, para uma melhor apreensão desses conceitos:

Implantes, transplantes, enxertos, próteses. Seres portadores de órgãos “artificiais”. Seres geneticamente modificados. Anabolizantes, vacinas, psicofármacos. Estados “artificialmente” induzidos. Sentidos farmacologicamente intensificados: a percepção, a imaginação, a tesão. [...] Máquinas de visão melhorada, de reações mais ágeis, de coordenação mais precisa. Máquinas de guerra melhoradas de um lado e outro da fronteira: soldados e astronautas quase “artificiais”; seres “artificiais” quase humanos. Biotecnologias. Realidades virtuais. Clonagens que embaralham as distinções entre reprodução natural e reprodução artificial. Bits e bytes que circulam, indistintamente, entre corpos humanos e 13 corpos elétricos, tornando-os igualmente indistintos: corpos humano-elétricos (TADEU, 2009, p. 12).

Somos ciborgues, então? É isso? Perdemos a “essência” humana? A reinventamos? Nossa ontologia fundiu-se? Esvaziou-se? Penso que ela nunca foi estática e nem única, muito menos universal. No decorrer desta dissertação, amigas/os leitoras/es, vocês entrarão em debates interessantes sobre concepções, no plural, de sujeitos e sujeitas. Preciso confessar uma

coisa: me senti apavorada lendo essas teorias, me senti uma fraude, uma marionete coordenada pelas mãos de quem está por trás dessas tecnologias. Que seja, então. Tadeu (2009) reconhece que a realidade do ciborgue é aterrorizante, assim como a possibilidade de clonagem, justamente porque nos faz duvidar da originalidade do humano. E eu aqui tentando construir uma escrita original, vê se pode? Sou um ciborgue.

Meu corpo ciborgue se levantou da cadeira dura na qual me sento para estudar. Levantei atônita, como quem recebe uma bolada na boca do estômago. Vocês já tiveram essa terrível experiência? Eu já. É horrível. Que específico! Uma bolada. Deixa eu tentar outra coisa, então. Vocês já sentiram o corpo todo gelar e a respiração falhar depois de ler alguma coisa inesperada? Foi assim que eu me senti quando me dei conta da minha natureza ciborguiana. Não queria absorver, nem muito menos acreditar. No fundo porque eu sabia que tinha algo de verdade nisso tudo. Vejam, agora mesmo eu estou sentada na frente de uma máquina chamada notebook escrevendo sobre minhas inquietações. Quanto de mim está nessas linhas digitalmente escritas? Levantei, peguei o celular e levei para o banheiro. Preciso de um banho.

Donna Haraway, a ciborgue-mor, vem gingando. Ao falar sobre Donna Haraway, Kunzru (2009) faz um resgate histórico e contextual sobre a autora a fim de elucidar como a ideia de a tecnologia incidir tanto sobre nossas vidas, a ponto de fundir-se a ela, se originou. Hari Kunzru entrevistou e captou a tecno-aura, se é que podemos chamar assim, de Donna Haraway, que insiste em dizer que “sob a superfície tem os mesmos órgãos internos que todo mundo – embora esse não seja exatamente o tipo de coisa que se possa pedir a ela que prove em uma entrevista” (KUNZRU, 2009, p. 20).

A ciborgue Donna Haraway não desenvolveu sua teoria dentro de um espaço futurista. Pelo contrário, é do Condado de Sonoma, Califórnia, na cidade de Healdsburg, uma cidade de menos de 10.000 habitantes. Um lugar descrito por Hunzru como sendo cercado por videiras, vinícolas que se espalham aos arredores da estrada principal. É uma verdadeira imersão ler a forma como esse cenário é retratado pelo autor. Falo de um cenário para além das paisagens, incluindo também a figura personificada trazida: ela, a ciborgue-mor. Leiam o fragmento abaixo e imerjam junto comigo

É, entretanto, nesse letárgico lugar que estão sendo definidas novas visões sobre o futuro tecnológico. Retirado da autoestrada principal, vê-se um belíssimo vale de sequoias. Aqui, em uma pequena casa de madeira, vive alguém que diz saber o que está realmente acontecendo com corpos e máquinas. Ela deve saber – ela é uma ciborgue. Encontre Donna Haraway e você terá uma sensação de falta de conexão. Ela certamente não se parece com uma ciborgue. Fala mansa, na casa dos cinquenta, com uma risada contagiante e rodeada por cães e gatos, ela se parece mais com uma tia querida do que com uma ciborgue – esse produto de um bilhão de dólares do complexo industrial-militar dos Estados Unidos (KUNZRU, 2009, p. 20).

Donna Haraway (2009) define um ciborgue como um “organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura de realidade social e também uma criatura de ficção” (p. 36). De acordo com as ideias da autora, a realidade social tem a ver com as relações sociais vividas, sendo, assim, a construção política mais importante; uma ficção capaz de mudar o mundo. Desse modo, “um ciborgue é uma imagem condensada tanto da imaginação quanto da realidade material: esses dois centros, conjugados, estruturam qualquer possibilidade de transformação histórica” (HARAWAY, 2009, p. 37).

Kunzru (2009) traz algo importante sobre Haraway: o fato de ela ter sido criada da contracultura dos anos noventa, uma época em que havia certa descrença na transformação tecnológica. As ideias da autora se opõem a concepções como “volta-à-natureza que marcam o estereótipo que temos da Costa Leste dos Estados Unidos” (p. 23). Nesse sentido, segundo Kunzru (2006), Haraway não teria o intuito de assumir o arquétipo da feminista mãe-natureza, tendo, inclusive chegado a afirmar que preferiria ser uma ciborgue a ser uma deusa. Enquanto uma parte do feminismo entendia a ciência e a tecnologia como pragas do patriarcado que abalariam e destruiriam a superfície da natureza, Haraway entendia a ciborgue como sendo um produto da ciência e da tecnologia. Haraway não desconsidera a problemática levantada por algumas feministas, chegando inclusive a dizer que

O principal problema com os ciborgues é, obviamente, que eles são filhos ilegítimos do militarismo e do capitalismo patriarcal, isso para não mencionar o socialismo de estado. Mas os filhos ilegítimos são, com frequência, extremamente infelizes às suas origens. Seus pais são, afinal, dispensáveis (HARAWAY, 2009, p. 40).

Confesso que essa teoria se apresentou para mim com uma ideia futurista, dessas que saem de filmes pós-apocalípticos, com quase nenhum sobrevivente, só algumas poucas cientistas que, por alguma razão, acabaram sobrevivendo. Lembram que eu falei ter ido tomar banho depois de me levantar com um bombardeio de informações? Pois bem. Fui tentar me molhar com algo que lembrasse minha conexão com a natureza de deusa. Eu gosto de me sentir assim, uma feminista mãe-natureza... me despi, coloquei um mantra xamânico para ouvir enquanto a água me inundava. Um mantra xamânico... no celular! Mais uma vez o celular, mais uma vez a sensação de ser uma fraude. Respirei, decidi tentar mesclar as duas coisas: poderia eu ser uma deusa-ciborgue? Alguém que, na mesma proporção, ama a tecnologia, mas odeia se sentir dependente dela para quase tudo? Alguém que, às vezes, sente vontade de largar tudo e se isolar no mato para plantar, colher e tomar banho de rio pelada? Eu prefiro imaginar que isso é possível, sabe? Abraçar minha natureza de deusa-ciborgue. Eu prefiro.

Sinto que, às vezes, é difícil materializar essa teoria numa realidade palpável. Sobre isso, Kunzru (2009) afirma que, para Haraway, a era do ciborgue é aqui e agora. Inclusive, ele

cita alguns eventos cotidianos, como por exemplo “o fato de Donna Haraway ir à academia de ginástica, observar uma prateleira de alimentos energéticos para bodybuilding, olhar as máquinas para malhação e dar-se conta de que ela está em um lugar que não existiria sem a ideia do corpo como uma máquina de alta performance” (KUNZRU, 2009, p. 23). E enquanto isso eu olho para meus potes de suplementos empilhados na mesa: hipercalóricos, creatina, polivitamínicos.

A teoria tem um papel de transformação política. Esta, não seria diferente. Haraway (2009) acredita que, através do mito do ciborgue, seria possível transgredir fronteiras, pensar em fusões e possibilidades onde as pessoas progressistas poderiam explorar como um dos componentes de um necessário trabalho político. Para isso, a autora acredita em duas premissas: a primeira, afirma que as socialistas e as feministas estadunidenses, em sua maioria, veem profundos dualismos entre mente e corpo, entre animal e máquina, entre idealismo e materialismo nas práticas sociais, nas formações simbólicas e nos artefatos físicos associados com a “alta tecnologia” e com a cultura científica; a segunda, afirma que a necessidade de uma unidade entre as pessoas que estão tentando resistir à intensificação mundial da dominação nunca foi tão urgente.

Portanto, “uma mudança ligeiramente perversa de perspectiva pode nos capacitar, de uma forma melhor, para a luta por outros significados, bem como para outras formas de poder e prazer em sociedades tecnologicamente mediadas” (HARAWAY, 2009, p. 45). A autora ciborgue defende a construção de uma sociedade ciborguiana comprometida com “a construção de uma formação política que realmente consiga juntar – tempo o suficiente para desarmar o estado – bruxas, engenheiros, anciões, pervertidos, cristãos, mães e leninistas (HARAWAY, 2009, p. 46)”. Os sites de redes sociais fazem parte dessa atmosfera ciborgue.

Os *blogs*, o *Instagram*, o *Facebook*, dentre outras redes sociais, têm funcionado como ferramentas efetivas de transformação política através de um aquilombamento *on-line*. Beatriz do Nascimento (2006), em uma de suas pesquisas sobre a formação de quilombos brasileiros, intitulada “Sistemas sociais alternativos organizados pelos negros – dos quilombos ou favelas”, pretendia demonstrar que os grupamentos formados por homens e mulheres negras no passado, convencionalmente chamados de quilombos, ainda poderiam ser formados hoje em dia, no sentido de materializar uma continuidade histórica desse grupo social. O conceito de Continuidade Histórica, na visão da autora, era um termo mais abstrato do que “sobrevivência” ou “resistência cultural”, uma vez que “a continuidade seria a vida do homem – e dos homens – continuando aparentemente sem clivagens, embora achatada pelo vários processos e formas de dominação, subordinação, dominância e subserviência” (p. 110).

De acordo com Nascimento (2006), a primeira referência de quilombo documentada oficialmente em documentos portugueses foi em 1559, mas somente em 2 de dezembro de 1740, devido ao fortalecimento dos núcleos de populações negras livres do domínio colonial, principalmente depois das guerras ocorridas no nordeste no século XVII, assustadas, as autoridades portuguesas definiram o quilombo como “habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” (NASCIMENTO, 2006, p. 119). Convenhamos, essa definição cunhada pelo colonizador era um tanto simplista, incapaz de compreender o que eram os quilombos e, menos ainda, suas potencialidades enquanto organização. Na história da pré-diáspora africana, o quilombo já existia como uma instituição africana de origem angolana. A autora contextualiza a história dessa instituição angolana pontuando que a história da África, de modo geral, é remontada pelos colonizadores de uma forma bizarra aqui no ocidente, como se o continente em si só tivesse uma história a partir da chegada dos colonizadores brancos, nunca antes disso.

Esse processo de apagamento histórico de referências negras fez e faz com que continuemos na busca por um resgate cultural e identitário até os dias atuais. O continente africano era (e ainda é) composto por sociedades diversas. Cada sociedade, cada grupo étnico formado na pré-diáspora, tinha seus costumes, culturas, modo de organização. Essa diversidade também provocava conflitos não só com os colonizadores, mas também entre os grupos étnicos que coexistiam. Nascimento (2006) retrata, em sua pesquisa sobre a noção de quilombo na pré-diáspora, as formas pelas quais os europeus recorriam ao procurarem negras/os para serem escravizadas/os. Os portugueses percebiam o quão rentável era essa prática exploratória e, orientados pelo Rei do Congo sobre como penetrar no território, tinham informações privilegiadas sobre os territórios e etnias de Angola. A “zona de caça” preferida dos colonizadores ficava ao sul de Angola, uma região da etnia *Mbundu*.

Durante a invasão portuguesa, diversas civilizações africanas também estavam em conflito. Algumas delas sucumbiam e acabavam fazendo alianças com os portugueses, enquanto outras resistiam à forma de dominação lusitana. Nesse contexto, destacaram-se os *Imbangalas*, conhecidos como *Jagas*, caçadores do Leste de Angola que, em 1560, começaram a invadir o Reino do Congo e expulsaram o rei e os portugueses. Estes, exilaram-se numa ilha no rio. Posteriormente, os europeus tomaram novamente o território, desta vez munidos com armas de fogo, fazendo com que os *Imbangalas* recuassem. Apesar de suas diferenças, dez anos depois, os *Imbangalas* e os *Mbundu* lutaram juntos contra os portugueses, mesmo após os *Imbangalas* terem invadido o território dos *Mbundu*. As diferenças entre as duas etnias africanas se davam, principalmente, na constituição enquanto grupo.

Enquanto os *Mbundu* seguiam um esquema de linhagem sanguínea na hierarquia do grupo, os *Imbangalas* desprezavam esse sistema, pois não criavam os filhos: matavam os recém-nascidos acreditando que os mesmos os atrapalhariam nas lutas. Era um grupo que vivia do saque e das invasões, portanto preferiam adotar os adolescentes das tribos que derrotavam. Eram nômades, não criavam gado e nem plantação, ou seja, nada que os fizessem fincar os pés no chão. Era uma sociedade guerreira considerada terrível por conta de seus costumes. Apesar disso, o estilo nômade, somado à formação social do grupo, pode ser reconhecido na instituição *Kilombo*, uma vez que era uma sociedade aberta a estrangeiros – desde que estes fossem iniciados através do ritual de circuncisão. “O Kilombo cortava transversalmente as estruturas de linhagem e estabelecia uma nova centralidade de poder frente às outras instituições de Angola” (NASCIMENTO, 2006, p. 119).

Kilombo era o território de guerra, conhecido também como *Jaga*. *Kilombo* era a intuição, os indivíduos que a compunha. *Kilombo* era o local onde o rito de iniciação era feito. *Kilombo* era o acampamento para onde as pessoas escravizadas fugiam. As próprias caravanas de tráfico humano recebiam esta denominação. Por isso, não é difícil assimilarmos a conexão entre a instituição *Kilombo* na pré-diáspora em Angola com a instituição aqui no Brasil. É por tal complexidade que não devemos nos conformar com a definição de Quilombo dada pelos colonizadores.

Segundo a autora, dos Quilombos do século XVIII do Brasil, o Quilombo dos Palmares, localizado em Alagoas, no município de União dos Palmares, destaca-se em relação a todos os outros e é o que mais se assemelha à instituição Kilombo de Angola. Angola-Janga é o conhecido Quilombo dos Palmares. O nome certamente não é por acaso, tendo em vista que Angola, nome dado ao território de colônia africano, é derivado do nome do rei mbundu N'gola. A hipótese levantada por Nascimento (2006, p. 120) é a de que, provavelmente, representantes dessa dinastia africana vieram para o Brasil durante o tráfico pelo Atlântico. Já o nome Janga, é provável que seja uma variação de *Jaga*, os *Imbangalas*, demonstrando assim a união das duas linhagens. O quilombo passa de instituição para símbolo de resistência contra a dominação colonial no final do século XIX, inaugurando o século XX com o que a autora chama de caracterização ideológica alimentando os “anseios da liberdade da consciência nacional” (NASCIMENTO, 2006, p. 123). Ou seja, o desejo quase utópico de almejar uma sociedade justa e igualitária, a exaltação de heróis e heroínas, tais como Zumbi e Dandara dos Palmares.

Aquilombar, juntar-se em prol de uma causa em comum. O aquilombamento na diáspora não requer rituais de circuncisão para iniciação, mas ainda requer pulso para combater o colonialismo – nem que este pulso seja usado apenas para escrever. De acordo com o próprio

site, o “Blogueiras Negras”⁴ é um projeto derivado de um outro, o “Blogagem Coletiva da Mulher Negra”⁵, um evento organizado entre os dias 20 e 25 de novembro de 2012. As datas não foram escolhidas por acaso, mas sim pelo fato de o dia 20 de novembro ser o Dia da Consciência Negra e 25 de novembro ser o Dia Internacional de Combate à Violência Contra as Mulheres. Durante a Blogagem, mulheres escritoras mandavam textos para que estes fossem publicados numa única página, fortalecendo, assim, a existência de um grupo de blogueiras negras que precisava se solidificar.

Nesse contexto, surge uma comunidade de mulheres negras com o intuito de reunir e difundir a produção de saberes para os veículos de comunicação independentes produzidos por e para mulheres negras. Ainda na descrição do “Quem Somos” do site, é salientado o compromisso social e coletivo do grupo:

nós fazemos nossa própria história através de nossa própria escrita, uma ferramenta de luta e resistência. Viemos para contar nossas histórias, nos exercitamos numa atividade que é continuamente negada em uma sociedade estruturalmente desigual e discriminatória. Somos uma comunidade online e offline, um coletivo de mulheres negras que escrevem, falam e produzem conhecimento a partir de suas vivências e experiências como mulher negra. Temos o feminismo negro como plano de fundo e assim como nos alimentamos dele, nos esforçamos e tentamos construir para que possamos alimentá-lo com nossas histórias, nossas experiências e nossa prática (ANDRADE, 2013, n.p.).

A transmissão de conhecimento via a oralidade vem sendo um recurso utilizado por mulheres negras. Conceição Evaristo (2018), ao mergulhar em suas memórias, viu-se indagando sobre a cor dos olhos da sua mãe. Os olhos daquela que lhe contava histórias de sua infância, que mais se pareciam histórias da própria infância de Evaristo. Uma mãe, mulher preta, que a autora apresenta como uma figura inesquecível, assim como suas tias e todas as mulheres que fizeram parte da sua vida. Evaristo contempla essas mulheres com afeto, respeito e admiração, assim como as ancestrais antes delas, como *Yabás*, donas da sabedoria. Saberes tradicionais que, de acordo com Piedade (2017), o tradicional não é somente aquilo que é antigo, mas sim “aquilo que se manteve em movimento, conservou-se em mudanças, diante das forças coloniais que construíram a África, tal como, de modo geral, a conhecemos hoje” (p. 28).

Aquilo que se mantém, aquilo que o colonialismo não conseguiu extinguir, o elo entre mulheres negras e suas ancestrais, uma força capaz de evocar o resgate de memórias em Evaristo: “mas de que cor eram os olhos de minha mãe?” (2018, p. 18). Uma força que promove reencontros espirituais e físicos; físicos assim como o de Evaristo com sua mãe, que se deslocou por quilômetros só para olhar nos olhos dela, contemplá-los e chegar à conclusão de que aqueles

⁴ <http://blogueirasnegras.org/quem-somos/>

⁵ <https://blogagemcoletivamulhernegra.wordpress.com/>

olhos eram cor de olhos d'água. Olhos marejados de lágrimas, ou como a autora preferiu definir, “Águas de Mamãe Oxum! Rios calmos, mas profundos e enganosos para quem contempla a vida apenas pela superfície” (2018, p. 19).

3 IDENTIDADES NEGRAS

3.1 “Minha família veio da Europa. A sua (família) veio da África, não foi?”: a educação antirracista e um olhar Outro sobre a Negritude

Carolina Maria de Jesus foi uma escritora negra semialfabetizada, nascida em Sacramento, Minas Gerais, no ano de 1914. Mudou-se para São Paulo com 23 anos de idade, onde trabalhou como empregada doméstica antes de mudar-se para a extinta Favela do Canindé, localizada às margens do Rio Tietê (GONÇALVES, 2014). Este capítulo não será uma biografia sobre a vida de Carolina, mas considerando as discussões que venho fazendo nessa pesquisa, não vejo sentido não trazê-la. Para mim, falar sobre Carolina é sempre um desafio, pois ela foi a primeira escritora negra que li, pesquisei e conheci melhor. O contato com a autora se deu com minha inserção, ainda na graduação, no Projeto de Iniciação Científica intitulado “Pistas de Carolina Maria de Jesus para a intervenção psicossocial” (2017 – 2018), orientado pela Prof.^a Dr.^a Érika Cecília Soares Oliveira.

Aos 21 anos de idade e prestes a me graduar, li pela primeira vez uma escritora negra... foi um misto de vergonha e euforia. Vergonha, sim, pois me culpei por não ter ido atrás dessas referências antes, mas é que eu não sabia que elas existiam. Euforia, obviamente, por me dar conta que haviam mulheres negras escrevendo desde sempre e, principalmente, escrevendo com os poucos recursos que tinham. Os poucos recursos aos quais me refiro são reflexos da falta de políticas de integração do povo negro à sociedade capitalista emergente no período pós-abolição. Gonçalves e Ambar (2015) fazem uma discussão sobre a marginalização da população negra privada de seus direitos básicos de trabalho, saúde e educação. Em decorrência disso, a população negra foi excluída de qualquer projeto de nação e continuou ocupando um lugar de subalternidade, mesmo com o fim do regime escravista no Brasil.

Vale ressaltar que o projeto de embranquecimento do Brasil, financiado pelo governo, visava “clarear” a nação – tanto visivelmente quanto culturalmente. Para isso, houve incentivo por parte (principalmente) dos industriais às políticas imigratórias, objetivando a mão de obra branca e europeia nas fábricas. Quanto às/aos negras/os, não eram consideradas/os mão de obra qualificada para o trabalho fabril, restando-lhes lugares marginais. Carolina Maria de Jesus

contextualizava os aspectos históricos às suas vivências, narrando como as medidas tomadas pelo governo pós-abolição eram, na verdade, estratégias de manutenção das desigualdades sociais. A autora alegava que o negro inculto, ou seja, não alfabetizado, não poderia ser um braço para impulsionar a nação, pois seria sempre uma boca (JESUS, 2007).

Mesmo no ano de 1925, quando foi admitida a presença de alunas negras nas escolas, o racismo continuou sendo um obstáculo. As alunas negras se queixavam do racismo que sofriam dos brancos: alunas/os e professoras. Nesse relato, Carolina problematiza a falsa aceitação de alunas negras por parte das professoras, pois segundo a autora, as professoras só as aceitavam por imposição e reprovavam as alunas mesmo que estas soubessem ler e escrever (JESUS, 2007). As mulheres negras mães confrontavam as professoras, argumentando que suas filhas sabiam o A-B-C, enquanto outros alunos não sabiam, mas mesmo assim eram aprovados. A escolarização continuava sendo negada, ainda que fosse permitida legalmente.

A autora bell hooks (2017) defende um modelo de aprendizagem que priorize a educação como prática de liberdade, em que qualquer pessoa possa aprender. Nesse modelo de aprendizagem, os professores precisam se engajar entendendo que seu trabalho não é meramente partilhar a informação, mas sim participar do crescimento intelectual e espiritual dos alunos. Influenciada e declaradamente encorajada pelas obras de Paulo Freire, hooks promoveu estratégias de conscientização nas salas de aula, pois acreditava que os alunos eram participantes ativos e não meramente consumidores passivos de informações (HOOKS, 2017). A educação antirracista e emancipatória defendida pela autora é alicerçada nas concepções de Paulo Freire, educação esta que entende o ser humano de forma integral e não numa cisão de mente, corpo e espírito. A educação progressiva e holística prioriza o bem-estar dos professores, e estes precisam ter um compromisso ativo nesse processo, se percebendo, se cuidando, para que estejam felizes o suficiente para capacitar seus alunos (HOOKS, 2017).

Pensar esse modelo de educação no Brasil, tomando como cenário o contexto pós-abolição, é quase uma utopia. Imagina se as/os professoras/es da época cogitariam repensar o racismo e o exercício de poder dentro da sala de aula? Privar a população negra do acesso à escolarização foi uma arma poderosa utilizada pela política do estado escravista. Tal política defendia que somente os brasileiros poderiam ter acesso à educação. Quanto aos africanos de nascimento, os trabalhadores escravizados, não podiam ser escolarizados, assim como seus filhos. Essa privação era sustentada por uma lógica que atribuía ao negro um lugar de inferioridade, propensão ao vício, ao crime, sendo visto, assim, como um inimigo da civilização e do progresso (GONÇALVES; AMBAR, 2015). Nesse contexto nasce nossa Carolina, apenas

26 anos após a abolição. Neta de Benedito Jose da Silva, submetido à condição de escravo e que havia herdado o sobrenome do “seu Sinhô” (JESUS, 2007, p. 7).

Ela descrevia seu avô enquanto o preto mais bonito que já visto: alto, calmo, “não sabia ler, mas era agradável no falar” (JESUS, 2007, p. 8). Descreveu, também, o desgosto e lamentação de Seu Benedito ao ver que seus oito filhos não aprenderam ler, e em decorrência disto, não tiveram escolha a não ser trabalhar nas formas mais rudimentares e insalubres. Apesar disso, frisava que essa situação não foi ocasionada por um desleixo seu, mas foi fruto, na verdade, das proibições e negação de direitos da política escravista. Seu Benedito enfatizava para os netos a importância de se estudar com esforço para aprender. Carolina estava na efervescência dos efeitos da escravização de corpos e vidas negras.

“Quarto de Despejo - Diário de uma favelada” (JESUS, 1960) foi a primeira obra lida por mim. De acordo com Gonçalves (2014), Carolina Maria de Jesus começou a escrita do diário em 1955, mas este só teve visibilidade a partir de 1958, depois que o jovem jornalista alagoano Audálio Dantas se encontrou com a autora. Audálio foi até a Favela do Canindé fazer uma reportagem sobre a expansão das favelas nas margens do Tietê e conheceu Carolina. O próprio Audálio, na apresentação de uma das edições do livro – Edição Popular de 1960 – traz detalhes sobre o encontro

Lá, no rebuliço favelado, encontrei a negra Carolina, que logo se colocou como alguém que tinha o que dizer. E tinha! [...] A história da favela que eu buscava estava escrita em uns vinte cadernos encardidos que Carolina guardava em seu barraco. Li, e logo vi: repórter nenhum, escritor nenhum poderia escrever melhor aquela história - a visão dentro da favela (DANTAS, 1960, p. 3).

O encontro foi desprezioso, ao acaso, mas ao ler as obras da autora, percebo que ela nunca foi despreziosa na escrita. Ela sabia, ou ao menos tinha grande noção, do poder que tinha. Carolina acreditou e fez valer a previsão que o senhor Euripedes Barsanulfo⁶ fez dela ainda criança, afirmando que ela seria poetisa: “Todos tem um ideal. O meu é gostar de ler” (JESUS, 1960, p. 21). Em outros trechos da obra, ela afirmava que estava escrevendo um livro sobre a favela, que visava vendê-lo para poder sair de lá, já que nunca escondeu o descontentamento em residir naquele espaço. A cada página, eu me chocava como Carolina narrava, em sua escrita diarista, seu dia a dia de maneira intimista e simples, mas muito articulada com questões sociais, como política, pobreza, gênero e raça.

Gonçalves (2014) compreende a escrita da autora como uma automodelagem construída através de processos de percepção de seu sofrimento social e de instauração de uma aguda consciência de sua corporalidade. O autor complementa, ainda, que na escrita de Carolina, é

⁶ Euripedes Barsanulfo, famoso medium espírita, viveu em Sacramento entre 1880 e 1918.

possível perceber uma interrelação entre os campos biográfico-social, individual-cultural e objetivo-subjetivo. Nesse sentido, o sofrimento trazido por ela, ao narrar suas mazelas, é particular mas também é coletivo, já que a mesma escreve sobre a miséria e a vida infausta dos favelados (JESUS, 1960).

Refletir sobre as pistas deixadas por Carolina Maria de Jesus para se pensar e intervir nas realidades é algo importante para a psicologia enquanto ciência e profissão. Oliveira (2017) elucida o questionamento que é feito sobre a formação em psicologia, se esta estaria, de fato, preparando as/os futuras/os psicólogas/os para uma prática que dê conta da realidade social e que permita a transformação da mesma, tendo em vista o aumento da inserção de psicólogas/os nas políticas de assistência social e na saúde pública de modo geral. Em uma breve experiência que tive como psicóloga de um Centro de Referência Especializado em Assistência Social (CREAS), conheci mulheres usuárias do serviço que muito tinham em comum com Carolina. Mulheres imersas em situações de violência física, psicológica e também em situação de vulnerabilidade social. É importante pensarmos as realidades a partir de referenciais que teorizem sobre suas realidades. Carolina teorizava a partir do sofrimento, assim como bell hooks (2017), que viu na teoria um local de cura.

Leitoras/es, percebam as similaridades nas histórias dessas duas mulheres que nunca se encontraram, nunca foram amigas ou parentes – será que não? –, mas partilhavam angústias parecidas. Ambas eram crianças questionadoras: questionavam o mundo, os familiares, tudo que podiam... eram vistas como “uma figurinha demoníaca que ameaçava subverter e minar tudo o que eles buscavam construir” (HOOKS, 2017, p. 84). hooks (2017) salienta, ainda, que não existe brecha entre a teoria e a prática quando nossa experiência de vida da teorização está fundamentalmente ligada a processos de autorrecuperação e de liberdade coletiva. A autora complementa afirmando que a teoria só é curativa, libertadora e revolucionária quando direcionamos a teorização para este fim. Aproveito para demarcar que o meu compromisso dentro da psicologia é esse: produzir conjuntamente uma teoria emancipatória a partir das experiências.

Me permitam que eu relate algo que me aconteceu na 4ª série. Eu tinha por volta de 10 anos, mas é uma das lembranças mais vivas na minha cabeça sobre racismo. Eu também era vista como uma figurinha demoníaca subversiva, sabe? Mas ao contrário das duas outras mulheres que falei acima, eu não questionava com palavras, mas sim com o olhar. Era aquele olhar crítico e opositor (HOOKS, 2019), inundado de lágrimas, mas também de muito agenciamento, pois eu entendia que saía da posição de subserviência em que a escola me colocava no momento em que encarava as professoras e meus colegas de classe.

Pois bem, numa aula de história dessas que reforçam os estereótipos do branco-europeu-salvador-civilizado e do negro-africano-condenado-bárbaro, um colega branco/loiro virou pra mim e soltou essa: “Minha família veio da Europa. A sua, veio da África, não foi?”. Risos ecoaram pela sala inteira. Olhei pra professora como quem diz “não vai dizer nada?”, ela o repreendeu dizendo que ele não poderia dizer aquilo, pois era racismo. Eu fiquei perplexa, por que ele não poderia dizer a verdade? De fato, parte da minha família veio da África, qual era o problema? No momento eu não entendi nada, nem os risos, nem a resposta da professora e muito menos o que era racismo. Engoli o choro fui pra casa e disse para minha mãe que meu colega foi racista comigo, esperando que ela me explicasse o que era racismo. Ela brigou comigo, não me explicou nada. Segui sem entender nada.

Daquele momento até meus 20 anos de idade, não abri a boca para falar de racismo. Pensei que aquilo não importava aos outros e que eu teria que engolir essa mágoa sozinha. Passei anos com aquele colega se gabando que era descendente do Vasco da Gama, o colonizador português, ostentando o brasão do Vasco, time carioca... coitado. Eu aprendi a ter pena dele. Primeiro, porque ele não era descendente de Vasco da Gama coisíssima nenhuma; segundo, porque ele era vascaíno... eu sou flamenguista.

Hoje compreendo o que eu esperava que a professora dissesse: gostaria ter ouvido algo parecido com “sim, ela tem ancestralidade africana, assim como algumas de nós, e não temos que nos envergonhar disso. Somos descendentes de reis e rainhas que foram escravizados por colonizadores como Vasco da Gama, esse que você se orgulha tanto, mas que não passou de um genocida”. Se toda criança negra ouvisse mais a verdade sobre seu passado, se orgulharia mais da sua história.

3.2 “Não gosto de negro, porque negro fede”: a estereotipação da alteridade

O EU, o OUTRO. Percebem que nos espelhamos na figura de uma outra pessoa para nos assemelharmos ou diferenciarmos? Digo que sou negra, logo não sou branca. Digo que sou negra, menos retinta que Carolina Maria de Jesus, mais retinta que Elza Soares, e ainda assim sou negra – nem mais, nem menos. Me constituo identitariamente enquanto uma mulher negra. Como uma criança negra, aprendi desde cedo que eu era diferente das/os demais da minha turma, quase sempre a única com a pele mais escura e o cabelo indomável sempre preso em tranças ou coques. Estudei em escolas particulares e nunca entendi o porquê de ser minoria naquele espaço, sendo que fora dos muros dali o que eu mais via eram pessoas da minha cor. Enquanto criança negra de classe média que frequentava espaços hegemonicamente brancos,

aprendi desde cedo a me perceber enquanto diferença. E não só por conta da minha aparência, mas também pela forma como eu era é tratada: olhares tortos, comentários ofensivos, piadas racistas... eu era a alteridade naquele espaço.

O entendimento de pessoas não-brancas, indígenas e negras/os, enquanto alteridade, dentro dos moldes colonialistas, foi resultado do que o poeta francês Aimé Césaire (1978), em sua obra “Discurso sobre o Colonialismo”, definiu como asselvajamento do continente. Ao denunciar as mazelas oriundas da colonização, o autor problematiza o modo como o cristianismo, através do que ele chama de hipocrisia coletiva, se apresenta como única salvação possível para os povos considerados pagãos. É o pedantismo cristão que enuncia equações desonestas e antagonicas, onde o cristianismo se apresenta como sinônimo de civilização, enquanto que o paganismo seria o oposto, a selvageria. O autor complementa que o resultado disto não poderia ter sido diferente: “práticas colonialistas e racistas para com as únicas vítimas possíveis índios, amarelos e negros” (CESÁIRE, 1978, p. 14).

Gosto da forma como Aimé Césaire aponta o dedo na cara do europeu cristão e hipócrita, que condenou o Nazismo, mas que foi cúmplice do Colonialismo na medida em que o tolerou e legitimou suas práticas. Eram povos não-europeus, selvagens, pagãos. Eram pessoas sem alma, segundo o cristianismo da época, dignas de sofrer em nome da salvação. Hipocrisia. O autor denuncia essa hipocrisia sem pudor algum, trazendo a figura do burguês cristão do século XX para apontar que nele reside a figura de Hitler. Essa ideia é sustentada no argumento de que o que se condena, no caso do Nazismo, não é

o crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do homem em si, é o crime contra o homem branco, a humilhação contra o homem branco e o ter aplicado à Europa processos colonialistas a que até aqui só os árabes da Argélia, os <coolies> da Índia e os negros de África estavam subordinados (CESÁIRE, 1978, p. 18).

No começo dessa obra, Aimé Césaire afirma que a “A Europa, moralmente, espiritualmente, é indefensável” (CESÁIRE, 1978, p. 13) e, no decorrer da discussão, sustenta tal afirmação apontando para a não-inocência por trás da figura do colonizador. Na visão dele, uma nação que justifica a colonização é uma civilização doente. De negação em negação, de omissão em omissão, essa sociedade chama seu Hitler, seu castigo. Como alguém é capaz de condenar o Nazismo e justificar o Colonialismo? Ambos são indefensáveis. Infelizmente, a negação da colonização não é algo restrito aos europeus. No Brasil, ainda hoje, segunda década do século XXI, é possível identificar, seja no imaginário social ou mesmo em alguns discursos difundidos por líderes e figuras públicas, resquícios desse colonialismo.

De um lado do Oceano Atlântico, na França, Aimé Césaire denuncia o fato de a colonização não ter posto o colonizador e o colonizado em contato, uma vez que não existiu

trocas culturais entre essas duas figuras, somente trabalho forçado, sociedades esvaziadas de si próprias, culturas esvaziadas, religiões assassinadas, nenhum progress. Do outro lado, Ailton Krenak, líder e ativista indígena brasileiro, compartilhando do mesmo argumento: a europeização da África e da Ásia poderia ter se dado de outra maneira que não fosse pela legitimização da ação colonizadora através da ideia de progresso material, uma vez que não seria possível saber como os países colonizados teriam se desenvolvido sem a intervenção europeia. Ambos os autores definem essas sociedades colonizadas como comunitárias, anticapitalistas, cooperativas e fraternais.

Ailton Krenak (2019), em sua obra “Ideias para adiar o fim do mundo”, narra alguns dos muitos dilemas enfrentados por sociedades indígenas e o Estado brasileiro. Esses dilemas sempre existiram, desde a colonização, mas se agravam na medida em que as estratégias políticas de manutenção da lógica colonial são implementadas no intuito de desfazer as formas de organização das sociedades indígenas. Krenak (2019) descreve como as sociedades indígenas se relacionam com a natureza, trazendo o exemplo do Rio Doce, chamado de *Watu* pela família Krenak. O *Watu*, para os Krenak, não é um recurso; não é entendido enquanto propriedade do Estado e nem de ninguém. O rio é avô, é parente, é o sustento daquele povo. O *Watu* foi envenenado pelo material tóxico de uma barragem de contenção que se rompeu: para os indígenas, luto, tristeza, um avô que está em coma, um crime que, nas palavras do autor, “os colocou na real condição de um mundo que acabou” (KRENAK, 2019, p. 22; para o Estado, prejuízo financeiro, apenas isso.

Nós, pessoas não-brancas, fomos postas no lugar da alteridade pela branquitude, seja por conta de nossas culturas, do nosso modo de se pensar a economia ou daquilo que se apresenta como racial, fenotipicamente e culturalmente falando. A verdade é que sempre fomos Nós. Nós por nós mesmas/os. Em seus estudos sobre cultura e representação, Stuart Hall (2006) faz algumas provocações sobre os possíveis porquês de existir um certo fascínio pela alteridade, pela marcação da diferença – nesse caso, da diferença racial. O autor atribui três momentos históricos importantes para o surgimento do repertório de representação e práticas utilizadas para marcar a diferença racial e significar o Outro. São eles: o “encontro” de comerciantes europeus com reinos da África Ocidental, principal local de comércio/tráfico de escravos/os negras/os no século XVI e os dois outros que se seguiram; a colonização e partilha do continente africano entre os países europeus com o novo projeto de expansão imperialista; e, por fim, a migração pós Segunda Guerra Mundial dos países terceiro-mundistas para a Europa e América do Norte.

Hall (2006) descreve como o encontro imperial promoveu uma mudança no imaginário da cultura popular britânica a respeito da diferença racial no final do século XIX, transformando o racismo num bem comercial. Antes desse encontro, na Idade Média, os europeus tinham uma imagem ambígua sobre a África, não necessariamente ruim. O autor atribui essa ambiguidade ao fato de existirem santos negros na iconografia das comunidades cristãs da época, por exemplo, e também ao fato de existirem defensores do cristianismo no continente africano, como Preste João. Posteriormente, os africanos foram demonizados, barbarizados e definidos como descendentes do personagem bíblico Cam e seu filho Canaã “servo dos servos de seus irmãos”. A partir desse momento, vários argumentos com o objetivo de desumanizar os negros africanos foram cunhados, produzindo representações populares sobre esse Outro. Essas representações foram exploradas pela publicidade em países como a Grã-Bretanha, que estampava os feitos dos colonizadores brancos em produtos como sabão, caixas de fósforo, pacotes de cigarro, potes de pasta de dentes, cartazes, livros de romance, notícias... tudo pensado em comercialização. O racismo tinha corpo, forma e era celebrado com mestria.

Dentre os exemplos das publicidades realizadas na época demonstrada pelo autor, uma me chamou mais atenção que as demais. Trata-se de uma publicidade da *Pears Soap* (Sabão Pears), onde um menino negro se lava numa banheira com o sabão e, após o banho, um menino branco mostra um espelho para o menino negro: do pescoço para baixo, onde o menino negro havia se lavado, ele estava branco. Sua pele estava branca. Hall (2006) analisa essa publicidade imperial racista atribuindo ao sabão a qualidade de um objeto de fetiche, pois aparentemente “ele tinha o poder de tornar branca a pele negra e de eliminar de casa a fuligem, a sujeira e o pó das favelas industriais e seus habitantes - os pobres sujos. Ao mesmo tempo, conseguia manter limpo e puro o corpo britânico nas zonas de contato racialmente poluídas lá no Império” (HALL, 2006, p. 166).

Esse exemplo do sabão fez com que eu recordasse de uma aula onde a professora – não era a mesma professora da primeira situação que narrei – relatou algo que aconteceu enquanto ela dava aula particular em sua casa. Na ocasião, um homem em situação de rua bateu na porta para pedir comida. Ela o atendeu, não me recordo se deu a comida, mas acredito que sim. Depois de atendê-lo, voltou para a mesa onde estavam seus alunos e um deles falou: “não gosto de negro, porque negro fede”. Me deu um nó na garganta em ouvir isso... alguns risos na sala. Naquele momento eu queria ter gritado algo, mas preendi a voz e as lágrimas, perdi minha voz. Era comum que eu emudecesse quando ouvia algum relato de racismo, mesmo sem as pessoas me explicarem o que racismo significava. Eu só sabia que tinha alguma coisa muito errada, porque aquelas palavras me atravessavam e me davam ânsia de vômito.

Falar era necessário, eu tinha consciência disso. Nesse sentido, ao teorizar sobre a experiência de ter crescido numa comunidade negra dos Estados Unidos, hooks (2019) mostra o que “erguer a voz” representava para as pessoas do seu convívio. Responder era o mesmo que “falar como uma igual a uma figura de autoridade” (HOOKS, 2019, p. 31), e isso era o suficiente para uma punição, principalmente se você fosse uma menina negra. A autora descreve como se davam as relações entre as meninas e as mulheres negras, e também entre as mulheres negras e as figuras de autoridade masculina: não existia diálogo entre mãe e filha, nem entre as mulheres negras e os homens negros. O diálogo propriamente dito, a interação e a intimidade só se mantinham entre as mulheres negras. Ela sentia que esse direito de falar era um direito inato seu que havia sido tirado. O silenciamento imposto também é um ato de punição, e transicionar do silêncio à fala é, para o oprimido, o colonizado, o explorado, um gesto de desafio que cura e possibilita uma nova vida. É um ato libertador (HOOKS, 2019).

Parei um pouco a escrita pra lembrar algumas lembranças... eu também era uma criança questionadora? Não me veio nada muito marcante na mente, recorri a minha mãe. Dona Cida, minha mãe, disse que eu também questionava tudo e não ficava satisfeita com as respostas que me eram dadas. Em que momento eu emudeci? Será que na escola? Provavelmente sim, talvez por isso minha admiração às pessoas que se posicionavam. Voltemos ao relato da professora. A professora disse ter perguntado ao aluno se o pai dele fedia e ele respondeu que não. Assustado, perguntou o porquê: “porque seu pai é negro”, respondeu a professora. Nessa hora eu ri baixinho. Ela também era negra, percebi que afrontou o aluno sinalizando o fato do pai do menino também ser negro. Mas o que mais me chamou atenção foi a relação entre fedor-sujeira e a pessoa negra, pois na minha cabeça não fazia sentido. Eu não entendi na época, mas os estudos de representação de Hall (2006) demonstram quando e onde essa diferenciação racial começou ser estruturada. A branquitude, enquanto categoria racial, demarcava as diferenças para justificar suas práticas violentas de dominação.

3.3 Miscigenação enquanto instrumento ideológico

Quanto à miscigenação, Sueli Carneiro (2011) disserta sobre os usos políticos e ideológicos desta na nossa sociedade. A autora discorre sobre dois eixos problemáticos, sendo o primeiro deles a omissão do estupro colonial, e o segundo, a utilização da miscigenação como instrumento de embranquecimento da população. Em relação ao primeiro, a discussão se desenvolve com a miscigenação dando suporte ao mito da democracia racial, uma vez que reforça a falsa ideia de harmonia entre os grupos étnicos com o argumento de que o fato de

homens brancos terem se relacionado sexualmente com mulheres negras e indígenas demonstraria nossa tolerância racial. Nas palavras de Sueli Carneiro, “o estupro colonial da mulher negra pelo homem branco no passado e a miscigenação daí decorrente, criaram as bases para a fundação do mito da cordialidade e democracia racial brasileira” (1995, p. 546). Já o segundo, institucionaliza o que a autora chama de hierarquia cromática, um gradiente étnico onde a pessoa mais bem aceita será a menos retinta, mais próxima do ideal branco, enquanto que a/o negra/o de pele mais escura sofrerá mais discriminação. Os efeitos da miscigenação no imaginário social fragmentam as identidades de pessoas negras, dificultando, assim, o reconhecimento com o grupo social ao qual elas pertencem.

Hoje não é tão difícil para mim enxergar que sou negra, mas, por mais que eu tenha construído uma visão positiva sobre meus traços fenotípicos, sobre minha ancestralidade e sobre o meu passado negro, é o Outro, o Branco, quem formula uma imagem mental sobre o que o negro representa na sociedade brasileira e a projeta sobre mim, pasmem: essa imagem é tudo, menos positiva. Se voltarmos o olhar para a construção desse Outro, para o lugar no qual esse Outro foi construído, percebemos que o lugar é de exclusão, pois quem fala sobre Ele o entende como exotérico, místico ou simplesmente como sujeito incognoscível, impossível de se conhecer. Esse Outro é também a/o negra/o constituída/o como alteridade a partir do olhar do sujeito branco. Através de sua experiência enquanto homem negro, Fanon (2008) traz provocações acerca desse olhar do branco enquanto constituinte da imagem do negro, uma imagem carregada de pseudoverdades que – em sua maioria – não passam de preconceitos raciais mascarados de **minha opinião**.

Sou sobredeterminado pelo exterior. Não sou escravo da “idéia” [sic] que os outros fazem de mim, mas da minha aparição. Chego lentamente ao mundo, habituado a não aparecer de repente. Caminho rastejando. Desde já os olhares brancos, os únicos verdadeiros, me dissecam. Estou fixado. Tendo ajustado o microscópio, eles realizam, objetivamente, cortes na minha realidade. Sou traído. Sinto, vejo nesses olhares brancos que não é um homem novo que está entrando, mas um novo tipo de homem, um novo gênero. Um preto! (FANON, 2008, p. 108).

O negro é constituído enquanto abjeto. Ele é o não ser, o não pertencer, a ausência. Fernandes e Souza (2016) traz a abjeção social como decorrente da criação de “marcadores sociais” formulados a partir de teorias biológicas errôneas que marcam os corpos negros com o intuito de homogeneizar os sujeitos e naturalizar identidades. As autoras complementam a ideia justificando que a ideologia que lia as pessoas africanas escravizadas e seus descendentes enquanto objeto “foi metamorfoseada no fim do século XIX e início do XX, em teorias racistas que tiveram por base aquilo que na época era considerado biologia científica” (FERNANDES; SOUZA, 2016, p. 105).

Ainda hoje, mesmo de forma mascarada, os efeitos discursivos que atuam como mecanismos eficazes de reprodução ideológica marcam as subjetividades e o processo de transformação de pessoas em sujeitos sociais. As práticas racistas na contemporaneidade assumiram um papel de sutileza e cordialidade, por isso nem sempre são fáceis de serem identificadas e combatidas, uma vez que os processos de violência sofridos pela população negra no período escravagista foram adquirindo outras configurações com o passar do tempo. Segundo Fernandes e Souza (2016), falar em uma identidade estereotipada atribuída ao negro é dizer que esta foi forjada socialmente com intuito de inferiorizar e depreciar, e ainda que não corresponda à realidade, produz efeitos sobre ela, orientando, assim, as relações entre negros e brancos na sociedade brasileira.

A inferiorização da imagem do negro é atribuída, também, ao seu corpo e é utilizada até hoje para formular um padrão de beleza tipicamente do branco europeu. Nesse sentido, o corpo se apresenta como uma expressão da identidade e suas diferenças corporais são utilizadas para justificar a hierarquização social. Se tratando mais especificamente das mulheres negras, de acordo com Melo e Lopes (2014), transformá-las em sujeitos sociais envolve a desconstrução de discursos cristalizados – não somente de raça, mas também de gênero e sexualidade. Esses discursos constroem a imagem da mulher negra como objeto sexual.

Nessa perspectiva, Hall (2016) teoriza sobre práticas representacionais e seus efeitos na formação da imagem mental que fazemos das pessoas, e dentre elas está a estereotipagem. A construção de um estereótipo parte da apropriação de poucas características sobre uma pessoa, características essas que, posteriormente, são exageradas e simplificadas, ou seja: o sujeito é reduzido a algo simplista que nem sempre corresponde a quem ele é. Nas palavras do autor, “a estereotipagem reduz, essencializa, naturaliza e fixa a diferença” (HALL, 2016, p. 191), e é no reconhecimento dessa diferença, da pressuposição da alteridade, que categorias dicotômicas são estabelecidas: o normal e o anormal; o aceitável e o abominável; o belo e o feio. O termo “fronteira dicotômica” é utilizado, assim, para se referir à barreira levantada e alicerçada nessas concepções, algo que separa o nós e elas/eles. Sendo assim, tendemos a fortalecer os vínculos com o que se assemelha a nós, ou pelo menos com a imagem mental que temos disso. Em contrapartida, rompemos laços ou nem os criamos com o que se difere de nós, mantendo, dessa forma, uma “ordem social simbólica” (HALL, 2016, p. 192).

Ressalta-se, ainda, que a manutenção de uma falsa “ordem social simbólica” através da estereotipagem esconde o jogo de poder por trás das representações. Isso porque, segundo o autor supracitado, o poder está para além da coerção física direta, principalmente se considerarmos seus aspectos simbólicos e culturais, tais como marcar, atribuir e classificar o

Outro, que são violências simbólicas e também mecanismos de dominação, uma vez que essas estratégias são quase sempre direcionadas a um grupo subalternizado no intuito de subjugá-lo.

Dada a breve contextualização acerca das dimensões dos estereótipos, quero chamar atenção para uma em especial: a sexual. Hall (2016) traz a história violenta de vida e morte de Sarah Baartman como um exemplo extremo e cruel de marcação e patologização da alteridade, mostrando como essa mulher foi desumanizada, desintegrada e objetificada mesmo depois de sua morte.

Sarah Baartman era uma mulher africana de 1,37m de altura que foi levada para Inglaterra no ano de 1810. Segundo ele, não era apenas a baixa estatura da mulher que atraía olhares curiosos, mas principalmente o tamanho das suas nádegas e de seus lábios vaginais. Sarah era exposta constantemente, tanto em espetáculos públicos enjaulada quanto para cientistas que se apropriavam do discurso científico para legitimar os abusos praticados contra ela. Sarah foi dissecada ainda em vida, cada parte do seu corpo foi medida e moldada, e mesmo depois de morta, continuaram a violentá-la através da forma mais extrema de reducionismo: as partes do seu corpo foram fragmentadas e conservadas, enquanto que, simbolicamente, a imagem da “Vênus de Hotentote” fora desintegrada. O termo Vênus, de acordo com Ferreira e Hamlin (2010), fazia uma referência considerada pelas autoras “irônica (e mesmo sarcástica) à Afrodite Kallipygos, ou Vênus Calipígia, a das belas nádegas, cuja representação mais famosa é o mármore romano adicionado ao Museu Real de Nápoles poucos anos antes da chegada de Baartman à Inglaterra” (p. 822-823).

Vênus é a representação das visões ambíguas sobre o corpo feminino, um corpo que desperta desejo, mas também repulsa e necessidade de controle. Na figura da Vênus, chamada de Afrodite na mitologia grega, é possível perceber muitas representações sobre o feminino (FERREIRA; HAMLIN, 2010). Ela é plural: representa a fertilidade, mas também o amor desde sua forma mais pura até sua face mais promíscua. Nas múltiplas representações que o corpo de Sarah Baartman poderia ter, ele teve apenas uma central: o fetichismo. No fetichismo, há um deslocamento de uma força poderosa, proibida e de cunho sexual para um objeto, em que este passa a conter a energia sexual e, conseqüentemente, é erotizado (HALL, 2016). Dessa forma, há o que o autor chama “voyerismo não regulamentado”, no qual existe um interesse de cunho sexual no olhar do cientista branco, do espectador branco, mas é um interesse negado, afinal o corpo de uma mulher negra não pode ser desejado. Assim, uma vez que aquilo que é considerado tabu consegue encontrar uma forma deslocada de representação, há um objeto de fetiche.

Vale mencionar, ainda, que a exposição dos corpos das mulheres negras desde a escravização era uma prática utilizada no intuito de objetificá-las e desumanizá-las, desmembrando simbolicamente, e por vezes materialmente, o corpo que as constituíam enquanto humanas. Hooks (2019) faz uma analogia entre as escravizadas submetidas a leilões, onde os “donos” as expunham e descreviam suas partes mais vendáveis, e as mulheres negras expostas nuas nos bailes parisienses para entretenimento de brancos. Atualmente as representações estereotipadas ainda existem, e a autora chama atenção para a perpetuação desse imaginário através da produção cultural (filmes, músicas), por exemplo, ainda que tenham sido criados por pessoas negras. Segundo ela, nem sempre a exaltação do bumbum subverte as representações racistas e sexistas projetadas sobre o corpo da mulher negra e, nesse sentido, corre-se o risco de “mais uma vez – o bumbum – ser celebrado como um assento erótico de prazer e excitação” (HOOKS, 2019, p. 133).

Tendo em vista essas considerações, o processo de autoafirmação das mulheres negras é prejudicado e por vezes tardio, pois uma vez que não se estabelece a identificação com elementos de ancestralidade que remetem à ideia de raça devido, principalmente, às estratégias de branqueamento, torna-se difícil a sua reafirmação. Podemos entender essas estratégias, portanto, como um mecanismo que visa à depreciação da estética negra em contraponto à hipervalorização da estética branca. Nessa lógica, cria-se um tipo de escala de valores alimentadas por um gradiente étnico no qual pessoas com características mais próximas do tipo branco tendem a ser mais valorizadas, enquanto pessoas mais próximas do tipo negro tendem a sofrer discriminação.

A psicóloga branca paulistana Lia Vainer Shucman (2014) desenvolveu uma pesquisa cujo objetivo principal era entender como sujeitas/os brancas/os “se apropriam do significado de raça e racismo produzidos em nossa cultura” (SHUCMAN, 2014, p. 87). Para isso, ela entrevistou pessoas autodeclaradas e lidas por ela enquanto brancas e paulistanas, e classificou as falas em pelo menos três categorias principais: ideia de superioridade estética, moral e intelectual. Nos atentemos à primeira categoria. Ao questionar uma entrevistada se ela acreditava que tem conscientemente ou não atitudes racistas, Shucman (2014) obtém respostas pra lá de sinceras. É importante salientar que a pesquisadora compartilha suas angústias e hipóteses iniciais antes de descrever as entrevistas, questionando se para essas pessoas, falar sobre ser branco, sobre raça e racismo seria fácil, se eles negariam o racismo ou suas eventuais atitudes racistas. Para a sua surpresa, as pessoas não hesitaram em narrar os fatos. A autora acredita que isso se deu pelo fato das/os entrevistadas/os a reconhecerem como branca, pressupondo que ela não levaria as narrativas para o lado pessoal. Cogitou, também, que ao

apresentar uma pesquisa que objetiva investigar a branquitude, poderia pensar que ela estava comprometida a enaltecer a ideia de superioridade racial branca (SHUCMAN, 2014, p. 87).

Voltemos à entrevistada. Ela reconhece a existência do racismo, e ao considerar os traços estéticos de pessoas brancas e de pessoas negras. Admite, também, que raramente acha um negro bonito e que quando isso acontece, são negros que ela julga como alguém “com estilo, exótico, tipo rasta e com traços finos” (SHUCMAN, 2014, p. 88). A entrevistada transpõe um abismo estético entre o negro considerado bonito por ela e os brancos no geral, sem caracterizar o que seria um branco bonito, ainda que num dado momento tenha citado o Brad Pitt como o ápice da estética branca. Para ela, há vários outros tipos de brancos bonitos, já negros, apenas aquele tipo. Provavelmente, ao se referir a “traços finos” ela tenha uma representação mental de um negro não tão retinto, de nariz fino, lábios não tão grossos assim, porte atlético, hiperssexualizado, preferencialmente com um pau gigantesco.

Para Ferreira e Camargo (2011), dentro desse mecanismo é comum a utilização de adjetivos que visem branquear a pessoa, como por exemplo o termo morena/o, pois esse recurso evita o contato com a realidade de ser negra/o. A inferiorização da imagem do negro atribuída ao corpo, às características fenotípicas, é base para formulação e perpetuação de um padrão de beleza tipicamente do branco europeu. Devido a essa problemática, algumas mulheres negras que conseguem transpor esses obstáculos e se afirmar enquanto negras consideram a mudança de posição como uma espécie de segundo nascimento, “um renascimento da mulher negra que havia sido sufocada e supostamente influenciada por instituições como a mídia, a família, a escola” (MELO; LOPES, 2014, p. 562).

Dessa maneira, Gomes (2003) afirma que para construir uma identidade negra positiva em uma sociedade que, historicamente, ensina ao negro (desde muito cedo) negar-se a si mesmo para ser aceito, é um desafio. Portanto, penso que entender e problematizar a história que culminou nos efeitos discursivos direcionados à população negra sejam formas de ressignificar a negritude positivamente. hooks (2019) tece uma discussão sobre a importância de amar a negritude e de como isso é um ato de resistência política. Acontece que, num contexto supremacista branco, essa potência não é vista, ou refletida, e “quando é mencionada, é tratada como suspeita, perigosa e ameaçadora” (HOOKS, 2019, p. 47).

4 EPISTEMOLOGIAS SUBALTERNAS

4.1 Mãos atadas e pés descalços: uma viagem de solitude, não de solidão

Neste capítulo convido vocês, leitoras/es, a me acompanharem nesta viagem rumo a um fazer pesquisa feminista subalterna e contracolônia. Antes de pegarmos o bonde, permitam que eu coloque, ainda que de forma introdutória, os porquês de utilizar a palavra “viagem” como ponto de partida para tecer essa discussão. É isto, ponto de partida. Vejo a construção da metodologia como um itinerário, um plano de viagem que traz consigo os caminhos e lugares que a pesquisadora pretende percorrer. Ainda que esta viagem, assim como todas as outras, exija um planejamento, penso que este não deve ser entendido de modo inalterável, uma vez que o percurso não é composto apenas por uma estrada, mas sim por estradas que se cruzam, se tocam, se modificam e se interseccionam.

Voltemos um pouco. Antes de realizarmos qualquer viagem, antes mesmo de fazermos um roteiro de para onde iremos e quais caminhos pretendemos percorrer, provoco uma reflexão: o que nos leva a escolher um determinado destino em detrimento de um outro? O que nos leva a concluir que, talvez, aquela estrada seja a alternativa mais apropriada, ainda que a maioria dos viajantes te aconselhem a não seguir por ela com a justificativa de que esta é mais tortuosa, escura e solitária? Antes de tomarmos as rédeas do nosso caminhar, precisamos nos orientar acerca de quem somos e de como as nossas vivências e experiências constituem e direcionam o modo pelo qual queremos conhecer o mundo. Viajar é conhecer.

Rumo a essa construção de saberes, passo por caminhos tortuosos que fazem com que eu retome a escrita cheia de inseguranças e incertezas. Agora me questiono quanto a qualidade do que venho produzindo e imerjo em águas profundas cercadas de baixa autoestima intelectual. Ouvi esse termo em algum lugar, pesquisei sobre e achei pouquíssima coisa, não queria nomear este processo de sofrimento, mas acredito na potencialidade das palavras. Se eu nomeio algo, eu o reconheço. Se isso for um problema, o que posso fazer para solucioná-lo? Falar e escrever, é isso que eu devo fazer. Mas por que me sinto tão travada? Por que não consigo escrever? Me levanto, preparo um café... sento, tomo. A cafeína inunda minhas veias, dispara meu coração, tira minha concentração e piora tudo. No *YouTube*, em segundo plano, dou play. Nina Simone começa a me embalar ao som de *Feeling Good* – ela tem sido minha aliada nesse processo.

Ouvir vozes de artistas negras tem me inspirado, parece que elas rememoram a todo momento a importância do que temos a dizer e, às vezes, gritar. Encontro em Anzáldua (2000) uma possível resposta para resistência que assombra minha escrita, pois de acordo com ela, escrever é confrontar nossos próprios demônios. Reconhecê-los e falar sobre eles não é tão simples, uma vez que no decorrer da nossa existência, na tentativa de nos proteger, criamos muros e barreiras que nos afastam desses demônios. Mas eles estão ali, bem vivos. O que faremos, então? Eu sugiro que os tomemos pelas mãos e os convidemos a dançar.

Diferentemente do que Ida Mara Freire (2014) faz em seu texto-existência, não consigo entrelaçar fios de vidas das mulheres negras da minha família aos fios da minha vida, pois não conheço essas mulheres. Refleti um pouco sobre as mulheres brancas da minha família... acho que consigo tecer nossas histórias, afinal, como bem coloca a autora, “eis o destino deste texto-existência: entrelaçar gerações como possibilidade de reconciliação” (FREIRE, 2014, p. 571). Minha família é interracial e ninguém se racializa, nem os pretos, muito menos os brancos: a família materna é interracial; família paterna biológica é interracial; família adotiva-afetiva é branca. Meu pai é um homem negro e foi adotado assim que saiu do ventre de sua mãe, no hospital mesmo, então não conviveu com seus pais biológicos.

A mãe adotiva-afetiva de meu pai era uma mulher branca, muito cuidadosa e amorosa, pelo que me disseram. Foi mais uma vítima do machismo e das violências psicológicas do marido. Silenciada, falava pouco e seus cuidados eram restritos aos seus filhos (dois adotivos – uma mulher e um homem – e um biológico) e ao lar, já que não trabalhava fora e não tinha com quem compartilhar suas angústias. Ao falar sobre domar uma língua selvagem, Anzáldua (2009) traz a problemática de como o espanhol fronteiriço, chicano, é suprimido pela língua inglesa. Na verdade, o simples ato da mulher falar é considerado uma afronta. Segundo a autora, adjetivos como bocuda, fofqueira e leva-e-traz são atribuídos de forma pejorativa apenas às mulheres – nunca aos homens.

Minha avó não fazia jus ao termo bocuda, ela mal falava. Em seus últimos dias de vida, queixou-se para minha mãe, sua nora, e para meu pai que uns pensamentos ruins estavam tomando conta dela. “Leia a bíblia, mamãe”, meu pai falava. “Estou lendo, meu filho”. Sufocada. Sempre que penso nela, confesso que não penso muito, não encontro adjetivo mais apropriado para descrevê-la. Certo dia, ela subiu a ladeira que separava a casa em que ela morava da casa que meu pai estava construindo para morar após o casamento. Minha mãe conta que ela nunca tinha ido olhar a construção... “é pequena, mas é aconchegante”, disse minha avó. Sufocada. Na venda da esquina, Dona Nina comprou a corda que ceivaria sua vida, desceu a ladeira foi para seu quintal e se enforcou num pé de goiabeira. Meu avô a encontrou, cortou a corda, a envolveu em seus braços e sofreu. Não sei se ele se culpabilizou, mas acredito que sim. Meu pai nunca falou sobre isso comigo, nem cobro isso dele.

Essa história foi contada pelas pessoas da rua que insistiam em dizer que minha avó iria para o inferno porque Deus não perdoava suicidas. Pobre Dona Nina, nem depois de morta deixava de ser julgada. Eu nunca acreditei que Deus tinha condenado minha avó. Para mim, onde quer que ela esteja, ela está em paz. Os detalhes da vida e morte de Dona Nina, eu perguntei para a minha mãe... minha mãe se arrepiava, hesitava, mas eu precisava ouvir,

precisava conhecer a mulher resistente que ela foi, a mulher que amou meu pai, o defendeu da ignorância do meu avô. Certa vez, meu pai – Avelar é o nome dele – comentou comigo que sempre gostou de ler, mas meu avô, um comerciante abastado da época, achava a leitura desnecessária e afirmava que ler não tinha futuro, já que o futuro era trabalhar.

Meu pai lia os gibis escondidos. Quando isso foi descoberto, todos os gibis foram queimados numa fogueira, em frente à casa deles, para que todos vissem a humilhação. Com orgulho, ele me mostrou um exemplar de 1979 (não tenho certeza se este era o ano, mas me veio à memória) que havia salvo. Ele sabia que ler o tornava poderoso, e minha avó também sabia. Ela lia, escrevia, criou seu próprio livro de receitas à mão e, apesar de toda opressão, ela resistia, e resistiu até onde pode. Depois que escrevi essas memórias, parei e fui cozinhar, talvez os temperos, aromas e sabores das comidas me conectem à mulher que eu nunca conheci pessoalmente – somente através dos sonhos e da história oral. Não deixo de pensar no que minha avó poderia dizer se não tivesse sido silenciada por tantos anos, ao mesmo tempo em que penso que é dessa forma que uma parte da academia orientada pelo racismo quer que eu me sinta: muda.

Falar sobre pessoas do meu passado que não conheci faz com que eu acesse conhecimento. Esse conhecimento que é transmitido de geração a geração, como por exemplo cozinhar alguns alimentos com folha de louro, deixar o doce de banana naturalmente mais arroxeadado... coisas que só minha avó fazia com maestria. É por isso que preciso escrever e falar, por acreditar na produção de saberes para além da academia. Por acreditar que parte da academia, essa que se apresenta hegemônica, não representa um todo. Olha só, cá estamos nós, provocando fissuras no que antes era pensado como universal e possibilitando outras maneiras de se fazer teoria.

4.2 Reflexões acerca de Epistemologias Colonialistas e Contracoloniais

Amiga/o leitora/r, você deve estar pensando porque meti minha avó na história, mas apenas senti que precisava. Senti que ela ficaria feliz em me acompanhar... é que a estrada da escrita é longa e não precisamos passar por ela sozinhas. Lembra que eu falei no início desse capítulo, que viajar é conhecer? Então. Viajando construiremos nossas epistemologias. Santos (2018, p. 7) traz contribuições da psicóloga negra portuguesa Grada Kilomba para pensar o termo “epistemologia”, composto pela palavra grega *episteme*, que significa “conhecimento”, e “*logos*”, que significa “ciência”. Ou seja, epistemologia é a ciência da aquisição de conhecimentos e é através dela que se define como se produz o conhecimento, quem produz

conhecimento verdadeiro e em quem devemos acreditar. Kilomba (2020, p. 50) questiona o lugar de hegemonia do conhecimento científico, relacionando-o diretamente ao poder e à autoridade racial. Esta última é o sistema que determina o que é e o que não é conhecimento, assim como também nomeia aquelas/es que podem e que não podem ensinar. Essa estratégia colonialista de monopolização da verdade científica centraliza as vozes brancas entendidas como neutras e universais, ao mesmo passo em que marginaliza tudo aquilo que não seja branco.

Quanto a uma suposta neutralidade científica, a autora defende a ideia da não existência desta dentro do centro acadêmico, visto que este campo “é um espaço branco onde o privilégio de fala tem sido negado para as pessoas negras” (KILOMBA, 2020, p. 50). Ao lermos esses argumentos, podemos entender melhor os porquês da dificuldade de encontrarmos referências negras no decorrer do percurso acadêmico: não é de interesse do projeto de dominação colonial que vozes subalternas falem e acessem espaços de saber, pois estes também são espaços de poder. A violência epistêmica produzida e perpetuada pela academia fez com que não pudessemos ouvir nossas vozes, mas a comunidade negra sempre falou. Kilomba (2020) demonstra isso nitidamente quando expõe o sistema racista como um desqualificador e invalidador de vozes subalternizadas.

Partilhando da mesma linha argumentativa, Patricia Hill Collins (2019) traz a problemática dos paradigmas e epistemologias do trabalho acadêmico ocidental atenderem sempre aos interesses dos homens brancos da elite. Estes, por sua vez, não consideram a produção de saberes de mulheres negras; elas não são consideradas detentoras de conhecimento e têm suas experiências distorcidas ou simplesmente destruídas. Outro ponto interessante discutido pela autora é o fato de essa supressão das ideias de mulheres negras no interior das instituições sociais controladas por homens brancos ter incentivado a utilização de expressões artísticas, tais como a música, para construir uma consciência feminista negra.

Quanto à produção de ciência, principalmente ciência moderna, Grosfoguel (2016) problematiza a existência do racismo e do sexismo epistêmico em sua construção, considerando como um dos problemas mais importantes do mundo contemporâneo. Ao trazer o termo “privilégio epistêmico” para pensar a produção científica, o autor atribui esse lugar de protagonismo aos homens ocidentais, uma vez que estes são os principais construtores de verdades tidas como absolutas e hegemônicas. Esse conhecimento “tem gerado não somente injustiça cognitiva, senão que tem sido um dos mecanismos usados para privilegiar projetos imperiais/coloniais/patriarcais no mundo” (GROSFOGUEL, 2016, p. 25). Em outras palavras, é um projeto de poder.

Em contraponto a esse projeto de ciência colonizada, branca, nortecêntrica e hegemônica, conhecimentos Outros, produzidos por homens e mulheres de outras regiões do globo terrestre, são silenciados até hoje, julgados pelos que detêm o privilégio epistêmico como acientíficos. Antes de retomarmos o pensamento de Grosfoguel (2016), é importante discorrer um pouco mais sobre esse lugar de “Outridade” que foi imposto pelo olhar colonizador a toda/o aquela/e que destoasse do padrão hétero-cis-homem-branco-ocidental. Kilomba (2020) traz sua experiência enquanto mulher negra ocupando o espaço acadêmico e fazendo ciência para teorizar sobre a noção de “fora do lugar” (2020, p. 56). Os escritos dela, intelectual negra, são lidos por seus colegas brancos como acientíficos, subjetivos, pessoais, emocionais, demasiadamente interpretativos. “Você interpreta demais [...]. Você deve achar que é a rainha da interpretação” (2020, p. 55) disse-lhe uma de suas colegas brancas. Somente nesta fala, é possível identificar dois pontos problematizados pela autora: no primeiro momento, uma advertência, como se ela estivesse indo além do que lhe era permitido e extrapolando as normas da epistemologia tradicional; já no segundo momento, a figura de uma rainha aparece, uma metáfora sobre posições hierárquicas, sobre lugares e espaços de poder. Por que Grada Kilomba não poderia achar que é uma rainha? Por que o lugar de realeza não caberia a ela?

A autora problematiza essa colocação identificando nela a ideia de que certos corpos pertencem a determinados lugares. Nesse contexto, a rainha pertenceria ao palácio, naturalmente, a um palácio do conhecimento, enquanto que a plebe, os corpos subordinados, jamais conseguiria ocupar esse lugar, afinal, esse lugar de conhecimento estava destinado apenas à realeza; aos corpos brancos. Quantas mulheres pretas são vistas como “rainhas da cocada pretas” por estarem em posições de poder? Perdi as contas de quantas pessoas me olham torto quando me apresento, quando tomo a fala em alguma cerimônia importante, principalmente se eu estiver cercada de homens brancos.

Nas eleições municipais de 2020, me convidaram para compor a coordenação da juventude de um dos partidos em disputa. Eu aceitei, e por mais que não me aliasse ideologicamente àquele partido, senti que precisávamos fazer alguma coisa ali, construir um plano de governo conjuntamente aos jovens. Senti que precisávamos empretecer aquele lugar, afinal, tinha outras/os pretinhas/os comigo fazendo política de base na cidade. Na cerimônia de convenção partidária, me chamaram para compor a mesa, eu, a única mulher negra na mesa. A única pessoa negra na mesa. Enquanto percorria o caminho até ali, senti os olhares me fitando, olhares de abutres brancos que praticamente berravam: “o que ela está fazendo ali!”. Felizmente, os olhares foram ofuscados pelos gritos e palmas da maioria. Para infelicidade dos racistas de plantão, a única vereadora de mandato, uma mulher branca, no início de sua fala,

saldou a mesa em meu nome e fez questão de dizer que eu era a única pessoa negra ali. Por que eu era a única pessoa negra ali? Porque aquele era um “não-lugar” para nós.

E é por essa lógica de exclusão que o racismo constrói a ideia de corpos negros como corpos impróprios e que, por essa razão, não podem pertencer aos espaços de poder. A academia é um espaço de poder onde disputas de narrativas estão em jogo. Considerando isto, questiono: como entrar numa disputa onde quem dita quem pode ou não jogar é o racismo? Como podemos disputar e ocupar um espaço de poder que, antes mesmo de entrarmos, nos é apresentado como um não-lugar para estarmos? “Aqui, inegavelmente tenho de perguntar, como eu, uma mulher negra, posso produzir conhecimento em uma arena que constrói, de modo sistemático, os discursos de intelectuais negras/os como menos válidos” (KILOMBA, 2020, p. 54). E, aqui, faço das palavras de Grada Kilomba as minhas.

Em relação a essas reflexões sobre os conhecimentos produzidos por mulheres negras, pensamos nos epistemicídios cotidianos os quais somos submetidas. Grosfoguel (2016) tece reflexões acerca do pensamento de Boaventura de Sousa Santos, trazendo o conceito de “epistemicídio” para denominar o fenômeno da “destruição de conhecimentos ligada à destruição de seres humanos” (p. 26). Para começarmos a pensar em como o pensamento moderno influenciou as estruturas de poder e dominação que fundam a ocidentalização das universidades embasadas pela noção de uma ciência hegemônica, o autor traz o pensamento do filósofo René Descartes, considerado o pai da filosofia moderna. Segundo Grosfoguel (2016), a filosofia cartesiana fundou um conhecimento que desafiou a autoridade do conhecimento vigente da época, século XVI, o sustentado pela fé cristã. A cristandade entendia Deus como unidade detentora do saber universal, no entanto Descartes propôs uma transgressão, na qual Deus não seria mais fundação do conhecimento, mas sim o Eu, um Eu descorporificado, flutuante, neutro e universal, equivalente à visão do olho de Deus. O autor salienta que, embora Descartes não tenha deixado claro que Eu era esse, sua filosofia atribui elementos/argumentos ontológicos e epistemológicos que o transformam em divindade.

Quanto à ontologia, o argumento do dualismo ontológico defende a existência de uma mente indeterminada e incondicionada ao corpo, uma mente independente no espaço e que não é influenciada por variantes externas. Sem esse argumento, a visão do olho de deus flutuante cairia por terra, uma vez que é justamente essa cisão mente-corpo que possibilita a ideia do conhecimento universal neutro. Já sobre a epistemologia, o pensamento cartesiano sustenta que a certeza do conhecimento só é possível através do solipsismo, uma espécie de monólogo entre o sujeito e ele mesmo: pergunte para si e responda às perguntas sozinho. Segundo essa linha argumentativa, não seria possível produzir conhecimento com outras pessoas nas relações

sociais particulares, ou seja, dentro de uma sociedade particular (GOSFOGUEL, 2016). O Eu cartersiano é um ser autossuficiente, ele não depende de nada e nem de ninguém para existir. Notem, ele é capaz até de produzir conhecimento verdadeiro sozinho! É um Eu que conquistou tudo, um típico colonizador branco europeu. Quanto a isso, o autor argumenta que “o que conecta o ‘conquisto, logo existo’ [Ego Conquiro] com o idolátrico ‘penso, logo existo’ [Ego Cogito] é o racismo/sexismo epistêmico produzido pelo ‘extermínio, logo existo’ [Ego extermino]” (GOSFOGUEL, 2016, p. 31).

Consonante a esta concepção do fazer ciência, Santos (2007) faz toda uma discussão acerca de como o pensamento ocidental moderno se sustenta em cima de uma lógica abissal. Por abissal, o autor faz uma relação do pensamento ocidental moderno com as linhas cartográficas abissais que demarcavam o Velho e o Novo Mundo na era colonial, sendo estas entendidas como estruturantes desse pensamento. Assim como as linhas cartográficas na era colonial foram criadas no intuito de traçar barreiras, limites imaginários e lados, o caráter abissal do pensamento ocidental moderno pode ser entendido pela mesma ótica na medida em que, segundo Santos (2007), este é constituído por um sistema de distinções visíveis e invisíveis, onde as invisíveis fundamentam as visíveis. As distinções invisíveis são definidas como linhas que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo “deste lado da linha” e o universo “do outro lado da linha”. Enquanto “este lado da linha” representa o campo das existências, saberes e das possibilidades de se produzir ciência e acessar o conhecimento, o “o outro lado da linha” é o campo das inexistências, dos não-saberes que fogem da compreensão e dos moldes da ciência positivista. É o campo de produção de um Outro.

A filósofa Sueli Carneiro (2005), a quem eu tive o prazer de tietar e dar um cheiro em um evento organizado pela Ordem dos Advogados/as do Brasil (OAB) no ano de 2019 em Maceió-AL, em sua tese de mestrado intitulada “A construção do Outro como não-ser como fundamento do ser”, também discute o conceito de Epistemicídio a partir do pensamento de Boaventura Sousa Santos. Segundo a autora, este entende o conceito de epistemicídio como um instrumento de dominação ética e racial que nega e deslegitima formas de conhecimentos gestadas e nutridas por grupos subalternizados, fazendo com que estes grupos não sejam considerados sujeitos de conhecimento. Nesse processo violento de opressão, qualquer grupo que destoe do que a norma eurocêntrica pregue como conduta é destituído de racionalidade, cultura e civilização, restando apenas o lugar de Outro.

Sueli Carneiro define o epistemicídio como algo para além da negação e desqualificação do conhecimento, uma vez que, ao desqualificar as formas de conhecimento, os sujeitos

automaticamente também são desqualificados, a ponto de serem considerados incapazes de alcançar o conhecimento “legítimo”. Nesse sentido, existe o que a autora chama de morte ou sequestro da racionalidade do subjugado, e esse sequestro da razão seria em duplo sentido: “pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta” (CARNEIRO, 2005, p. 97). A autora explica que O Ser constrói o Não-Ser, “subtraindo-lhe aquele conjunto de características definidoras do Ser pleno: auto-controle, cultura, desenvolvimento, progresso e civilização” (CARNEIRO, 2005, p. 99). Este Ser é um Ser-Branco que hegemoniza e coloca num patamar de superioridade a Europa e tudo o que lhe é comum: a cultura, a produção de saber, a religião, a culinária, as crenças, a estética, a cor e os traços da pele. Este Ser-Branco nega a nossa humanidade. Fomos definidos como Outro, mas não podemos aceitar essa imposição.

Para melhor visualizarmos esse cenário, tomemos como exemplo a figura do colonizador e do colonizado, ou melhor dizendo, o modo como o colonizador vem escrevendo a história até os dias atuais. A história foi escrita e narrada sob uma perspectiva linear, sob uma visão do colonizador enquanto salvador, enquanto agente detentor e promotor do saber científico. Esse saber científico também adquire características daquele que o propaga e é moldado em formas universais, hegemônicas e brancas. Nessa perspectiva, os acontecimentos históricos são enviesados por um pensamento evolutivo e um olhar mecanicista de progresso.

Ainda que não seja utilizado o termo “decolonial”, a crítica de Walter Benjamin trazida por Barros (2013) contrapõe justamente esse pensar a história por meio de um caráter evolutivo. É uma crítica que permite a reflexão sobre a forma como os acontecimentos históricos são narrados, entendendo-os não mais como um compilado de episódios marcantes, no qual um se sobrepõe ao outro e o que se sobressai, o que é contato, é justamente a história dos vencedores, dos colonizadores. Nas palavras de Benjamin (1987), existe uma relação de empatia estabelecida entre o investigador historicista e os que venceram. Essa empatia privilegia somente os que, num dado momento histórico, dominaram e subjugaram “os corpos dos que estão prostrados no chão” (BENJAMIN, 1987, p. 225).

Coser (2015) atribui o abalo da visão histórica positivista sobre a produção do saber científico que dominara o século XIX ao fim de um consenso a respeito da verdade. Segundo a autora, as mudanças ocorridas dentro da academia são oriundas e apoiadas por movimentos sociais e políticos internacionais, bem como a “diminuição do poder europeu com a independência das colônias até o fortalecimento de grupos considerados ‘minoritários’ ou ‘periféricos’” (COSER, 2015, p. 631). Em decorrência disso, as produções acadêmicas passaram a se preocupar e refletir sobre “temas desestabilizadores de hierarquias e privilégios

hegemônicos, dentre eles, coletividades e personagens apagados da história, questionando a suposta transparência e objetividade de qualquer disciplina” (COSER, 2015, p. 631).

Voltemos para Sueli Carneiro (2005), pois ela ainda tem muito a denunciar sobre as práticas de epistemicídio no cenário brasileiro e a relação com a racialidade. A primeira expressão das práticas epistemicidas no Brasil é oriunda da disseminação do catolicismo. Uma efervescência de ideias surgiu no contexto pós-abolição, balizando o racismo científico de pensadores nacionais que contribuía para a exclusão da população negra brasileira do direito de integrar os processos educacionais. Nesse cenário, apesar da condição de ex-escravizadas/os, não eram consideradas/os cidadãs e cidadãos.

Para além da missão de catequizar indígenas e negras/os escravizadas/os, mesmo após a abolição, as ordens religiosas continuavam à frente da educação no Brasil. Havia uma diferença de tratamento da Igreja para com negras/os e indígenas. Apesar de ambos estarem numa posição de dominação e subalternização, a população negra era tratada como indigna de participar do processo de ensino-aprendizagem das Casas Jesuítas. Para elucidar os porquês da diferença no tratamento por parte dos jesuítas, Carneiro (2015) traz o João Evangelista Martins Terra, bispo autor do livro “O negro e a Igreja”, que justifica tal fato com base em leis canônicas e civis da época, que consideravam os indígenas livres e, portanto, caberia aos jesuítas da América portuguesa a defesa dessa “liberdade”. Em contrapartida, a população negra africana nem era livre e nem tinha a defesa de sua liberdade confiada aos padres.

A violência institucional era tanta que se valia de justificar a escravidão negra como se esta fosse, desde sempre, uma instituição social africana, como se uma natureza escrava estivesse nas entranhas da população negra. Existia, inclusive, uma bula papal que afirmava que os negros não possuíam alma, logo a criança negra não deveria ir à escola. Alma = razão. Sem alma, sem razão. Sendo assim, “a ausência de alma, no lugar do que posteriormente seria o lugar da razão, no contexto da laicização do Estado moderno, será o primeiro argumento para afirmar a não-educabilidade dos negros (CARNEIRO, 2005, p. 104)”.

Considerando estas premissas, a proposta que trago nesse fazer pesquisa é a de assumir um compromisso transgressor: o de mostrar que, no decorrer dos processos históricos, existiram/existem silenciamentos e vozes que foram oprimidas em função de um progresso que opera numa lógica capitalista e neoliberal. Esse movimento mercantilista privilegia quem faz uso de uma parte da história – a dos colonizadores – para legitimar opressões, produzindo, assim, lugares e pensamentos hegemônicos.

4.3 Notas sobre Feminismos Subalternos e vozes subalternas

Escrevo em primeira pessoa porque não sou neutra: falo a partir de um lugar. Quando falo eu sou corpo, não sou somente pensamento e voz. Me situo enquanto uma mulher negra, feminista, alagoana, viçosense e de classe média. Ao demarcar essas categorias que dizem respeito à minha constituição subjetiva, assumo que esses marcadores refletem no meu posicionamento político enquanto pesquisadora. Acredito que até agora vocês, leitoras/es, já tenham percebido que um dos meus objetivos enquanto pesquisadora/psicóloga é o de questionar e problematizar a ciência colonizada, por isso não assumo um lugar distante, de mera expectadora. Se você é alguém que bebe da fonte de um fazer-ciência que acredita na neutralidade e imparcialidade da/o pesquisadora/r, esse trabalho também foi pensando em você, não feche as páginas da dissertação. Vamos pensar juntas/os, vamos refletir sobre nosso lugar social e sobre como este foi se constituindo.

Ribeiro (2017) faz uma discussão acerca do lugar social que as mulheres negras ocuparam e ocupam no decorrer da história para se pensar num conceito de “lugar de fala” a partir de um viés estrutural, não meramente de uma perspectiva individual. Ao trazer o discurso de Sojourner Truth, abolicionista afro-americana, escritora e ativista dos direitos da mulher, na Convenção dos Direitos da Mulher em 1851, na cidade de Akron, em Ohio, nos EUA denominado “E eu não sou uma mulher?”⁷, a autora elucida a forma como esse discurso questiona um essencialismo nos modos de ser mulher, uma vez que aponta divergências entre a vivência de uma mulher negra no contexto de escravização de corpos e a vida de mulheres brancas. Tal discurso promoveu um abalo nas bases do feminismo hegemônico que, até então,

⁷ “Muito bem crianças, onde há muita algazarra alguma coisa está fora da ordem. Eu acho que com essa mistura de negros (negroes) do Sul e mulheres do Norte, todo mundo falando sobre direitos, o homem branco vai entrar na linha rapidinho. 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 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 3 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. Se a primeira mulher que Deus fez foi forte o bastante para virar o mundo de cabeça para baixo por sua própria conta, todas estas mulheres juntas aqui devem ser capazes de conserta-lo, colocando-o do jeito certo novamente. E agora que elas estão exigindo fazer isso, é melhor que os homens as deixem fazer o que elas querem. Agradecida a vocês por me escutarem, e agora a velha Sojourner não tem mais nada a dizer” (TRUTH, 2014, n.p.).

promovia a ideia da universalidade do ser mulher. A partir da teoria do ponto de vista feminista, é possível pensar o conceito de lugar de fala como sendo um lugar social fruto de experiências tanto individuais quanto coletivas, no sentido de considerar o grupo social que o indivíduo pertence – negras/os, brancas/os, indígenas, bissexuais, homossexuais, dentre outras categorias de análise.

Desse modo, quando o Feminismo Negro objetiva marcar esse lugar, é justamente por considerar que existem realidades, modos de ser mulher, e não meramente uma essência hegemônica inerente a todas as mulheres. Tomando essas considerações, meu compromisso é o de colaborar para a construção de uma ciência contra-hegemônica e contracolonial. Góes (2019) faz uma discussão acerca de um projeto de ciência sucessora problematizando a noção de progresso, principalmente progresso científico, argumentando que a mesma ciência que trouxe avanços em áreas da saúde e tecnologia, por exemplo, provocou e promoveu massacres, tecnologias mortíferas responsáveis por genocídios e epistemicídios em massa. Na perspectiva da autora, esse modelo de ciência contraria o modelo hegemônico atual (neo)positivista que busca garantir a objetividade e a neutralidade.

Lélia González, feminista negra e, nas palavras de Raquel Barreto, “interprete do Brasil que elegeu a cultura como espaço privilegiado de observação e análise do caráter amefricano da nossa identidade” (BARRETO, 2018, p. 14), se preocupou em demarcar lugares sociais partindo dos processos de construção da identidade étnica da América Latina a partir das consequências da colonização luso-espanhola. González (1988) discute a categoria político-cultural e conceitua a amefricanidade para explicar que o Brasil tem sua formação histórico-cultural, por razões geográficas e da ordem do inconsciente, quase que exclusivamente europeias, brancas. Apesar dessa parte que se apresenta como influência branca e europeia, temos muito de África camuflado sob véus pálidos e sem melanina. González defende a ideia de o Brasil ser, na verdade, uma América Africana cuja a latinidade – inexistente – teve o T trocado pelo D, ou seja, Améfrica Ladina. Nessa concepção, seríamos, ou melhor dizendo, somos ladinos americanos.

Para exemplificar melhor a amefricanidade presente em nós, a autora discute o conceito do Pretoguês, da africanização do português falado no Brasil. Através do contato com manifestações culturais negras de outros países do continente americano, Lélia Gonzalez notou similaridades nas falas que a fizeram remeter à nossa própria língua: a tonalidade, a rítmica, as músicas... tudo encoberto pelo “véu ideológico do branqueamento” e reduzido ao status de “cultura popular”, por vezes folclorizadas e restritas àquele grupo étnico específico – o negro (GONZALEZ, 1988, p. 70). Uma das palavras presentes em nosso Pretoguês que origina do

vocabulário de uma língua africana, o quimbundo (*Mbunda*), é a palavra bunda. Os bundos são uma etnia banto de Angola que falam não somente o quimbundo, mas também mais duas outras línguas: bunda e ambundo. A Amefricanidade é a afirmação da presença negra na construção cultural do continente americano.

Quando se trata do processo de formação das identidades do amefricoladino, Gonzalez explicita a forma como o colonialismo europeu vem se utilizando do racismo como ferramenta ideológica para alienar a população colonizada. Para isso, a autora traz todo um panorama histórico desde muito antes dos últimos séculos pré-coloniais. Ainda que o Colonialismo Europeu tenha se desenvolvido numa época pré-colonialista e, posteriormente, se estendido pelos séculos seguintes (XV – XIX), foi no decorrer da segunda metade do século XIX, período em que o racismo se constituía como a “ciência” da superioridade eurocristã (branca e patriarcal) que a ideologia alinhada ao modelo ariano de supremacia racial passou a se configurar no modelo que definimos hoje.

O colonialismo europeu, frente à resistência dos colonizados, foi adquirindo outras roupagens para continuar as práticas de violência e dominação sem que estas pareçam violências, mas sim se apresentem como a verdadeira superioridade. No colonialismo europeu, o racismo é a ferramenta que internaliza a ideia da superioridade do colonizador pelos colonizados, se apresentando em, pelo menos, duas faces, ambas cruéis, ambas visando o mesmo objetivo: explorar e oprimir. Essas duas faces do racismo são definidas pela autora como racismo aberto e o racismo disfarçado.

O racismo aberto, nessa perspectiva, deriva-se de sociedades anglo-saxônicas, germânicas ou holandesas. Nele, defende-se a ideia de que pessoas negras são todas aquelas que tenham antepassados negros, ou seja, que tenham sangue negro nas veias. Tal ideologia abomina a miscigenação, considerando-a algo impensável, uma vez que ela acabaria com a “pureza” da raça branca e, por consequência, com a sua “superioridade”. Tudo isso para defender de forma explícita a segregação de grupos não-brancos. Já o racismo disfarçado, ou por denegação, é o mais presente na América Latina, onde a maioria dos países foram vítimas de colonização luso-espanhola. O fato desse tipo de racismo ter se sustentado e se difundido aqui, produzindo formas de alienação ainda mais eficazes que as do racismo aberto nos povos colonizados, pode ser explicado se levarmos em consideração a forma como Espanha e Portugal se formaram historicamente.

Gonzalez traz à cena o processo da Reconquista da Península Ibérica, movimento promovido pela Ibéria (região luso-espanhola) em prol da recuperação de territórios perdidos para os conquistadores árabes. Durante o século VIII, os muçulmanos invadiram a península e

estabeleceram um domínio que durou de 711 a 1492. Durante esse período, povos de diferentes etnias, culturas e religiões travaram batalhas seculares com Portugal e Espanha. As tropas que invadiram a Ibéria, nome dado à ilha constituída por Portugal e Espanha antes da sua transformação em península, eram, em sua maioria, negras, sendo 6700 mouros e 300 árabes, lideradas pelo general negro Tárik-bin-Ziad. O reino negro de Ghana, na África Ocidental, também influenciou a conquista moura da Ibéria. A presença moura marcou as sociedades ibéricas, fazendo com que, posteriormente, Portugal e Espanha adquirissem experiência e traçassem estratégias para melhor articular as relações raciais na América Latina.

Um autor, já citado neste trabalho, que também se preocupa em estudar a influência que outras formas de genocídio/epistemicídio através do século XVI se inter-relacionam é Ramón Grosfoguel (2016). Retomemos o ponto onde ele coloca o racismo e o sexismo epistêmico como sendo um dos problemas mais importantes do mundo contemporâneo. Isso porque, o conhecimento produzido tem sido retido nas mãos de homens ocidentais, em detrimento da inferiorização dos conhecimentos produzidos por homens e mulheres de outras partes do planeta. O problema nessa hegemonia reside no fato de que esse monopólio de conhecimento privilegia projetos imperiais/coloniais/patriarcais no mundo. Algo extremamente provocador e pertinente que o autor expõe é a pergunta: "como é que no século XXI, com tanta diversidade epistêmica existente no mundo, estejamos ancorados em estruturas epistêmicas tão provincianas camufladas de universais?" (GROSFOGUEL, 2016, p. 27). Para responder essa e outras perguntas, Grosfoguel (2016) propõe um mergulho no passado, retornando alguns séculos no intuito de "examinar a formação do racismo/sexismo no mundo moderno/colonial e sua relação com o *longue durée* das modernas estruturas do conhecimento" (GROSFOGUEL, 2016, p. 28).

São quatro os genocídios ao longo do século XVI pensados pelo autor de forma interconectada e interrelacional, pois, estes, foram constitutivos para o privilégio epistêmico dos homens ocidentais, são eles:

1. contra os muçulmanos e judeus na conquista de Al-Andalus em nome da "pureza do sangue";
2. Contra os povos indígenas do continente americano, primeiro, e, depois, contra os aborígenes na Ásia;
3. Contra africanos aprisionados em seu território e, posteriormente, escravizados no continente americano; e
4. Contra as mulheres que praticavam e transmitiam o conhecimento indo-europeu na Europa, que foram queimadas vivas sob a acusação de serem bruxas (GROSFOGUEL, 2016, p. 32).

Falemos sobre a conquista de Al-Andalus, genocídio/epistemicídio contra os muçulmanos e os judeus, no final do século XV, respaldado por um discurso protorracista que pregava uma ideologia de "pureza do sangue" contra populações muçulmanas e judias, por parte

da monarquia cristã espanhola. Judeus e mulçumanos foram assassinados, expulsos da Península Ibérica para que o local fosse repovoado com populações cristãs, sendo forçados a se converterem ao cristianismo, tendo sua espiritualidade e crença destruída. O discurso protorracista que sustentava essa prática de dominação se pautava na "pureza de sangue".

A "pureza do sangue" foi um discurso usado para vigiar os convertidos e seus descendentes. Referia-se à "árvore genealógica" da população. A "árvore genealógica" dava às autoridades estatais a informação necessária para conhecer se os antepassados de uma pessoa ou família eram cristãos "puros" ou "não cristãos", no caso de serem cristãos convertidos (GROSFOGUEL, 2016, p. 33).

Esse discurso, apesar de extremamente violento, não colocava em pauta a humanidade dos judeus e mulçumanos. O objetivo era manter a vigilância para saber se estas pessoas haviam se convertido de fato ou não. Existe uma relação entre a conquista de Al-Andalus e a conquista da América que, segundo Grosfoguel, é pouco explorada pela literatura, mas os métodos de colonização de dominação utilizados em Al-Andalus foram transportados para a América de modo que "Henán Cortes - o conquistador do México - confundiu os tempos astecas com mesquitas" (GROSFOGUEL, 2016, p. 34). O autor acrescenta ainda que durante a conquista da região de Al-Andalus, bibliotecas foram queimadas, como por exemplo, a biblioteca de Córdoba, que possuía um acervo de 500mil livros, queimada no século XIII. Percebe-se semelhanças nos processos de dominação das Américas e de Al-Andalus, tanto em relação ao genocídio, quanto ao epistemicídio.

A conquista das Américas mudou as formas de discriminação religiosa, principalmente após Cristóvão Colombo abrir um debate que colocaria em xeque a humanidade dos povos indígenas. Antes da colonização da América, a noção cristã que se tinha ao fim do século XV era a de que todas as pessoas tinham religião, ainda que seguissem um "deus errado" ou "deuses errados". Buscava-se questionar a teologia do outro, não sua humanidade. Quando Colombo caracterizou os povos indígenas como "povos sem religião", ele mudou a conotação da frase e atribuiu um outro significado: povos sem religião = povos sem alma = não-humanos. No decorrer deste trabalho, esse ponto da desumanização de povos colonizados por parte dos colonizadores será levantado mais de uma vez.

Vocês lembram que Grosfoguel (2016) havia apontado o protorracismo como eixo ordenador das políticas de conquista de Al-Andalus? Pois bem, com essa conversão de paradigma em relação de "povo sem religião" em "povos sem alma", provocou um efeito que mudou, inclusive, a noção de "pureza de sangue" atribuída às pessoas com ancestrais mulçumanos. Depois da conquista das Américas o questionamento deixou de ser sobre a "religião errada" e passou a ser sobre esse sujeito que praticava uma religião entendida como

errada. O racismo religioso se constituiu enquanto primeiro discurso racista, pois, ainda que não se utilizasse o termo "raça" na época, "o debate sobre ser ou não dotado de alma era essencialmente racista, à semelhança do discurso científico do século XIX" (GROSGOUEL, 2016, p. 38).

Pensar em como o racismo se estruturou é essencial para compreendermos como ele se sustenta até os dias atuais. Lélia Gonzalez afirma que essa é a forma mais ideológica do racismo, uma vez que se reproduz na crença de que

Os valores do Ocidente Branco são os únicos verdadeiros universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer é internalizado com simultânea negação da própria raça, da própria cultura (GONZALEZ, 1988, p. 73).

Diante de um contexto que nos violenta e nos afasta da nossa africanidade é fundamental a criação de estratégias de enfrentamento e resistência. Lélia Gonzalez conceitua a Amefricanidade como sendo algo que “incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada” (GONZALEZ, 1988, p. 76). Desse modo, nos encaminha para a construção de uma identidade étnica. A amefricanidade é democrática na medida em que transpõe os limites territoriais, linguísticos e ideológicos, compreendendo a América fora da lente imperialista norte-americana que considera os Estados Unidos como a América. A América é central, é do sul e também é do norte. Tomando essa categoria dentro da ideia de afrocentricidade é que a autora acredita ser possível a construção de uma identidade étnica.

Somos mulheres amefricoladinas tentando restaurar nossas identidades através do contato com outras mulheres. Nesse viés, esta pesquisa é embasada pela teoria feminista crítica, principalmente pelos chamados feminismos subalternos, e dentre eles está o Feminismo Negro. Ballestin (2017), ao dissertar sobre o conceito de feminismos subalternos, aponta que este se refere à condição de subalternidade no interior do próprio feminismo. Esta condição de subalternidade engloba alguns marcadores sociais como classe, etnia e nacionalidade. Enquanto movimento feminista, os diversos feminismos subalternos atuam denunciando as ausências e silenciamentos de expressões de um “feminismo elitista, ocidental, branco, universalista, eurocêntrico e de Primeiro Mundo” (BALLESTIN, 2017, p. 1036), ao mesmo passo que nutre e agencia uma posição de antagonismo a essa vertente de um movimento que se coloca numa posição hegemônica.

Nesse sentido, trago as contribuições da filósofa norte-americana Angela Davis como ponto de orientação e partida para a discussão feita aqui, e mais especificamente para pensar a

intersecção das categorias gênero, raça e classe na constituição das identidades de jovens mulheres negras de uma cidade do interior de Alagoas. Por mais que o termo “interseccionalidade” tivesse sido cunhado apenas na década de 1990 por Kimberlé Crenshaw, Davis (2016) demonstra que a noção da existência de formas de opressão que não se restringiam apenas ao gênero não é tão recente quanto parece. Em sua obra “Mulheres, raça e classe”, a autora faz uma discussão acerca do início da campanha pelos direitos das mulheres nos Estados Unidos, relacionando essa luta aos movimentos abolicionistas.

De acordo com Davis (2016), o movimento antiescravagista no século XIX ganhou a adesão de muitas mulheres brancas, o que se deu, principalmente, pelo advento do capitalismo industrial. A revolução industrial provocou várias mudanças nos modos de ser de trabalhadoras/es economicamente ativas/os. As pessoas ativas se tornaram aquelas que migraram do trabalho doméstico para o trabalho fabril, e este êxodo mudou a centralidade da economia. Durante a era pré-industrial, o eixo econômico era restrito ao lar e às terras que as famílias possuíam. Homens e mulheres desenvolviam trabalhos domésticos com o mesmo grau de importância, sem necessariamente haver uma hierarquia. O capitalismo industrial teve como consequência ideológica uma ideia mais rigorosa acerca da inferioridade feminina. Sobre isso, a autora coloca que

Quando a produção manufatureira se transferiu da casa para a fábrica, a ideologia de feminilidade começou a forjar a esposa e a mãe como modelos ideais. No papel de trabalhadoras, ao menos as mulheres gozavam de igualdade econômica, mas como esposas eram destinadas a se tornar apêndices de seus companheiros (...). No papel de mães, eram definidas como instrumentos passivos para a reposição da vida humana (DAVIS, 2016, p. 45).

As contradições vividas pelas mulheres brancas operárias fizeram com que elas se sentissem cada vez mais oprimidas dentro de seus casamentos. Devido a isso, desenvolveram uma espécie de identificação com o grupo de homens e mulheres negras da época, culminando na adesão ao movimento antiescravagista, visto que este grupo era a personificação e a representação do aprisionamento; do cárcere. Portanto, a participação de mulheres brancas dentro do movimento antiescravagista foi importante, pois a partir do exercício de contestação e reivindicação dos direitos do povo negro conseguiram destaque e visibilidade para a causa dos direitos das mulheres como um todo, concluindo que os direitos das mulheres não poderiam ser assegurados sem que o povo negro tivesse os seus também.

Apesar disso, os eventos posteriores apontam para contradições dentro do movimento feminista, pois mesmo existindo interligação entre raça, gênero e classe, a frente feminista no século XIX era composta por mulheres brancas de classe média. As reivindicações iniciais feitas por elas desconsideravam a classe operária e não faziam menção aos direitos das mulheres

negras. É nesse cenário, a partir das contribuições do Feminismo Negro, que pretendo pensar a mulher e sua relação com a realidade social, através da intersecção de categorias de análise – neste caso em específico, as anteriormente mencionadas. Consonante a isso, o fazer-pesquisa terá como aportes metodológicos abordagens mais interventivas, rompendo com a ideia generalista do empirismo lógico e dos modos clássicos de se pensar as ciências naturais e humanas, de onde o conhecimento partiria de uma indução; de uma certeza sobre as coisas.

Nessa direção, Mayorga (2014, p. 223) aponta para a necessidade de construir uma ciência não colonizada que vise a emancipação das minorias sociais e a superação das desigualdades pelos próprios grupos em situação de subordinação. A partir desse pressuposto, penso que, diante das tentativas de silenciamento e o questionamento por parte do pensamento hegemônico científico direcionados aos pensamentos considerados subalternos que trazem problematizações acerca do racismo, do classicismo e do sexismo, é de caráter da Psicologia tecer suas contribuições e produzir estudos que versem sobre a importância do feminismo nos espaços excluídos. Se entendermos a Psicologia enquanto um campo de saberes e práticas que concebe a/o sujeita/o em sua esfera política, constituída/o através de contextos e marcadores sociais, não faz sentido reduzi-la/o a uma universalização. Ela/e é plural.

4.4 Corpos e Mentes descolonizadas: Feminismos Subalternos e as Teorias Decoloniais

Sujeitas plurais, plurais assim como as teorias que surgiram a partir de questionamentos acerca do caráter universal do sujeito moderno. Sujeito, este eu coloco no masculino mesmo, pois o advento da modernidade idealizou esse sujeito universal na figura de um homem branco, mais precisamente “um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão” (LUGONES, 2014, p. 936). Lugones (2014) argumenta que a modernidade organizou o mundo através de ideias dicotômicas, sendo que a dicotomia central da modernidade seria a hierarquia dicotômica entre o humano e o não-humano. Segundo a autora, as práticas colonizadoras promovidas pelos países europeus às américas e ao Caribe impôs às/aos colonizadas/os inicialmente a distinção dicotômica hierárquica entre o humano e o não-humano, uma vez que os povos nativos e indígenas, para os colonizadores, não eram dotados de razão nem de ontologia. As/os colonizadas/os eram desumanizadas/os e comparadas/os às bestas, animais selvagens. A autora acrescenta que da dicotomia hierárquica central, derivaram-se outras, incluindo a de gênero entre homens e mulheres, conceituando, assim, o que ela denomina colonialidade de gênero.

A colonização foi (e continua sendo) um conjunto de práticas de dominação que não se restringem apenas às expansões territoriais e criação de colônias. Ela é, sobretudo, um projeto de violação de corpos e de vidas. Lugones (2014) traz a problemática da missão civilizatória colonial como sendo “a máscara eufemística do acesso brutal aos corpos das pessoas através de uma exploração inimaginável, violação sexual, controle da reprodução e terror sistemático” (LUGONES, 2014, p. 938). Em outras palavras, os colonizadores condenavam os corpos, os costumes, as vestes – ou ausência destas – das/os colonizadas/os numa tentativa de legitimar as violências praticadas contra esses povos. Nesse sentido, o processo de catequização promovido pelos europeus foi o abre-alas, a porta de entrada para que outras violências fossem praticadas contra os corpos e mentes não-brancas. A colonialidade de gênero conceituada pela autora é uma dessas violências oriundas da colonização, e em sua suma trata-se da opressão que mulheres não-brancas sofreram/sofrem dentro do sistema econômico capitalista. Dentro da lógica colonial, além de seres desumanizados, assim como os homens escravizados, as mulheres escravizadas eram consideradas não-mulheres.

O gênero, por essa ótica, não era atribuído a essas mulheres, mas foi mais uma imposição violenta, uma vez que o modelo de “mulher ideal” se sustentou na imagem da “mulher europeia burguesa, [...] alguém que reproduzia raça e capital por meio de sua pureza sexual, sua passividade, e por estar atada ao lar a serviço do homem branco europeu burguês” (LUGONES, 2014, p. 936). É, minha querida Sojourner Truth, acredito que não somos mesmo mulheres se enxergarmos através dessa lupa colonial. Mas se não somos mulheres, o que somos? A crítica ao caráter universalista da categoria mulher nos leva a pensar em estratégias de subversão à colonialidade do gênero, pensar em como podemos resistir a ela.

A filósofa africana Oyèrónké Oyèwùmí (2019) discute as diferentes concepções sobre os papéis de gênero, fazendo um paralelo entre a ocidentalidade da cultura e algumas epistemologias culturais africanas. Enquanto na cultura ocidental a categoria mulher é pensada dentro da instituição “família nuclear” pela própria teoria feminista, em culturas africanas, como a Iorubá, a família não é generificada. De acordo com a autora, a centralidade do poder dentro da família não é definida pelo gênero. Desse modo, “o princípio organizador fundamental no seio da família é antiguidade baseada na idade relativa, e não de gênero, as categorias de parentesco codificam antiguidade, e não gênero” (OYEWÙMÍ, 2019, p. 6).

Lugones (2014) propõe a superação da colonialidade do gênero através do feminismo descolonial, um movimento entendido por ela não como algo do passado, mas sim uma questão da geopolítica do conhecimento. Nas palavras da autora, isso consiste em produzir “um feminismo que pegue os desígnios globais para a energia do feminino e masculino racializados

e, apagando a diferença colonial, recolha essa energia para usá-la em direção à destruição dos mundos de sentidos de nossas próprias possibilidades” (LUGONES, 2014, p. 946).

4.5 Investigações feministas: um método contracolonial e antissexista de conhecer o mundo

Construir um caminho metodológico feminista negro e contracolonial tem sido um desafio e tanto para quem, até pouco tempo, se via afogada nas águas do colonialismo europeu. São micro-rupturas diárias, ainda mais quando me percebo presa às armadilhas do colonialismo. Como descolonizar o olhar, as atitudes e a escrita a ponto de construir um caminho metodológico efetivamente feminista negro e contracolonial?

Primeiramente, preciso justificar o porquê da escolha do termo contracolonial neste trabalho. Para isso, apresentarei a vocês um trabalho que me foi apresentado no dia da defesa dessa dissertação pela Prof^a Dr^a Míriam Cristiane Alves, uma das componentes da banca. O trabalho é a introdução do livro “Redes Intelectuais: epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas”, lançado em 2021, organizado pela própria Míriam e por Alcione Corrêa Alves. Na introdução, Alef Monteiro (2021), ao estudar um artigo publicado por Joaze Bernadino-Costa e Ramón Grosfoguel, sustenta o argumento de que o pensamento negro tem um legado que transcende o Grupo Modernidade/Colonialidade. Esse grupo é um coletivo de intelectuais latino-americanos formado no ano de 1999, cujo o objetivo se pautava em desenvolver trabalhos, publicações e atividades que trouxessem para o eixo do debate temas como a geopolítica do conhecimento e a colonialidade do poder.

De acordo com o estudo desenvolvido por Monteiro (2021) sobre a discussão aberta por Joaze Bernadino-Costa e Ramón Grosfoguel, o conceito colonialidade não aparece sob o mesmo formato teorizado pelo Grupo Modernidade/Colonialidade. Apesar disso, a tradição do pensamento negro se faz presente nas ideias que dão corpo a esse conceito. De fato, se pararmos para pensar, se levarmos em consideração as discussões que estão se desenvolvendo nesse trabalho, o pensamento negro está em todo o lugar onde corpos negros se fizeram presente. O corpo, a mente, o conhecimento está nas regiões onde a Diáspora Africana se encontra.

Em relação a esse conhecimento desenvolvido por pessoas negras, o autor argumenta que a educação sempre foi vista como uma forma de liberdade pelas pessoas negras. Um exemplo disso foi a luta pelo direito à escola, algo trazido por Angela Davis (2016), no caso dos norte-americanos que se organizaram no último quartel dos anos 1700 para criarem as primeiras escolas para pessoas de cor. No contexto brasileiro também não foi diferente. Ainda

nesse trabalho, vocês conhecerão um pouco do pensamento da escritora Carolina Maria de Jesus, alguém que conviveu de perto com as mazelas das primeiras décadas do pós-abolição. O autor complementa que o fato das pessoas negras terem dado atenção maior à importância da escrita e da educação formal, possibilitou que essas mesmas pessoas protagonizassem o que ele chama de vanguarda da reflexão a respeito da colonização.

Por essa razão, Monteiro (2021) defende que autoras e autores negros são parte indispensável da base teórica de qualquer pessoa que queira conhecer o ideário descolonial, pois elas e eles são o ponto de partida das correntes descoloniais que lhes sucederam. Confesso que, apesar das leituras que venho realizando sobre colonialidade, o termo decolonial, sem o “s” mesmo, pareceu mais apropriado para orientar minha escrita. Depois de ler esse texto do Alef Monteiro, o “descolonial” também me contemplou, pelo menos nesta proposta epistemológica de pesquisa, vejam bem: o autor tem a preocupação de conceituar o sentido de “descolonial” e “pensamento negro” justificando que, ainda que existam pessoas que utilizem o termo descolonial, com o “s”, como sinônimo de decolonial, pós-colonial, estudos subalternos e, pensamentos do sul global, sua intenção não é essa. Ele admite e reconhece que cada escola de pensamento possui suas diferenças, por isso não cabe utilização do termo como sinônimo.

O termo descolonial é usado num sentido mais amplo, como uma espécie de “hiperônimo das teorias que pensam criticamente o sistema-mundo capitalista moderno colonial, a partir do lugar epistêmico/perspectiva dos dominados/subalternizados” (MONTEIRO, 2021, p. 25). Nesse sentido, o pensamento descolonial seria “um conjunto formado por várias tradições do pensamento que, apesar das peculiaridades geradas pela diferença colonial, possuem dois eixos comuns, a saber, uma teoria crítica e um engajamento político anticolonial/contracolonial, por isso, descolonial” (MONTEIRO, 2021, p. 25). A proposta desse fazer pesquisa é a de tecer uma teoria crítica e também de se posicionar contra as formas de opressão colonial, por isso, optei pela utilização do termo contracolonial. A utilização desse termo vai no mesmo sentido que o defendido por Monteiro (2021), o de abarcar e dialogar com autoras/es de várias correntes dos estudos descoloniais e apontar, principalmente, as similaridades oriundas destas escolas de pensamento.

Quando eu era criança gostava muito de brincar de ciranda-cirandinha, é uma brincadeira em que as crianças dão as mãos e formam uma roda. Enquanto a ciranda vai girando, passos de dança são combinados com o ritmo de uma cantiga mais ou menos assim: “ciranda, cirandinha, vamos todos cirandar, vamos dar a meia volta, volta e meia vamos dar”. Para a ciranda, convido: Aimé Césaire e o Pan-Africanismo; Stuart Hall, Frantz Fanon e o Pós-Colonial; Ramon Grosfóguel e o Grupo Modernidade/Colonialidade; Patrícia Hill Collins,

Angela Davis, bell hooks, Lélia González e o Feminismo Negro; Boaventura de Sousa Santos e os Pensamentos do Sul Global; dentre tantas/os autoras/es preocupadas/os em romper com o racismo e o colonialismo ainda vigentes.

O termo “pensamento negro” também é explicado por Monteiro (2021). Para pensar a complexidade do termo “pensamento negro”, se faz necessário trazer as duas objeções levantadas pelo autor: a primeira, problematiza o fato deste termo ter uma conotação racializada atrelada a uma noção de raça biológica, como se o fenótipo determinasse uma forma de pensar; já a segunda, é o fato da experiência da negritude ser vivenciada de formas distintas pelas pessoas negras, logo, não caberia reduzir a um singular, “pensamento negro”. Algo importante de ser demarcado é que a visão reducionista do que é ser negro é forjada pelo colonialismo. Monteiro (2021) evidencia isso ao pontuar que África, como lugar de origem do negro, é uma concepção mítica, uma invenção inundada por preconceitos e uma visão reducionista de ser. Fora das lentes dessa perspectiva colonialista, observa-se uma pluralidade cultural, paisagens, etnias, pluralidade genética. Uma vez que os seres humanos, sim, humanos, que viviam no continente africano foram reduzidos a uma só coisa, foram desumanizados.

Entender como o negro foi pensado pelos colonizadores e, ainda hoje, é pensado pelo racismo é crucial para rompermos com essa lógica desumanizante. Depois das lutas de vários segmentos do Movimento Negro, as experiências de ser uma pessoa negra foram ressignificadas, deixando a carga pejorativa de “coisa colonizada” (MONTEIRO, 2021, p. 27) e passando nos definir enquanto herdeiras/os “de fenótipos e traços culturais de origem africana e que, por carregarem os marcadores da racialização fabricada pelo colonialismo, encontram-se em situação semelhante no globalizado e colonial mundo moderno” (MONTEIRO, 2021, p. 27). Dito isso, o autor conclui que falar em “negro” é falar de uma universalidade da condição de ser negro, fruto da experiência da colonização e da Diáspora. Sendo assim, tanto está correto falar “pensamentos negros”, no plural, quanto “pensamento negro”.

No início do capítulo, trouxe um pouco de uma visão particular, minha, mas também coletiva, levando em consideração as mulheres autoras e também as mulheres da minha vida, acerca do processo de metodologia da pesquisa – mais precisamente, sobre como compreendo o caminho para se chegar aos objetivos pretendidos. Nesse percurso, costumo fazer alusões às estradas, encruzilhadas e rotas, ainda que não saiba exatamente o que encontrarei à frente das minhas pegadas. Mais uma vez retomamos a discussão sobre critérios de validação do conhecimento e a discussão sobre metodologia apresentado por Patrícia Hill Collins. Collins (2019) define a metodologia através de “princípios amplos de como conduzir uma pesquisa e como aplicar os paradigmas interpretativos” (p. 141). Ao refletir sobre os processos

eurocêntricos de validação do conhecimento e as relações de poder nos Estados Unidos, a autora problematiza o fato de que as instituições sociais que legitimam o conhecimento refletem os interesses de homens brancos da elite. Desse modo, a validação do conhecimento científico é uma esfera pensada para beneficiar os interesses de homens brancos, ainda que estes não estejam necessariamente em grupos que “dirigem escolas, o governo, a mídia e outras instituições sociais que tais processos tem lugar” (COLLINS, 2019, p. 143).

É uma lógica excludente, criada com o objetivo de segregar todo pensamento que questione aquilo que se coloca no mundo como universal, como norma, como único caminho possível para o conhecimento. É preciso ter cuidado com as armadilhas coloniais, sexistas e racistas que, sutilmente, são postas dentro das academias. Collins (2019) faz um alerta a nós, acadêmicas negras que, ao propormos novos conhecimentos sobre nós mesmas, por vezes, nos sentimos pressionadas e coagidas a utilizar nossa autoridade para “ajudar um sistema que desvaloriza e exclui a maioria das mulheres negras” (p. 144). Romper com a lógica colonial é não homogeneizar as experiências, mais ainda, é possibilitar um terreno fértil para que as sabedorias das experiências vividas pelos grupos subalternizados se articulem aos conhecimentos acadêmicos e promovam um outro critério de significação.

A experiência vivida enquanto critério de significação, defendida no pensamento de Collins (2019), é um dos pressupostos da epistemologia feminista negra. Ao refletir sobre o ditado popular “muitos veem, mas poucos sabem”, dito por uma tia de “Carolyn Chase, uma mulher negra de 31 anos que mora em uma região central e empobrecida de sua cidade” (p. 148), a autora o relaciona a duas formas de conhecer: o conhecimento e a sabedoria. Nesse sentido, a vivência de uma mulher negra exigiria certa sabedoria, “uma vez que o conhecimento sobre as dinâmicas das opressões que se interseccionam é essencial para a sobrevivência das negras americanas” (p. 148). Quando acionamos uma epistemologia feminista negra, evocamos a negritude em nós para nos colocarmos como sujeitas produtoras de ciência nos colocamos dentro do processo no intuito de “selecionar temas de investigação e metodologias” (p. 150).

A partir dos pressupostos teóricos que dão sul à teoria feminista subalterna, o fenômeno da autoafirmação de mulheres negras será estudado e pensado enquanto processo de constituição de identidades negras. De acordo com Narvaz e Koller (2006), dentro da complexidade acerca da investigação feminista, os pressupostos epistemológicos, ontológicos e éticos implícitos nos delineamentos de pesquisa têm implicações políticas, ou seja, existe uma preocupação com o papel social do projeto de pesquisa desenvolvido, no sentido da promoção de mudança social e do protagonismo das mulheres dentro das experiências que as cercam. Ainda de acordo com as autoras, “a pesquisa feminista tem especial preocupação com o lugar

do/a investigador/a na relação com os/as participantes e com o impacto da investigação nos/as participantes da pesquisa” (NARVAZ; KOLLER, 2006, p. 651).

Olesen (2006) entende a pesquisa feminista como um trabalho extremamente diverso. Segundo a autora, os feminismos compartilham de diferentes orientações teóricas e pragmáticas, e essa diversidade reflete os contextos nacionais nos quais as agendas feministas apresentam se desenvolvem. A autora coloca, ainda, que a pesquisa feminista não se propõe a defender a existência de um feminismo global, homogêneo, unificado. Ao contrário, “concentra-se nas diversas situações femininas, problematizando-as, e também nas instituições que compõem essas situações” (OLESEN, 2006, p. 21). Situar esta pesquisa enquanto subalterna é partir do princípio de que, antes de ser qualquer coisa, este é um trabalho localizado geopoliticamente ao sul global, num país terceiro-mundista, onde as produções científicas não são traduzidas e nem difundidas, ou seja, pouco são lidas entre as/os que aqui pesquisam.

É importante contextualizar o tempo em que pesquisas com esse caráter começaram a se desenvolver para pensarmos em quais demandas foram se inserindo dentro das pautas feministas. Ballestin (2017) nos desloca para a década de 1980, onde houve uma efervescência dos estudos pós-coloniais e do feminismo em questão – este último imerso na política de identidades na segunda fase de sua onda. Foi essa década que propiciou o encontro entre esses dois pensamentos, fazendo com que o feminismo revisitasse e incorporasse às pautas existentes a problemática dos efeitos do colonialismo na construção das sociedades e também nas subjetividades das mulheres não-brancas, subalternizadas.

Diante do exposto, no intuito de contribuir para a geopolitização e democratização do debate feminista, construo os objetivos desta pesquisa. O objetivo geral é compreender os processos de reconhecimento e autoafirmação das negritudes de jovens mulheres negras alagoanas que utilizam o *Instagram* para abordar assuntos relacionados às suas identidades. O *Instagram* é uma rede social que possibilita a publicação e compartilhamento de fotos, vídeos, legendas relacionadas e textos. Este cenário é pensado e entendido como dispositivo de difusão e articulação de vozes e de escrita que ecoam através da Internet, alcançando pessoas e chegando a espaços que nem sempre o discurso acadêmico consegue chegar. Ao se debruçarem sobre relatos autobiográficos de mulheres negras no site “Blogueiras Negras”, Weschenfelder e Fabris (2019) evidenciam o movimento de tornar-se mulher negra como um dos processos mais potentes dentro das narrativas lidas. As autoras salientam o fato de a ampliação e o fortalecimento do Feminismo Negro no Brasil contemporâneo serem oriundos da luta histórica das mulheres negras, e dentro dessa luta há a criação de novos espaços de discussão, indo desde o ambiente universitário até as redes sociais virtuais.

Os objetivos específicos versam sobre a história de vida dessas mulheres e as experiências subjetivadas por elas desde antes do *Instagram*, mas também a partir dele. Desse modo, pretende-se identificar e problematizar a intersecção dos marcadores sociais raça, classe, gênero e região nas experiências trazidas por essas mulheres, bem como compreender de que forma as ferramentas disponíveis no *Instagram* são utilizadas por elas para elucidar as pautas de gênero e identidade. Me proponho a pesquisar COM jovens negras, elas são autoras tanto quanto eu, e é as vozes delas que quero ouvir. Me inspirei no método do PESQUISACOM que, segundo Moraes (2014), consiste em alguns pressupostos básicos, tais como: considerar o outro, que interpelamos como sujeito agente e *expert*, e não como objeto passivo, como alvo de nossas ações; os mal-entendidos são pistas relevantes que podem anunciar novas e interessantes versões de mundo; pesquisar e intervir são inseparáveis, de sorte que a pesquisa, mais do que representar o mundo, é uma ação de produzi-lo, ou seja, pesquisar é performar certos mundos, é delinear fronteiras, fazer movê-las, alargá-las e problematizá-los.

Apesar de ter me inspirado nesse método e me encantado por ele, senti que essa pesquisa necessitava de algo mais específico. Algo feito por mulheres negras e para mulheres negras. Algo construído a partir da troca afetiva entre mulheres negras, onde a oralidade e a troca dialógica pudessem se desenvolver com fluidez. Para sustentar esse método, me amparei em outras autoras negras, como Patrícia Hill Collins (2019) que, ao refletir sobre mulheres produtoras de conhecimento, traz o pensamento de outras autoras para defender a ideia de que mulheres, enquanto grupo, possuem uma inclinação maior para “acionar suas experiências vividas na elaboração de conhecimentos” (p. 151) em comparação aos homens. Por essa lógica, o conhecimento se derivaria da experiência vivida por essas mulheres, logo, “a melhor forma de compreender as ideias de outra pessoa seria desenvolvendo empatia e compartilhando as experiências que a levaram a formar tais ideias” (COLLINS, 2019, p. 151). O diálogo, nessa perspectiva, é uma estratégia de construção coletiva do conhecimento, sem hierarquias, sem posições de objeto e sujeito. De acordo com a autora, acreditar nas conexões que o diálogo proporciona e no uso deste enquanto critério de adequação metodológica é se enraizar em origens africanas.

Através de Conversações Afroafetivas, foi possível estabelecer uma aproximação e atar os fios da minha vida aos das sujeitas dessa pesquisa. O termo Conversações Afroafetivas foi cunhado por mim levando em consideração uma discussão feita no grupo "Feminismos Subalternos", um grupo de estudos coordenado pela professora Érika, onde conhecemos, lemos e discutimos algumas autoras feministas negras e subalternas. Na ocasião, estávamos falando sobre ferramenta de ensino conversação, defendida por bell hooks (2020) enquanto o oitavo

ensinamento para o pensamento crítico. A autora sustenta que essa ferramenta é incrivelmente democrática, pois todas as pessoas se envolvem em conversas, independentemente de raça, classe e gênero. Para hooks (2020), quando as ideias são compartilhadas de forma mútua, todo mundo acaba se lembrando dessa boa conversa. Ela acrescenta ainda que "o compartilhamento de humor e sabedoria estimulou a nossa capacidade de pensar criticamente e permitiu que nos engajássemos em uma troca dialética" (p. 82). A conversa, na perspectiva da autora se apresenta enquanto uma chave para a aquisição de conhecimento e desde que não haja imposição da fala, a conversa é genuína, ali existe uma cooperação onde é compartilhado poder e conhecimento.

Essas influências nos levaram a pensar num método, um método que consiste na pesquisadora iniciar o diálogo contando sobre seu processo de reconhecimento identitário enquanto mulher negra, acionando assim sua memória afetiva. Em seguida, as coautoras da pesquisa serão convidadas a compartilhem suas vivências também. O Afroafeto aqui é entendido como participante da pesquisa, a intenção é trazê-lo para a pesquisa, pois sem ele a pesquisa não seria possível. A subjetividade é agente e nos constitui enquanto sujeitas dotadas de vontades, desejos, cosmovisões de mundo, sentimentos, medos, dúvidas... dotadas de alma.

Grada Kilomba (2020), ao justificar sua decisão pela pesquisa centrada em sujeitos, começa afirmando que "nas dinâmicas do racismo, nos tornamos sujeitos incompletos" (p. 80). Essa "não completude" é orientada pelo racismo, uma vez que ele opera como mecanismo de exclusão. Isso porque o racismo entende pessoas negras como sujeitas/os incompletas/os, pois são pessoas excluídas de "possuir certas esferas de subjetividade reconhecidas, a saber: a política, social, individual" (KILOMBA, 2020, p. 81). O trabalho desenvolvido por Kilomba com as mulheres negras de sua pesquisa objetiva o resgate das experiências das mesmas dentro de uma sociedade que as oprime e as exclui. Nesse sentido, parto do mesmo princípio, e com o intuito de direcionar as conversações, dois eixos foram formulados.

O primeiro eixo é denominado "SANKOFA: quem fui, quem sou – o caminho até aqui". De acordo com a autora Elisa Larkin Nascimento (2008), *Sankofa* é um ideograma que "pertence a um conjunto de símbolos gráficos de origem akan chamando adinkra" (p. 31). O *adinkra* é uma arte nacional de Gana estampada com tinta vegetal em tecido de algodão que é usado por pessoas em ocasiões fúnebres e homenagens. *Adinka* significa "adeus" (NASCIMENTO, 2008, p. 31). *Sankofa* é representado por um pássaro com a cabeça voltada para trás. "Sempre podemos retomar e apanhar aquilo que ficou para trás. Sempre podemos retificar nossos erros, aprendendo com o passado para construir o presente e o futuro" (NASCIMENTO, 2008, p. 38). Por essa razão, o termo *Sankofa* foi escolhido para denominar esse primeiro eixo, eixo no qual rememorei o meu processo de renascer enquanto uma mulher

negra no mundo, me apresentarei e falarei sobre meu percurso enquanto mulher preta acadêmica e ativista dentro e fora das redes sociais. Inicialmente, pensei em guiar minha narrativa autobiográfica por três subtópicos: (I) Racismo e percepção identitária na infância; (II) Adolescência e conflitos de identidade; (III) Renascimento enquanto mulher negra; (IV) Ativismo/ciberativismo e autoafirmação da negritude nos espaços os quais ocupo.

Já o segundo eixo, denominei de “DORORIDADE: o que nos une”. Dororidade é um conceito criado pela autora Vilma Piedade (2017), mas deixem que a própria autora se apresente para vocês, assim como a mesma faz em seu livro que carrega o nome do conceito. Vilma Piedade se descreve enquanto uma mulher preta, brasileira, feminista, mulher de asé, aquariana, nascida em fevereiro de ano distante do século passado e graduada em Português-Literatura Brasileira, na Faculdade de Letras da UFRJ (PIEADADE, 2017). A autora, ao pensar sobre a possibilidade de construir um Feminismo Interseccional Inclusivo, cria um novo conceito, um conceito que se propõe incluir todos os tons de Pretas no debate feminista. “Mas, qual a finalidade, no nosso caso, de ter um novo conceito – Dororidade? Será que, como Mulheres Feministas, Sororidade não nos basta?” (PIEADADE, 2017, p. 16), essa é a pergunta provocadora que a própria autora se faz e nos faz.

No decorrer do livro, percebemos o novo conceito criando alma e corpo, se materializando dentro de nós. Piedade (2017) compreende que a Sororidade ancora o feminismo e o feminismo promove a Sororidade. Contudo, ao mesmo tempo, se questiona se o conceito de Sororidade dá conta das mulheres negras ou não. Um conceito não anula o outro. A autora admite que um contém o outro, assim como o barulho contém o silêncio. “Dororidade, pois, contém as sombras, o vazio, a ausência, a fala silenciada, a dor causada pelo Racismo. E essa Dor é Preta” (PIEADADE, 2017, p. 16). É nesse contexto de ausências e silenciamentos que a Dororidade se faz presença e se faz grito. No Eixo “DORORIDADE”, os subtópicos foram pensados como uma extensão dos primeiros, de modo que, com o circular das narrativas, possamos identificar pontos em comuns e pontos de divergência.

A pesquisa foi realizada com cinco mulheres negras alagoanas, maiores de dezoito anos, ativas nas redes sociais, mais precisamente no *Instagram*. As coautoras da pesquisa são pessoas que falam abertamente sobre pautas relacionadas às identidades negras, interseccionando vieses de gênero, raça, classe, orientação sexual, identidade de gênero, entre outros que poderão ser identificados no decorrer da pesquisa. Todas as coautoras envolvidas na construção dessa pesquisa foram informadas acerca dos objetivos, procedimentos e instrumentos utilizados nas conversações, bem como sobre a análise das narrativas por elas trazidas. Ressalta-se que a pesquisa oferece risco mínimo às colaboradoras e que o projeto foi submetido à Plataforma

Brasil, seguindo os preceitos éticos que orientam a pesquisa científica, sendo devidamente aprovado pelo Comitê de Ética e Pesquisa (CEP) da UFAL. A pesquisa contou com as assinaturas em duas vias do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) para assegurar a realização das conversações afroafetivas. Esclarecido... escurecido não seria mais apropriado aqui?

As conversações afroafetivas foram realizadas através de videochamadas pela plataforma *Google Meet*. Os áudios foram gravados com a autorização das coautoras e transcritos para uma análise posterior. O material foi devidamente guardado e catalogado, de modo a garantir o sigilo das fontes, protegendo a identidade de cada sujeita participante, inclusive no caso de os dados oriundos desse projeto serem apresentados em eventos científicos. Desse modo, o anonimato e a confidencialidade serão garantidos na publicação dos resultados.

A análise foi realizada a partir de autoras negras preocupadas com a construção de linguagens contra-hegemonicas, como por exemplo bell hooks. A autora entende uma possibilidade de análise do discurso contra-hegemônica⁸, um tipo de análise que consiste em criar um espaço que proporcione o “ouvir sem dominar” (HOOKS, 2017, p. 230), ou seja, a/o pesquisadora/r não tem propriedade da fala das/os entrevistadas/os, nem pode se apossar dela via interpretação. Essa perspectiva não se propõe a conquistar a narrativa como um todo, mas sim a conhecer e elucidar seus fragmentos. Estes últimos são entendidos como falas contra-hegemônicas que se opõem à língua hegemônica-opressora, e criam possibilidades de libertação para as/os subjugadas/os.

No intuito de adensar as discussões e a análise das conversas, cada momento de diálogo (pelo menos cinco, sem contar com as conversas devolutivas) contou com a confecção de um diário de campo, no qual era descrito meu percurso desde o momento dos contatos iniciais até o encontro propriamente dito. De acordo com Medrado *et al.* (2014), os diários são práticas discursivas cujos contextos de produção definem o gênero de linguagem a que pertencem e lhes dá conotações específicas. Como exemplo, podemos citar a linguagem intimista dos diários pessoais ou o estilo factual dos diários de pesquisa. Desse modo, o diário é um atuante da

⁸ A autora bell hooks (2017) não utiliza o termo análise do discurso contra-hegemônica, esse termo foi cunhado por mim, com base na discussão que bell hooks faz no capítulo “A língua: ensinando novos mundos/novas palavras”. No capítulo em questão, a autora problematiza a utilização da língua inglesa padrão por parte dos colonizadores enquanto instrumento de dominação, uma vez que esta foi imposta às/aos africanas/os colonizadas/os, ao mesmo tempo em que reconhece a importância da “língua do opressor” para a comunicação entre as pessoas subalternizadas (trazidas de lugares diferentes do continente africano, cada lugar com sua língua própria), que logo desenvolveram estratégias de resistência, domando a língua opressora a seu favor. “Fazemos das nossas palavras uma fala contra-hegemônica, libertando-nos por meio da língua” (HOOKS, 2017, p. 233).

pesquisa, pois à medida que a/o pesquisadora/r dialoga com ele, relatos, dúvidas e impressões são construídos e constroem, conseqüentemente, a pesquisa.

5 Para além da análise: conversações e narrativas afro-afetivas

Quando pensei em mergulhar no mundo ciberativista, a pandemia da covid-19 ainda não havia eclodido no Brasil. Era final de 2019, já circulava a história de um novo vírus, mas ninguém ao certo sabia do que se tratava. Muitas especulações, achismos, inseguranças... tinha o medo, mas tinha também um carnaval: o carnaval de 2020. Hoje, olho para as fotos da multidão nos bloquinhos e me sinto embargada, pois eu também estava lá. Parecia um surto coletivo, acredito que ninguém tinha noção do que estava por vir. Lá estava eu, fritando no calor escaldante da cidade de Maceió, pulando, tomando cerveja quente, sorrindo. Voltamos somente à noite para casa da minha tia, eu, meu namorado e uma amiga que encontramos pelo caminho. Atravessamos a cidade, uma hora de ônibus coletivo lotado. Eu fui dormindo no colo dele, estava exausta. Um mês depois estávamos em quarentena. De lá para cá, pouca coisa mudou.

Na verdade, mudou sim, já que eu tenho passado a maior parte do tempo sendo uma ciborgue online, de saco cheio de Internet e tendo que mergulhar todos os dias nas ondas das redes sociais. Principalmente depois que decidi falar sobre ciberativismo. Não estou reclamando, amigas/os leitoras/es, estou apenas transcrevendo uma de minhas angústias. Sinto que essa angústia não é só minha, é também a de algumas companheiras que tenho encontrado por essas andanças. Todos os dias encontro mulheres nas redes falando sobre si, seja em quinze segundos de stories, seja em minutos de vídeos, seja em linhas e mais linhas de textos. Estão sedentas para serem ouvidas ou talvez só queiram falar mesmo, desabafar, lembrar que estão vivas. O *Instagram*, assim como outros sites de redes sociais, possibilita isso.

A primeira companheira de escrita – vou me referir assim a elas tomando o exemplo de Glória Anzaldúa, ela que se referiu a nós, mulheres escritoras do terceiro mundo – tornou-se minha amiga virtual. A chamarei de Maria Firmina dos Reis. Todas as companheiras tiveram seus nomes verdadeiros substituídos por nomes de mulheres negras históricas no intuito de preservar suas identidades, mas de honrá-las de alguma maneira. Pensei numa forma de trazer as histórias de outras mulheres negras aqui para o trabalho, o nome e a história de mulheres negras que foram, mas uma vez, silenciadas pelos processos históricos. Vocês conheceram a escritora cearense Jarid Arraes? Eu não conhecia, mas tive o prazer de conhecer seus escritos. Ela é cordelista e poeta, mas é justamente nos cordéis dela que eu me esparramei.

As autoras Luana Souza e Virginia Passos (2018) fazem um resgate histórico sobre a literatura de cordel no Brasil no intuito de apontar a importância da sua utilização como um recurso pedagógico em sala de aula. Elas retomam um fragmento de um Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa de Carlos Aulete, do ano de 1881, que definia o cordel como uma “livraria que expunha os seus folhetos pendurados à porta em cordel (cordão/barbante); conjunto de publicações de pouco ou nenhum valor” (p. 78). Em decorrência disso, elas problematizam o fato de o gênero literário ter sido marginalizado desde sempre pelo fato de não fazer parte do cânone brasileiro. A literatura de cordel foi menosprezada e questionada em relação ao seu valor, tanto como objeto artístico quanto como literatura. Em virtude disso, elas lançam reflexões questionando quem eram os cantadores de cordel, quais os hábitos culturais desses cordelistas e também a maneira como os folhetos dialogavam com a realidade.

O cordel se popularizou bastante no Nordeste e vem sendo utilizado como material didático por muitas gerações. Meus avós passaram pelo processo de alfabetização já adultos, na faixa do cinquenta e tantos anos. Lembro que uma das coisas que eles mais liam eram cordéis e eu gostava muito de ler também, principalmente os que falavam sobre o cangaceiro Lampião e sobre um velhinho mal-humorado chamado Seu Lunga. Mas voltemos a falar de Jarid Arraes (2020). Ela é a autora do livro “Heroínas Negras Brasileiras em 15 Cordéis”, histórias escritas em cordel... pense como é gostoso de ler! Os cordéis de Jarid serão referências para que nós conheçamos (ou enxerguemos por uma outra ótica) um pouco da vida de Dandara, Maria Firmina dos Reis, Aqualtune, Tereza de Benguela e Zacimba Gaba. Esses serão os pseudônimos das minhas companheiras de escrita.

Dandara dos Palmares começou há pouco a falar sobre suas vivências enquanto mulher negra. Ela é mais ativa nos *stories* do *Instagram*. Nessa ferramenta, através de enquetes e caixas de perguntas, estimula suas/seus seguidoras/es a interagirem com ela sobre as temáticas que ela julga serem pertinentes. Maria Firmina dos Reis tem uma conta no *Instagram* mais voltada à divulgação de suas poesias, seja em forma de imagens com textos e legendas, seja colocando a “cara” mesmo, recitando versos, declamando poesias. Através da sua arte, ela conversa sobre suas vivências e sobre as vivências de muitas outras pessoas que são tomadas como inspiração. O *Instagram* de Aqualtune parece uma série de quadros de artistas que pintam paisagens e também retratados de mulheres pretas. Por meio de sua conexão com a natureza, as plantas, o *surf* e as viagens, ela encontra roteiros que permitem diálogos possíveis com seu público. Além disso, Aqualtune também produz vídeos falando sobre temáticas raciais, reflexões diversas sobre a vida ou sobre algo que faça sentido para ela naquele momento.

Tereza de Benguela ascendeu no *TikTok* produzindo vídeos rápidos sobre sua vivência enquanto uma mulher negra e transexual. Lá ela atraiu muitas/os seguidoras/es que migraram para o *Instagram*, aumentando, assim, o público geral. No *Instagram*, além de falar sobre sua história, orienta outras mulheres trans sobre direitos básicos como, por exemplo, o direito de retificação do registro de nascimento. Zacimba Gaba tem uma conta mais voltada para o mercado comercial, uma vez que ela é dona de um salão de beleza voltado para pessoas negras e também é dona de uma loja de cabelos (apliques, fibras orgânicas, fibras sintéticas, megahair, perucas, etc) e de cosméticos mais focados em cabelos crespos e cacheados. Isso não a impede de falar sobre si e sua experiência enquanto uma mulher preta empreendedora.

Sobre Maria Firmina dos Reis, a pessoa que eu convidei primeiro para esta pesquisa, ela me encantou com seus encantos e a sua poesia. Maria Firmina é denço, é poesia, é samba no pé, é afrobeat no gingado, é afeto no sotaque e na pureza da voz. Maria Firmina dos Reis entrou na minha vida através de um grupo de *WhatsApp*, ela e mais um monte de mulher preta. Nos reunimos para fazer um vídeo juntas, não de forma presencial, faríamos nossa parte individualmente e depois faríamos um compilado desse material.

O vídeo quase não saiu, mas quando saiu... ah, foi uma delícia! Vários tons de pele, curvatura de cachos, cores de cabelo, penteados afros. Pensa numa lindeza! A convidei para a pesquisa de modo informal mesmo, falando do que se tratava e perguntando se ela teria interesse em participar. Ela disse um gostoso SIM, mas eu sabia que, para além dos TCLEs da vida e das formalidades que toda pesquisa acompanha, Maria Firmina dos Reis merecia um denço de carta. Não só ela, como todas as minhas companheiras de escrita. Entendo a carta como um dispositivo ético-afetivo-político; como um portal que aproxima remetente e destinatária/o, ainda que não fisicamente.

Quem me despertou o gosto pela convecção e cartas foi Bruna Battistelli, outra companheira de escrita. Bruna é pesquisadora, assim como eu, e é alguém que eu conheci nesse contexto pandêmico através de Érika, minha orientadora. Na verdade, nossa orientadora, minha e de Bruna. Bruna se autodenomina como a “Rainha da Ripongagem”. Na verdade, esse título foi atribuído a ela por uma galera que a via desfilando toda orgulhosa pelo campus da universidade com suas cartas à tira colo. Se tem pitada de ironia e sarcasmo por trás do título? Muito provavelmente, arrisco em dizer, até porque, como a própria Bruna fala no texto escrito com Luciana Rodrigues, caminhar pelo espaço universitário pode ser perigoso aos pés de sujeitas/os subalternas/os (BATTISTELLI; RODRIGUES, 2021). Por essa razão, nós, mulheres que assumimos o papel enfrentar as formas de opressão cis-hetero-patriarcais que parte da

academia resiste em manter, devemos andar juntas construindo espaços coletivos de aprendizagem.

É como você diz em seu texto, Bruna: o ato de escolher as cartas, os envelopes, os laços e as caixas faz com que as travas da escrita se soltem e você escreva com fluidez. Suas cartas são suas companheiras, onde você se expressa, articula conceitos e cria o que você chama de “voz acadêmica própria” (BATTISTELLI; RODRIGUES, 2021, p. 166). Confesso que não havia pensado na possibilidade de escrever cartas para ninguém, pois me sentia desconfortável com a simples ideia de entregar uma carta. Tentei revirar o baú das minhas memórias para recordar em qual momento na minha vida despertei essa relutância em escrever cartas... lembrei: foi quando conheci aquele poema do Fernando Pessoa. Segue o poema abaixo (PESSOA, 2007, p. 497):

Todas as cartas de amor são
Ridículas.
Não seriam cartas de amor se não fossem
Ridículas.

Também escrevi em meu tempo cartas de amor,
Como as outras,
Ridículas.

As cartas de amor, se há amor,
Têm de ser
Ridículas.

Eu só conhecia o poema até aí, mas ele não finda nessa última estrofe. Lembro-me que o anotei no meu caderno de poesias exatamente assim. Na época, beirando a adolescência, eu cheguei à conclusão de que jamais mandaria cartas de amor ou de qualquer natureza para alguém. Eu mandava cartas para as minhas paquerinhas de colégio, sabe? Os meninos brancos de cabelo liso escorrido na testa. Eles me correspondiam, por incrível que pareça. Certa vez, uma das cartas foi interceptada por uma das tias de um garoto. Ela era minha vizinha e me confrontou. Recordo-me da cara de nojo e da arrogância daquela mulher, que me olhava de cima a baixo, perguntava e confrontava. Eu negava ter sido a autora. Ela ameaçava pegar a carta

e mostrar para os meus pais. Acredito que meu “trauma” em escrever cartas tenha surgido nesse momento, coloco as palavras entre aspas, pois hoje acho engraçado.

Companheira Bruna, sinta-se responsável por destrancar essa memória em mim, mas não se sinta culpada, pois não existe mais “trauma”. A parte que eu desconhecia do poema do Fernando Pessoa era essa:

Mas, afinal,
Só as criaturas que nunca escreveram
Cartas de amor
É que são
Ridículas.

Quem me dera no tempo em que escrevia
Sem dar por isso
Cartas de amor
Ridículas.

A verdade é que hoje
As minhas memórias
Dessas cartas de amor
É que são
Ridículas.

(Todas as palavras esdrúxulas,
Como os sentimentos esdrúxulos,
São naturalmente
Ridículas.)

(PESSOA, 2007, p. 497).

Que eu perca o medo de parecer ridícula. Quem deveria ligar para isso? Demonstrar afeto, demonstrar amor, é isso que eu quero. Todas as cartas têm afeto e, se têm afeto, têm amor. É esse afeto que sinto quando leio o trabalho de Bruna e Luciana. Pensar numa docência e sala de aula pautadas numa ética feminista e antirracista a partir de pensadoras feministas negras, trazendo as experiências para o centro do debate, bordando e tecendo conhecimento, é uma proposta com a qual me identifico. Mais ainda, ver o espaço da sala de aula como espaço de

cura, possibilitando a emergência de políticas para o encantamento da vida (BATTISTELLI; RODRIGUES, 2021, p. 153).

Pois bem, nesse desafio de teorizar de mãos dadas e pés fincados às vivências, encontrei minhas companheiras. Cinco mulheres pretas, ciberativistas (ainda que não utilizem esse termo, na maioria das vezes), alagoanas, residentes na cidade de Maceió. Vou apresentá-las individualmente para vocês. Na verdade, elas mesmas se apresentarão. Inicialmente, escrevi uma carta para cada uma e cada carta foi iniciada por frases ou trechos postados por elas em legendas de fotos no *Instagram*.

O início de todas as conversas foi parecido e se deu com a contextualização da pesquisa: tema, título, objetivos. O título foi destrinchado, cada termo explicado, pois a utilização das palavras “mulatas e moreninhas” foi propositalmente pensada no intuito de fazer alusão a adjetivos atribuídos a nós, mulheres negras, quase sempre na tentativa de nos afastar da nossa identidade negra. Tais adjetivos nos embranquecem aos olhos de quem os utiliza e fragmenta nossa identidade, dificultando, assim, o processo de valorização do nosso EU-PRETO. Fiz questão de ressaltar que, embora todas as mulheres negras tenham algo dentro do seu processo que nos assemelhem, existe individualidade em cada história, e por isso a importância de conhecer o percurso de cada uma delas.

Em seguida, evidenciei o porquê de ter escolhido falar com mulheres negras que utilizam o *Instagram* como um instrumento político, enaltecendo suas posturas e posicionamentos dentro do ciberespaço, elucidando a potencialidade dessa plataforma em termos de alcance e de relevância social. Demarquei o objetivo maior do nosso diálogo: construir conhecimento juntas a partir das narrativas de nossas histórias. Nesse momento, trouxe para a cena a minha figura enquanto mulher negra e ciberativista. No intuito de orientar melhor a conversa, expliquei para elas que, embora não houvesse um roteiro estruturado de maneira fixa, poderíamos começar pelas percepções étnico-raciais na infância, passando pela adolescência e a vivência escolar até a fase adulta e, por fim, a florescência do debate racial nas redes sociais.

Em termos de organização de escrita, começarei cada tópico com o cordel de Jarid Arraes seguido pela carta direcionada a elas e, posteriormente, os fragmentos dos diários de campos. Cada trecho do diário foi incluído pensando em preservar e externalizar os sentimentos que tive nos momentos que antecederam as conversações, bem como as afetações nutridas a partir das conversas e as ressonâncias que permaneceram em mim após esses momentos de denovo e aconchego. Os trechos dos diários foram incorporados à análise no intuito de condensar

a discussão e promover a articulação das vozes aqui ecoadas com as de outras/os autoras/es evocados para esse momento.

5.1 Dandara

DANDARA DOS PALMARES

Cordel de Jarid Arraes

Se você já ouviu falar
Da história de Zumbi
Peço então sua atenção
Pro que eu vou contar aqui
Por incrível que pareça
Por isso vou insistir.

O quilombo dos Palmares
Por Zumbi foi liderado
E nesse mesmo período
Dizem que ele foi casado
Com uma forte guerreira
Que tomou a dianteira
Pelo povo escravizado.

Foi Dandara o seu nome
Que é quase como lenda
Não há provas de sua vida
E talvez te surpreenda
Com um ar de fantasia
De coragem e de magia
Mas assim se compreenda.

Não há dados registrados
Sobre onde ela nasceu
Se foi ela brasileira
Ou na África cresceu
Se ela tinha liberdade
Ou se na dificuldade
Ela livre se verteu.

Com Zumbi teve três filhos
E seus nomes vou citar
Motumbo, Aristogíton
E Harmódio a completar
Eram esses os rebentos
De um casal muito sedento
Que se uniu para lutar.

Mas Dandara não queria

Um papel limitador
 Ser a mãe que cozinhava
 Tendo um perfil cuidador
 As batalhas lhe chamavam
 E seus olhos despertavam
 Pelo desafiador.

Guerrear pelo seu povo
 Era o que lhe motivava
 O sonho da liberdade
 Para todos cultivava
 Sendo muito decidida
 Era até envaidecida
 Pela força que ostentava.

Um fator que se destaca
 Era o seu radicalismo
 Pois não aceitava o acordo
 Com senhores do racismo
 Que ofereciam terras
 Para que acabasse a guerra
 No interesse do cinismo.

Porque tinha bem certa
 Uma baita opinião:
 Liberdade para poucos
 Não conforta o coração
 O quilombo que existia
 Para todos lutaria
 Sem abrir uma exceção.

É por isso que Dandara
 Tinha fé no guerrear
 Confiava nas batalhas
 Para tudo transformar
 A paz só existiria
 Pelo que conquistaria
 Para todos a libertar.

Liderava os palmarinos
 Lado a lado de Zumbi
 Entre espadas e outras armas
 Escutava-se o zunir
 Dos seus golpes tão certos
 Que aplicava bem ligeiros
 Para ferir ou confundir.

Certa vez, numa viagem
 Sugeriu a invasão
 Da cidade de Recife

No meio de um sopetão
E Zumbi ficou chocado
Até mesmo impressionado
Por tamanha ambição.

Não chegaram a completar
O seu plano audacioso
Mas notaram nesse caso
Um exemplo grandioso
Da braveza que mostrava
E Dandara assim reinava
Com Palmares orgulhoso.

Então vale imaginar
As ações que aconteciam
Que os guerreiros de Palmares
Com Dandara concluía
As senzalas arrombavam
Plantações até queimavam
E em poder evoluía.

O quilombo dos Palmares
Era assim tão majestoso
Que os brancos despeitados
Tinham um medo horroroso
Planejam o destruir
Mas chegavam a ruir
Sendo o ataque desastroso.

Muitos anos desse modo
Foi Palmares resistindo
Até que um final ataque
Acabou lhe destruindo
E Zumbi traçou a fuga
Para não largar a luta
Pela mata foi partindo.

Mas Dandara, encurralada
Teve só uma opção
Para não ser capturada
Nem cair na escravidão
Atirou-se da pedreira
Com convicção inteira
De negar-se à prisão.

Até mesmo em sua morte
De heroísmo foi repleta
E a mensagem anuncia
Entendemos bem completa:
Rejeitar a rendição

É a nossa condição
Como um grito de alerta.

Há quem diga que Dandara
É um símbolo lendário
Que está representando
Um poder imaginário
Heroína para a gente
Como deusa que ardente
Traz o revolucionário.

Se existiu como se conta
Ou se lenda representa
Para mim tudo resume
Essa luta que apresenta
Baluarte feminina
A guerreira palmarina
Na memória se sustenta.

Dia 20 de novembro
Dia de lembrar Zumbi
É também dessa Dandara
Que devemos incluir
O seu nome celebrado
Sim, merece ser honrado
E no peito se sentir.

5.1.1 Carta para Dandara

“ÉRAMOS BELEZA ANTES QUE SOUBESSEMOS O QUE ERA BELEZA”... você escreveu essa frase na legenda de uma foto sua no *Instagram*, lembra? Cabelos soltos, cacheados, jogados para o lado... emoldurando seu rosto e exalando poder e beleza. Beleza sim, olha para você! Você sempre teve uma energia fora do comum, uma energia manifestada através da sua risada exageradamente alta, potente e contagiante. Uma energia percebida também nos momentos de silêncio, nos momentos de ausência física ou virtual. Dandara é riso frouxo e brisa leve. Dandara é mar calmo e sol ardente. Dandara é tempestade e calmaria. Dandara é TROVÃO e raio... você sempre se mostra, amostrada, exibida. Você brilha!

Uma das minhas maiores alegrias tem sido ouvir o eco da tua voz, uma voz ampliada mil vezes mais através dos seus stories. Nos conhecemos faz uns anos, não é? Tem anos desde a primeira vez que ouvi você falar sobre você, sobre sua história. Anos trocando afetos juntas, compartilhando abraços apertados, nos arrumando juntas para as festas do interior, voltando bêbadas e molhadas de chuva para dormir no meu quarto minúsculo. Hoje, pandemia. Muitas mensagens de texto e de voz, algumas chamadas de vídeo. Assim, seguimos. Sigo admirando a

tua trajetória e a mulher que você é, por isso, pergunto: Dandara, ou melhor, Nine, você deseja compartilhar suas vivências comigo mais uma vez? Deseja que outras mulheres te conheçam nesse processo de produzir conhecimento através das nossas experiências de vida? Deseja conhecer os caminhos que venho percorrendo nesses 25 anos de vida?

Se sim, me dá a mão (ainda que não fisicamente) aqui e vamos construir esse momento juntas.

Afetivamente, Letícia.

5.1.2 Conversação com Dandara

Dandara é uma amiga com quem eu falo todos os dias. Ela tem 27 anos, é uma mulher cisgênero, bissexual e está se formando em Serviço Social. Além disso, é mãe de duas crianças: uma menina (11 anos) e um menino (12 anos). Estamos sempre compartilhando inquietações, momentos, afetos, risadas. A conversação com ela foi uma delícia, ela é sempre muito tagarela, então a fluidez se deu como a naturalidade dos nossos tantos encontros presenciais regados à fofoca e muita comida. Irônico que, mesmo tendo esse contato próximo com ela, ela foi uma das últimas mulheres em que eu pensei para minha pesquisa. Questionei a mim mesma o porquê disso e cheguei a uma possível conclusão: isso poderia ser resquício de um pensamento que eu quero extirpá-lo das práticas de pesquisa que me proponho fazer, essa ideia colonial de sujeito/objeto, onde o sujeito é o pesquisador, no masculino mesmo, e o objeto é a pessoa pesquisada. Isso pressupõe barreiras e distanciamentos que eu não quero manter enquanto pesquisadora.

Lembrei do que a psicóloga Miriam Cristiane Alves disse quando qualificou esse trabalho. Ela me apontou alguns trechos e fragmentos no texto onde existiam marcas da colonialidade e lembrou que nosso compromisso é extirpar essas marcas dos nossos corpos, da nossa existência e da nossa produção intelectual. Quando me dei conta de que havia identificado mais uma marca da colonialidade, dei uma risada pesada e depois fui invadida por um sentimento de fúria. Respirei, peguei o celular e conversei com Dandara. Ela pareceu surpresa com o convite. Arrisco a dizer que a surpresa se deu pelo fato de eu reconhecê-la como alguém que produz conteúdo digital, pois, de outras vezes em que mencionei esse fato, ela pareceu surpresa também.

No dia marcado para nosso papo, lá estava ela, toda arrumada diante da câmera. Me bateu uma saudade, pois lembrei dos momentos que mencionei na carta: quando nos

arrumávamos para irmos às festas do interior. Foi um papo cheio de saudade e de afeto, ela sempre muito companheira, até nesse momento de escrita que me faz duvidar da minha capacidade intelectual. Calma, eu sei que isso também é marca da colonialidade. Quem já se viu, uma pretinha na pós-graduação! Das vezes em que duvido de mim, me isolo, converso com minhas ancestrais. Converso com minhas irmãs de escrita também, as pretas, as brancas... todas me acolhem, me lembram do caminho que percorri e que venho percorrendo. Respiro, tomo um café, volto à escrita.

Comecei falando de minha infância enquanto uma menina negra de classe média em escola particular, do modo como eu não me enxergava enquanto negra, mas também sabia que eu não era branca. Dandara emendou sua fala à minha, trazendo memórias de quando criança: *“meu processo de infância já foi um pouco mais problemático, porque eu comecei a fazer terapia quando criança, com oito anos, porque minha mãe identificou esse problema que eu tinha, que era uma dificuldade muito grande de me aceitar preta, porque eu não queria ser preta, então eu não queria me olhar no espelho. Eu não tenho lembranças problematizando isso na terapia, eu tenho lembranças que eu ia muito para a psicóloga quando eu era criança porque eu tinha outros problemas e, dentre esses problemas, era minha relação com minha mãe [...]. Porém, lembro que minha psicóloga era branca, então ‘dai’ a gente já tem um entendimento do porquê de eu não lembrar disso, porque eu acho que na realidade eu não tratava a fundo esse problema”*.

Ao levantar a questão do “não querer ser uma criança preta”, Dandara rememora seu processo de reconhecimento identitário na infância e o primeiro contato com psicoterapias. Este último se deu a partir de uma demanda identificada pela mãe dela, também uma mulher negra. No decorrer deste trabalho, discutimos problemáticas e potencialidades em relação à forma como uma criança negra se enxerga diante daquilo que é apresentado para ela como possibilidades de ser bela/o, boa/bom, importante, especial. O contexto em que uma criança negra é criada é fundamental para seu processo de valorização da Negritude.

Como exemplo disso, temos bell hooks (2019, p. 102) rememorando a experiência de ter crescido numa comunidade rural negra segregada e unida. Em um encontro de mulheres negras que estavam ali para planejar uma conferência nacional de Feminismo Negro, a autora senta numa roda de partilha e relata suas vivências de forma positiva. Segundo ela, as instituições sociais presentes na comunidade na qual foi criada, como igrejas e escolas, estimulavam a confiança de todos ali, as/os faziam lembrar de que eram especiais e de que seriam alguém – alguém que faria coisas importantes e que daria orgulho à comunidade. Esse contexto favoreceu uma base para o desenvolvimento de uma experiência positiva de

Negritude, pois ali bell hooks se sentia amada e acolhida. Mesmo quando ela saiu da comunidade e passou a integrar espaços interraciais embebidos de racismo, a visão positiva de si a ajudou a se sustentar nesses ambientes.

Dandara não teve o privilégio de ter suas raízes fincadas e alimentadas por referências pretas de vida. É até revoltante chamar uma vivência positiva da Negritude de privilégio, mas diante das violências que nosso povo é submetido até os dias atuais, tem se tornado um privilégio manter esses espaços vivos. Como reflexo do colonialismo, temos o afastamento, a ruptura e a negação da nossa cultura, identidade e estética negra. É nítido como isso faz cortes profundos em nossa subjetividade, a ponto de Dandara ter sido levada a uma psicóloga para “tratar” o problema de não querer ser uma criança preta. Apesar disso, ela relata que não se lembra de ter conversado sobre isso na psicoterapia e acrescenta: *“lembro que minha psicóloga era branca, então ‘dai’ a gente já tem um entendimento do porquê de eu não lembrar disso, porque eu acho que na realidade eu não tratava a fundo esse problema”*.

O psicólogo Lucas Veiga (2019) aponta que a subjetividade negra vem sendo ignorada na maioria das graduações em Psicologia e, por consequência disso, pacientes negras/os são vítimas de racismo por pessoas que deveriam acolhê-las/os. Isso faz com que nós nos sintamos incompreendidas/os nessas questões e não “escutados como pertencentes a um povo que durante mais de 300 anos foi escravizado e que só há 130 anos foi liberto” (p. 245). O autor complementa que, ainda que não tenhamos vivido os horrores da escravidão como nossos ancestrais viveram, como descendentes, carregamos marcas desse período, principalmente por estarmos inseridas/os num país que apostou e implementou “múltiplos dispositivos uma política de embranquecimento da população” (VEIGA, 2019, p. 245).

Lucas Veiga define o Brasil enquanto “um país antinegro” (2019, p. 245-246). Ou seja, um país que não é capaz de pensar na população negra enquanto sujeita de direitos, provocando, assim, efeitos nocivos sobre as subjetividades negras, pois dentre os vetores que atravessam a constituição das subjetividades, o racismo é um deles. Desse modo, nas subjetividades negras, o racismo “é o catalisador dos demais (vetores), a partir do qual toda uma configuração existencial é montada” (VEIGA, 2019, p. 246). O psicólogo denomina, dessa forma, de “efeito diáspora” a sensação de não pertencimento ao ambiente onde se vive. É a dificuldade de ser acolhido e “incluído nas dinâmicas sociais numa posição equânime com os demais membros da sociedade e não numa posição de subalternidade” (p. 246).

Ainda sobre o mecanismo de constituição subjetiva das pessoas negras, ele denuncia que a branquitude nos odeia e nos despreza, projeta esses sentimentos sobre nossos corpos e mentes, resultando num processo de auto-ódio por parte de nós, pessoas negras. Segundo o

autor, o auto-ódio é oriundo do ódio que a branquitude projetou sobre as vidas negras da escravidão até os dias atuais. Para exemplificar melhor, ele traz a seguinte analogia:

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 (VEIGA, 2019, p. 264).

Uma estratégia de resistência e enfrentamento a esse auto-ódio proposta pelo autor é a de apontar o verdadeiro culpado: a branquitude. Não devemos nos vestir de uma culpa que nunca foi nossa. Desse modo, seria possível se libertar do auto-ódio e construir outras relações consigo, com as/os demais negras/os e com a branquitude. Por fim, ele ressalta que a sensação permanente de não se sentir em casa – o efeito diáspora – ao invés de ser paralisante, passa a impulsionar “a criação de modos singulares de existência diaspórica e matéria-prima para a produção artística, cultural, intelectual e política” (VEIGA, 2019, p. 264).

A palavra **embranquecida** surge na nossa conversa num tom quase que de normalidade – normalidade no sentido de costumeiro, como se não fosse algo distante. Dandara emprega esse termo ao se referir à sua família. A família de Dandara é toda preta, mas apesar disso, como ela mesma traz na nossa conversa que são pessoas “*totalmente embraquecidas*”. Ela usa esse termo para se referir ao fato de que, muitas vezes, quando ela se declara e fala abertamente sobre ser uma mulher preta nas redes sociais, sofre uma tentativa de contenção por parte deles: “*eles têm esse negócio de ‘mimimi’, ‘tá querendo aparecer’, que muitas vezes não vem nessas frases, mas em gestos e expressões [...] e a maior parte da minha família é toda preta, dá minha cor pra mais escura (ela não é preta de pele clara), mas são pessoas totalmente embranquecidas. A pessoa que mais tem consciência de raça, gênero, essas coisas... sou eu*”.

Nosso diálogo se esparrama pelas relações familiares e ela retoma a questão do embranquecimento: “*todo mundo é muito alienado ainda e são pessoas que não querem sair da bolha*”. Nessa hora eu falo que ela talvez esteja rompendo essa bolha por meio dos seus posicionamentos e ela concorda: “*exatamente, nas redes sociais que é onde eu tenho visibilidade, da minha família, inclusive, porque eles não perdem um story meu*”. Faço uma colocação considerando o fato de que, talvez, ela esteja tocando numa ferida que eles não queiram abrir agora, porque é nítido que eles se percebem enquanto pessoas pretas, uma vez que a própria mãe dela havia identificado a dificuldade que ela tinha em se reconhecer enquanto uma criança preta. E se pararmos para pensar, isso também é fruto de um processo de embranquecimento que fez e faz com que nós nos afastemos do nosso EU-PRETO.

Nessa hora temos uma nova protagonista que já espreitava nas moitas para entrar em cena, a mãe de Dandara. Vamos chamá-la de Tia Ana, está bem? “*é, eu acho isso também [ela*

concorda com a suposição que eu fiz acima]. *A minha mãe ‘tá’ passando agora por um processo de identificação, com 47 anos, agora ela ‘tá’ começando a aceitar o cabelo dela, ‘tá’ passando pelo processo de transição... e é muito difícil, porque tem toda a questão da autoestima e ela já tem uma autoestima toda ‘flopada’, porque ela é uma pessoa gorda, então, tipo, ela já é uma pessoa mal vista, ela já se autossabota por isso”.*

Ela continua trazendo como o processo de transição capilar foi vivenciado pela mãe: *“quando ela cortou o cabelo todo, ela cortou o cabelo ‘joãozinho’, e foi um choque dentro de casa, porque meu pai ele não gostou do que ela tinha feito, então foi quando ela começou a colocar cabelo [...] por conta de um machismo, de que mulher tem que ter cabelo grande, então, mainha com cabelo curto, meu pai não queria nem ver. Teve todo esse processo, de tipo, pra ela se aceitar e passar pelo meu pai. Eu achei isso extremamente problemático [...] ele gosta de cabelo cacheado, ele acha bonito, mas ele não quis esperar o processo, entendeu? [...] na minha visão crítica eu achei bem escroto”.*

O cabelo é uma expressão de afirmação da Negritude. Para além de um fator genético que define a curvatura e textura de cabelos cacheados e crespos, a transição capilar, algo que tem sido abordado desde no início desse trabalho, tem sido vivida por pessoas negras como um processo de afirmação identitária e valorização da estética negra. Quando Dandara traz o exemplo da mãe, uma mulher negra que, aos 47 anos de idade, tem permitido que suas raízes negras, literalmente, emerjam, é possível perceber como o racismo e as estratégias de embraquecimento oriundas do colonialismo atuam de maneira perversa. Utilizo o termo perverso como sinônimo de crueldade mesmo, como algo que atua com o intuito de ferir, de nos cegar a ponto de nos fazer questionar a beleza do nosso *blackpower*, a ponto de nos coagir a um caminho encharcado de produtos químicos que nos ferem não só simbolicamente, mas fisicamente também, pois queima.

Outro ponto a ser destacado no relato de Dandara é quando ela traz a figura do pai como alguém que não aprova a atitude da esposa de cortar o cabelo curto para a retirada a parte alisada. Dandara atribui essa atitude ao machismo e à fantasia de que mulher precisa ter cabelos longos, sendo esses cabelos longos sinônimo de feminilidade. Para além dessa visão machista, me pergunto até que ponto a visão do pai dela também poderia estar influenciada pelo racismo. A mãe de Dandara passou a fazer uso de técnicas de megahair para auxiliar no processo de crescimento do cabelo natural e também para o fortalecimento de sua autoestima diante das críticas do marido. Ele gosta do cabelo cacheado, mas só se esse cabelo for longo? E se esse cabelo, na verdade, for um cabelo crespo?

Esses questionamentos fizeram com que eu recordasse exemplos trazidos por Grada Kilomba (2020) em sua pesquisa documentada no livro “Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano”, onde uma das interlocutoras da pesquisa relata a experiência que teve quando seu namorado branco a viu pela primeira vez com seus cabelos naturais, seu *black*. Ela usava tranças quando o conheceu, então ele nunca havia visto o cabelo natural dela, até o dia em que ela retirou as tranças e ele começou a insultá-la, questionando o porquê daquilo, se a intenção dela era ficar feia, chegando, inclusive, a compará-la a uma ovelha. A autora problematiza as palavras ditas pelo namorado de Alicia, a interlocutora em questão, apontando para o fato destas expressarem uma combinação de vergonha e repugnância e, sobretudo, reencenarem uma associação colonial (KILOMBA, 2020, p. 126).

Essa associação colonial se dá historicamente, uma vez que o cabelo se tornou “a mais poderosa marca de servidão durante o período de escravização” (KILOMBA, 2020, p. 127). A cor da pele passou a ser minimamente tolerada, mas o cabelo não: o cabelo foi associado à primitividade, classificado como “cabelo ruim”, cabelo a ser domado, posto no lugar. Isso fez com que pessoas negras fossem pressionadas e obrigadas a recorrerem aos produtos químicos desenvolvidos por empresas europeias numa tentativa de serem aceitas ou, pelo menos, toleradas. Formas de controle e apagamento chamadas de “sinais repulsivos” da Negritude. Nesse contexto, os *dreads*, as tranças *nagô*s, os mais diversos penteados afro e o cabelo *blackpower* têm sido utilizados como uma mensagem política de fortalecimento racial, revelando formas de negociação das políticas de identidade e racismo (KILOMBA, 2020).

Dandara também passou pela transição capilar já adulta e relata que não tinha tempo de problematizar essas questões na adolescência, pois foi mãe com 14 anos e tinha outras preocupações. Sobre o reconhecimento de sua Negritude e o processo de transição capilar, ela narra: “*eu vim me reconhecer enquanto pessoa preta também na universidade e foi de maneira muito natural. Eu comecei a me enxergar num ambiente com pessoas iguais a mim, com cabelos iguais aos meus. Tem uma coisa muito engraçada no meu processo de transição... a minha filha não aceitava meu cabelo. Então eu sou uma mãe preta com dois filhos brancos, minha filha tem o cabelo muito liso e ela não aceitava minha transição, então ela falava que meu cabelo era feio, que não queria meu cabelo, que meu cabelo era liso*”.

É possível identificar, no relato dela, como as referências de Negritude são apagadas dentro do contexto familiar. Sua filha, uma menina branca, não compreendia que o cabelo de sua mãe na verdade era cacheado. Ela narra essa vivência da filha não aceitar a sua identidade como sendo a parte mais difícil da transição capilar: “*eu comecei a ter uma percepção de que a minha filha, além de ser branca, ela estava vendo o mundo inteiro com um contexto*

embranquecedor. Não aceitava a mãe dela que era preta, então eu comecei a trabalhar isso com ela, comecei a levá-la em eventos, bienal. Na bienal, ela ficou muito surpresa quando viu o ‘batuquezinho’ [...], eu perguntei se ela queria dançar e ela disse que não, que queria dançar ballet. Eu, ‘meu Deus! Ela tá muito branca!’”.

*Ballet clássico... fiz dois anos de ballet. Eu era uma criança magra e de estatura média, enchia os olhos da professora porque, naquela época, esses discursos gordofóbicos ecoavam com muita naturalidade. Bailarina tinha que ser magra, e eu era. Tinha que ter postura, e eu tinha. Por isso, numa apresentação que fizemos, me colocaram na frente de uma fileira de outras garotas – isso está documentado em DVD, inclusive. Eu era uma das poucas crianças negras ali, e contei nos dedos quantas meninas negras tinham. Essa apresentação foi bem pavorosa para mim, justamente no meio da dança minha saia caiu e eu continuei dançando só de *body*, resultado: recebi inúmeros parabéns por não ter parado de dançar. Eu estava morrendo de vergonha. Me colocaram no ballet, mas não lembro se isso era um desejo meu. O que me recordo é que a turma foi diminuindo a ponto de ficar só eu e mais umas quatro meninas. Eu não queria desistir do *ballet*, mas também não queria mais frequentar as aulas. No fim, acho que seria uma boa bailarina se eu gostasse de fato de fazer *ballet*.*

Dandara assume a responsabilidade de ser exemplo para as pessoas negras da sua família, principalmente para suas primas menores: “eu ‘tô’ sendo um exemplo para as meninas da minha família, porque eu tenho uma prima, que é a ‘N’, tá indo pra pré-adolescência agora, tem 13 anos, e outra, ‘AL’ de 9 anos”. A ‘N’ (prima mais velha) começou a aceitar o cabelo dela a partir de mim, ela se espelha muito em mim [...] quer se vestir como eu, segue as mesmas páginas que eu sigo, inclusive, ela te segue (se referindo ao meu Instagram)”. A “AL” (prima de nove anos) é uma criança muito retraída e o cabelo dela é um cabelo crespo, só que a mãe dela não gosta de cuidar e alisa o cabelo dela.

Algumas crianças negras escutam que seus cabelos são difíceis de cuidar, fazendo com que elas desenvolvam um sentimento de rejeição àquele cabelo. Dandara diz que sempre que sua prima está começando a aceitar o cabelo dela, a mãe dela o alisa: “ela aceita porque ela diz assim – a minha mãe alisa meu cabelo porque é difícil de pentear – e eu falo ‘pra’ ela que nosso cabelo não é difícil de pentear, ensino o jeito que se penteia... aí eu falo pra o meu tio, tio não é assim. Ela (AL – prima mais nova) não tem uma mãe e um pai que diga, você é bonita, seu cabelo é bonito. Então, eu peguei isso ‘pra’ mim, pra ela não passar pelo que eu passei, já que minha filha não vai passar, [...] porque é doloroso, é traumático, eu tento alertar sobre isso”.

Nesses trechos, conseguimos observar a preocupação de Dandara em construir a autoimagem de suas primas que se alicerce no autoamor e na valorização da estética negra. bell hooks (2019) nos ensina sobre o amor e sobre amar a Negritude como resistência política, pois isso transforma nossas formas de ver e de ser, criando, assim, as possibilidades e a força necessária para irmos contra as forças de dominação que querem nos aprisionar em rótulos e estereótipos: “*eu peguei isso pra mim, de tentar fazer com que minhas primas se reconheçam como mulheres negras e empoderadas sem passar por esse processo sofrido que é você se reconhecer assim agora, com todas aquelas feridas que já vai acumulando ao longo da vida, com olhares, com piadas, como: negra preta, cabelo duro...*”.

Em relação à sua entrada nas redes como ciberativista, Dandara diz que a emergência dos assuntos que ela aborda em sua conta no *Instagram* foi um processo natural: “*eu acho que comecei a abrir os meus olhos ‘pra’ aquilo ali, pra aquele assunto, e eu comecei a querer passar ‘pras’ pessoas. Embora eu sempre ache que eu nunca estou falando o certo, que eu sempre tenho que melhorar... a questão da minha fala, alguma coisa... mas eu percebo que muita gente se identifica, muita gente fala comigo no direct*”. Percebemos que ela entende a importância de ocupar esse espaço virtual, embora ainda se sinta insegura em falar e trazer suas vivências por achar que nunca está fazendo o certo. Em espaços onde ocorrem disputas de narrativas, nós, mulheres negras, tendemos a nos achar insuficientes, embora não sejamos.

A conversa viaja, vai e volta, volta no tempo, avança, seguimos num loop temporal de passado-presente-futuro. Dandara se recorda da sua infância novamente: “*no colégio eu não tinha muito esse problema com cabelo, porque minha mãe sempre foi muito pilhada com a questão de piolho, então eu nunca ia ‘pra’ escola de cabelo solto*”. O piolho é o terror de muitas pretinhas na época do colégio, principalmente as que tinham cabelo cacheado ou crespo. Eu tinha um verdadeiro pavor! Peguei piolho uma vez e minha mãe quase enlouquece para acabar com essa praga, até remédio que mata formiga ela colocou na minha cabeça. A sensação do olho arder e do couro cabeludo pinicar era horrível, me arrepio só de lembrar. É importante lembrarmos que o piolho é associado à sujeira, do mesmo modo que pessoas negras também foram (e ainda são) vistas como sujas e fedorentas por causa do racismo incrustado na sociedade.

Por vezes, somos confrontadas e perguntadas sobre a higiene dos nossos cabelos. Perdi as contas de quantas vezes fui questionada sobre como lavava meus cabelos, principalmente quando estou com *dreads* e tranças: “*como lava?*”, “*dá ‘pra’ lavar?*”. Sinceramente, nos poupem. Pessoas brancas têm o hábito de associar nossa Negritude com coisas repugnantes, imaginam e nos fantasiam como seres selvagens e sujos. Essa preocupação da branquitude com

a higiene de mulheres negras revela, por um lado, o desejo branco de controlar o corpo negro; e por outro lado, o medo branco de ser sujado por aquele corpo (KILOMBA, 2020, p. 125). E nós, pessoas negras, convivemos com o medo de sermos apontadas/os como sujas/os, medo este materializado no cuidado da mãe de Dandara com a filha, para que esta não fosse com o cabelo solto para não pegar piolho.

O cuidado com nossos corpos vem desde que acordamos neste mundo. Nos cuidamos para não sermos vistas como sujas/os; nos cuidamos para permanecermos vivas; nos cuidamos para não sermos sexualizadas. Impossível falar de vivências pretas sem esbarrarmos na sexualização dos nossos corpos. Dandara traz um pouco de suas experiências nesse sentido: *“da adolescência ‘pra’ fase adulta você percebe mais as cantadas que você recebe na rua, né? Tem uma que me marcou muito até hoje, que um cara falou ‘pra’ mim que [...], ele quis dizer que eu era o sonho de consumo dele porque eu era preta [...] que é o fetiche que gira em torno da gente que é preta, né? A gente virou o objeto de desejo, desde a colonização nós somos a novidade, o que querem conhecer... é aquela famosa frase: ‘pra’ casar é a mulher branca, ‘pra’ se divertir é a mulher preta.*

Pergunto como ela costuma reagir ao assédio e à importunação sexual, ela diz que geralmente responde, inclusive mostrando o dedo do meio, e não fica calada. Acrescenta, ainda, que vivencia muito disso no *Instagram*: *“eu geralmente não vejo isso muito no meu, porque eu bloqueio, tenho uma lista enorme... quando aparece alguém que eu não conheço, eu já vou lá bloquear”*. Pergunto se a atitude dela em bloquear homens desconhecidos vem do receio de ser assediada. Ela responde que sim: *“é, se me segue (homens desconhecidos), eu já bloqueio também. Nos meus comentários de fotos eu também bloqueio, só pode comentar nas minhas fotos quem eu sigo de volta, não é só necessariamente me seguir. É um cuidado que eu tenho com a minha saúde mental, porque eu não tolero muito isso”*.

Nessa hora, recordo-me das minhas vivências sexualizadas, principalmente dos momentos em que fui sexualizada por homens brancos e pretos e, depois, trocada por mulheres brancas. Sabe aquelas relações que sempre acabam num “quase deu em namoro, mas por algum motivo não deu”? Então. Tenho incontáveis histórias parecidas, histórias que quase sempre findavam num diálogo “eu não estou preparado para me relacionar sério com alguém agora” e, semanas depois, eu esbarrava com o cara de mãos dadas com uma menina branca na rua ou mesmo numa foto de rede social com a legenda “e todo mundo diz que ele completa ela e vice-versa, que nem feijão com arroz”. Desconfio que o feijão com arroz não é só pelo fato da combinação ser muito boa, de fato: feijão é preto, arroz é branco. Enfim...

Dandara me surpreendeu e me deu uma bela de uma rasteira nessa hora: “*eu não tenho lembrança de que fui trocada por branca, as brancas que já foram trocadas pela preta aqui*”. Caímos no riso. Depois de boas risadas, falo que por isso é importante compartilharmos experiências, porque por mais que saibamos da existência desse “ser trocada”, algo que engatilha uma discussão de solidão da mulher preta, existem mulheres negras que não passaram necessariamente por isso de ser trocada por uma mulher branca.

O tema da solidão da mulher negra é uma das pautas que vejo com frequência em páginas nas redes sociais. É um tema que não se limita apenas ao âmbito dos relacionamentos tidos como amorosos em si, mas também no modo como o afeto é oferecido às mulheres negras. No trabalho intitulado “Relações afetivas heterossexuais e mulheres negras: objeto sexual e solidão”, Tamyres Messias e Malú Amorim (2019) investigam como as relações afetivas das mulheres negras são impactadas pelo racismo, considerando o fato de que, devido à estrutura escravista racista brasileira, mulheres negras ainda têm seus corpos objetificados, sendo preteridas como possibilidade de relacionamentos amorosos.

As autoras afirmam que, nas relações afetivas heterossexuais, o padrão da mulher perfeita para casar foi disposto para a mulher branca, enquanto que à mulher negra foi atribuído apenas o papel de satisfazer a sexualidade masculina. Devido a isso, mulheres negras sofrem uma dupla injustiça, pois são condenadas a uma vida solitária, vivenciando sucessivos abandonos afetivos, ao mesmo tempo em que são julgadas equivocadamente, taxadas de promíscuas, pessoas sem capacidade ou interesse de se relacionarem de forma afetiva, amorosa ou duradoura (MESSIAS; AMORIM, 2019, p. 31). Ana Cláudia Lemos Pacheco (2013), em seu livro “Mulheres negras: afetividade e solidão”, problematiza os estereótipos atribuídos às mulheres negras responsáveis por colocá-las em lugares de privação e negação de afetividade:

Há uma representação social baseada na raça e no gênero, a qual regula as escolhas afetivas das mulheres negras. A mulher negra e mestiça estariam fora do “mercado afetivo” e naturalizada no “mercado do sexo”, da erotização, do trabalho doméstico, feminilizado e “escravizado”; em contraposição, as mulheres brancas seriam, nessas elaborações, pertencentes “à cultura do afetivo”, do casamento, da união estável (PACHECO, 2013, p. 25).

Dandara segue a conversa falando sobre questão de relacionamento: “*eu passei muitas coisas que hoje eu reconheço como preconceito na família do meu antigo relacionamento. Era uma família de brancos e ruivos, então, tipo...era extremamente branca, porque não bastava ser branca, era uma família de brancos e ruivos [...]. Hoje eu consigo identificar, em lembranças que eu tenho às vezes, o quanto eu estava inserida num meio extremamente preconceituoso. Quando eu falava que queria colocar tranças, as pessoas da família diziam que era nojento. Quando tirava foto de família que só ficava lá, o pontinho preto, era eu. De*

não ser aceita pela minha antiga cunhada que hoje eu percebo que era por conta disso". Dandara é uma mulher negra que só teve relacionamentos duradouros com homens brancos. Antes deste relacionamento que ela menciona, houve um outro, com o pai dos filhos dela.

Dandara tinha 13 anos quando se relacionou com o pai de seus filhos. Era uma criança que teve sua adolescência roubada de si, uma vez que foi mãe aos 14 anos. Sua segunda gestação foi oriunda de um estupro, visto que ele admitiu que havia furado a camisinha durante as relações sexuais no intuito de que ela engravidasse, mesmo ela falando inúmeras vezes que não desejava ser mãe: *"eu tive um relacionamento extremamente abusivo com o pai dos meus filhos, né? E quando eu tive filhos, para o corpo padrão, meu corpo foi totalmente detonado. Eu tenho estrias na barriga, eu engordei muito, muito... e ele falava isso, né? Que se eu deixasse ele um dia, ninguém ia me querer, porque ninguém iria querer uma zebra, ele me chamava de zebra por conta da minha barriga, pra você ter noção do quão escroto ele era... ele me animalizava. Eu vim me reconhecer num empoderamento mesmo de uns três anos pra cá, de uns três anos que eu me sinto a mulher mais bonita do mundo. Eu tenho potencial pra ser o que eu quiser ser"*.

Ela cita o atual relacionamento como sendo diferente dos demais: *meu atual namorado me ajudou muito no processo de aceitação do meu cabelo como realmente ele é, porque meu ex-namorado (o da família de brancos ruivos) não gostava do meu cabelo cacheado e ele quem acompanhou o maior processo da minha transição capilar. Ele não gostava real, ele falava que era feio. Quando eu comecei a me relacionar com o atual foi totalmente diferente, porque ele também é um grande responsável pela minha autoestima, me ajudou muito nesse processo. Oficialmente tem um ano e meio que a gente está juntos, então nesse um ano e meio eu me empoderei 10 vezes mais, porque eu já tinha a consciência de que eu era bonita independente de qualquer coisa"*.

É possível perceber que a dimensão afetiva nos relacionamentos heterossexuais que marcaram a vida de Dandara é algo presente em seus relatos. Ela traz um histórico de relacionamentos interracializados e problematiza os aspectos do machismo e do racismo presentes em cada um deles. Dandara é uma mulher bissexual, mas não menciona nenhuma experiência afetiva com mulheres. Eu também não perguntei – só agora me dei conta disso –, mas por conhecê-la, sei que ela ainda não teve nenhum relacionamento duradouro com mulheres. A cada relato, recordo novamente os trazidos por Grada Kilomba em seu livro, já mencionado aqui. Mulheres negras que, em algum momento, tiveram sua Negritude questionada, invisibilizada ou zombada por seus parceiros brancos.

5.2 Maria Firmina dos Reis

MARIA FIRMINA DOS REIS

Cordel de Jarid Arraes

Maria Firmina dos Reis
De mulata foi chamada
Mas renego esse termo
Pra gente miscigenada
Reconheço-a como negra
Sendo assim bem nomeada.

Foi nascida em São Luís
No estado do Maranhão
Dia onze de março
No país, a escravidão
Mil oitocentos e vinte e dois
No Nordeste da Nação.

Apesar do seu registro
De bastarda carimbada
Sofreu muito preconceito
Por não ser endinheirada
E foi na dificuldade
Que se fez iluminada.
Para ter vida melhor
Com a tia foi morar
Sempre muito esforçada
Conseguiu se educar
Pois sabia da importância
Que existe em estudar.

Tinha assim vinte e cinco anos
Quando foi ela aprovada
Para a vaga numa escola
Onde muito dedicada
Excelente professora
Foi por todos registrada.

Só que Maria Firmina
Tinha livre o coração
Defendendo com clareza
Que acabasse a escravidão
Para ela o ideal
Era certa a abolição.

Uma forma que encontrou
Pra política exercer
Foi na arte literária

Que ela veio a escrever
Contos, livro e poesia
Tudo pronto pra se ler.

Com jornais de sua época
Ela assim colaborava
Enviava poesias
Mas também se dedicava
Ao escrito do seu livro
Que orgulhosa rascunhava.

Teve uma coletânea
De poemas inspirados
Nos seus versos de amor
Com afinco lapidados
Ela mostra seu talento
De beleza derivado.

De *Úrsula* chamou
Seu romance publicado
E na história brasileira
O seu nome está gravado
Como sendo pioneira
Desse gênero citado.

A primeira romancista
Que foi negra e nordestina
Soube usar com esperteza
O fulgor da sua sina
Trabalhou suas palavras
Mesmo sendo clandestina.

Porque de dificuldades
Sua vida foi inteira
Até mesmo pseudônimo
Foi sua primeira
Como “Uma maranhense“
Assinou sua trincheira.

Em suas obras literárias
Ela sempre demonstrou
O seu abolicionismo
Que na escrita assinalou
E a sua origem negra
Com certeza que honrou.

Quando publicou seu livro
Chegou mesmo a falar
Que não tinha educação
E o prestígio elementar

De quem era banco e rico
Podendo tudo comprar.

Disse que era mulher
E não foi pra o exterior
Mas assim ela escrevia
E sabia seu valor
Dava à luz esse livro
Com o seu peito em ardor.

Aos cinquenta e oito anos
Uma escola ela fundou
Pra meninas e meninos
Sendo mista começou
Como escola gratuita
Que pouquíssimo durou.

A polêmica foi tanta
No pequeno povoado
Que era em Maçaricó
Guimarães regionado
Durou menos de três anos
E o portão já foi fechado.

Que tristeza saber disso
Era um tempo tão machista
Mas a nobre professora
Sempre forte e ativista
Assumia toda luta
Sem temer nenhum racista.

Em mil novecentos e dezessete
A Firmina faleceu
Mas deixou para memória
A herança que escreveu
E que sempre a duras penas
Para o mundo ofereceu.

Ela foi tão importante
Para outras instigar
E a mim muito emocionada
Quase ao ponto de chorar
Quando penso em sua vida
Quero assim compartilhar.

Porque graças a Firmina
Hoje temos esse espelho
De mulher negra escritora
E que publicou primeiro
Um livro abolicionista

Como o mais belo centelho.

No entanto, me revolta
O nojento esquecimento
Pois nem mesmo na escola
Nem sequer por um momento
Eu ouvi falar seu nome
Para o reconhecimento

Como pode algo assim?
Se a história ela marcou
Por que não falamos dela
Nem do que ela conquistou?
É terrível a injustiça
Que a escola maculou.

É por isso que eu faço
No cordel a correção
Que conheça a Firmina
Um orgulho para a nação
E que espalhem sua obra
Que desperta o coração.

Sendo *Úrsula* seu livro
“A escrava“ foi um conto
Mais “Cantos à beira-mar“
Que aqui aumenta um ponto
Obras de profundidade
E também de contraponto.
Com humildade e gratidão
Que aqui enaltecer
A Firmina escritora
Em quem eu consigo ver
Uma negra corajosa
Para me fortalecer.

5.2.1 Carta para Maria Firmina dos Reis

Oi, meu bem. Como você está? Como tem passado? 1 ano que nos conhecemos, não é? Me parece que tem bem mais tempo que isso... você sabe, a pandemia tem feito os dias passarem mais rápidos ou mais lentos, não sei ao certo. Nem te conheço pessoalmente, olha que loucura! Sinto a saudade como se alguma vez na vida tivesse te abraçado, bicha dengosa. Leio suas poesias com carinho, ouço os vídeos onde você as recita, analiso suas performances não para julgar, mas para me sentir dengada. É como você mesma disse em uma de suas poesias, aquela intitulada de “abraço em tempos de pandemia”:

Por não poder lhe abraçar agora, tenho pensado muito no seu abraço. Em como ele, um dia, já foi para mim, em como ele deve ser... e sabe o resultado um tanto quanto mágico disso? Já sonhei com seu abraço por várias vezes! De tanto pensar! Que bom que eu posso imaginar como ele é! Lembrar de como ele costumava ser! Sonhar com seu abraço tem sido um jeitinho um tanto mágico de abraçar você!

Dengo, essa palavra é dita com muita frequência por uma amiga minha, a Yasmin, espero que possa apresentar vocês algum dia. Yasmin me ensinou que pessoas pretas se dengam, mulheres pretas se dengam, seja no abraço, no beijo, no cheiro, no toque, na palavra dita nos momentos de não-presença-física, como esse agora que estamos vivendo, seja através das gerações e da ligação com nossas ancestrais. Eu quero que você se sinta dengada por essa carta e, conseqüentemente, por mim. Eu te enxergo enquanto dengo, poesia, samba no pé, afrobeat no gingado... é fogo, é incêndio, mas também calma e aconchego. Espero que essa pandemia passe para que a gente caia numa roda de samba, você lembra que me chamou para uma, né? Pois bem, irei cobrar.

Te dengo e te agradeço muito por topar fazer parte dessa caminhada junto comigo, você não tem noção de como tem sido bom não me sentir sozinha nessa escrita. Gratidão por dividir um pouco que seja da tua vida comigo, com essa estranha conhecida que entrou na tua vida por meio de um grupo de WhatsApp. Espero que breve possamos fofocar pessoalmente e nos encher de lembranças de vida!

Afetivamente,
Letícia.

5.2.2 Conversação com Maria Firmina dos Reis

Maria Firmina dos Reis foi quem acolheu esta pesquisa primeiro. A primeira que convidei, a primeira que eu abri minha caixinha de inseguranças e de expectativas para com a pesquisa. Ela me perguntou diversas vezes quando seria a conversa, lembrou que estava ali para mim. Em momentos de incertezas, é importante encontrar companheiras de vida. Nos dias que antecederam nosso encontro, estava me sentindo ansiosa – não de uma forma ruim, mas sim daquele jeito, como quem tem presa e urgência para escutar.

Apesar de ela ter sido a primeira pessoa que topou participar dessa construção de saberes, não foi a primeira mulher com quem eu conversei, pois a primeira foi Dandara. Tivemos alguns dias adiados. Sabem como é, né? Ensino à distância, estágio, sarau, testes de covid-19, a tensão de ter familiares contaminados pelo vírus e, conseqüentemente, ficar sob suspeita... compromissos que fazem parte da vida de uma estudante de direito poetisa. Maria

Firmina dos Reis é uma mulher de 22 anos, cisgenero, lésbica, negra de pele clara. Inclusive, no meio da nossa conversa, vocês perceberão que o fato de ela não ser retinta é um dos fatores que a distanciaram as discussões sobre Negritude e sobre pertencimento étnico.

No começo do papo, fiz questão de dizer para ela que não tinha necessidade de nervosismo, afinal, éramos duas amigas conversando. Eu percebi que ela estava tensa. Ela soltou uma respiração de alívio e disse que isso a tranquilizava, a deixava aliviada. E a dinâmica seguiu bem parecida com a anterior, com a conversa que tive com Dandara. Iniciei o papo me apresentando, falando mais sobre aspectos da minha infância, como por exemplo o contexto escolar embranquecido e a dificuldade de reconhecimento da minha Negritude. Ao contrário de Dandara, Maria Firmina dos Reis não me conhecia tanto, apesar de já termos trocados muitas mensagens de texto e de voz.

Maria Firmina dos Reis percebeu semelhanças em nossas vivências enquanto crianças negras de classe média estudando em escolas particulares: *“o meu processo não foi tão diferente do seu. Eu também estudei em escola particular minha vida inteira, eu, tipo, tenho histórico de adoção, como você sabe. Minha mãe é branca, meu pai... eu o considero preto de pele clara, mas, pra ele, ele é pardo, então, enfim... ele é pardo. Então, assim, na minha família, eu não tenho referências de pessoas negras, tipo, zero mesmo. Eu cresci assim, realmente, não tratando dessa questão. Nunca abordei isso com a minha família, nunca tive um problema assim tão grande, que gerasse um trauma e eu chegasse pra contar pra os meus pais, nunca passei por isso. Não que eu me lembre”*.

De acordo com a assistente social Silvana Rufino (2002), a criança adotada tem sido, historicamente, objeto de discriminação por conta de preconceitos e estereótipos embutidos na sociedade, sendo a ideia da importância da consanguinidade o mais forte desses preconceitos. Nesse sentido, uma vez que não existem laços de sangue que possam garantir minimamente que a criança tenha características físicas e biológicas parecidas com a de seus pais, alguns casais que pretendem adotar procuram o serviço estabelecendo critérios de idade, gênero e, principalmente, a cor da criança. Não que este tenha sido o caso de Maria Firmina dos Reis, já que não é possível afirmar que seus pais a adotaram levando em consideração esses critérios, uma vez que ela não se aprofunda na temática da adoção.

Ela traz a adoção para abordar como as diferenças físicas entre ela e sua mãe, por exemplo, a fizeram questionar algumas coisas: *“a maior parte das questões eram em relação à adoção, tipo, como eu era muito diferente da minha mãe, as pessoas percebiam e perguntavam as vezes, tipo: ‘aaah, é sua mãe’, mas, enfim, nunca tive uma grande questão com isso [...]. O momento que eu parei pra pensar isso, foi quando uma amiga minha me disse. A gente estava*

conversando sobre essa questão racial e aí ela falou assim: ‘Você é negra’. Aí eu falei assim: ‘sério, como assim’. E ela nem é negra, ela tinha essa informação com 16 anos. Acho que eu nunca entrei nesse debate do colorismo na escola e aí foi quando eu comecei a questionar o porquê, mas eu não tinha como buscar minha origem, como procurar minha família, minha árvore genealógica. Tudo o que eu tinha era eu e como as pessoas me viam, a minha aparência. Já passei por roles com o meu nariz, tudo isso foi se somando e eu fui percebendo essas questões enquanto conjuntamente, né? Então, realmente... realmente tem algo aí que eu preciso estudar, preciso entender e meus pais não tinham muita informação sobre isso”.

Nesse momento da fala de Maria Firmina dos Reis, é importante destacarmos alguns pontos: primeiro, a demarcação da Negritude dela foi feita por uma amiga branca, coisa que, para ela, soou como um estranhamento de imediato; segundo, o conceito de colorismo é trazido por ela para descrever esse momento, conceito até então não discutido neste trabalho, pelo menos não com essa nomenclatura, mas que tem sido utilizado com muita frequência atualmente nos debates sobre miscigenação no Brasil; e terceiro, ela pensou em começar a procurar sua origem, sua árvore genealógica, para, quem sabe, encontrar respostas para os porquês que emergiam na sua mente após se dar conta de que era uma mulher negra, mas que pelo fato de ter sido adotada por outra família, não poderia saber muito sobre sua genealogia. *“Tudo o que eu tinha era eu e como as pessoas me viam, a minha aparência”*. Essa frase me tocou muito, pois, no Brasil, a forma como você é lida/o socialmente determina o grau de opressão que você irá sofrer. Quanto mais próximo do continente africano você estiver, tanto na estética, no fenótipo, quanto da cultura, da religião, mais preconceito será direcionado a você.

De acordo com Alessandra Devulsky (2021), o colorismo é uma ideologia que hierarquiza pessoas negras com base na quantidade e na intensidade de características que as aproximem de sua africanidade; que apontem para o seu pertencimento não-branco. É para além da pigmentação da pele, mas parte principalmente dela. No livro *“Colorismo”* da coleção *Feminismos Plurais*, Devulsky se preocupa em trazer definições possíveis desse conceito com base em pressupostos decoloniais. A autora cita dados do IBGE para demonstrar o perfil demográfico brasileiro, indicando que 56% da população do país é negra. O grupo de pessoas não-brancas é composto pelo percentual que se autodeclara pardos e pretos.

Seguindo por essa ideia apresentada pela autora, os pardos seriam pessoas que estariam em algum grau de mestiçagem racial, não sendo identificadas como brancos por não possuírem (ou por possuírem pouquíssimos) traços fenotípicos que os aproximassem de um padrão estético europeu. Por essa razão, as pessoas consideradas pardas no Brasil estão mais próximas

do grupo negro, constituindo também esse grupo. Quando se trata de preconceito racial, pessoas consideradas pardas também são alvos de atributos racistas oriundos do processo de colonização, mas, apesar disso, sua condição de mestiço também as beneficia de algum modo.

Devulsky (2021) reconhece sim algumas vantagens que são concedidas às pessoas negras de pele clara em detrimento de pessoas negras de pele escura, mas apesar disso, ela ressalta que negros de pele clara não pertencem aos espaços de poder ocupados por pessoas brancas aqui no Brasil. É importante entendermos isso para não fomentarmos uma competição entre negros claros e negros de pele escura, competição essa, segundo a autora, estimulada pelos próprios “proprietários de escravos” e, posteriormente, mantidas no contexto pós-abolição.

Apesar de possuir uma quantidade menor de melanina na pele do que eu, Maria Firmina dos Reis foi alvo de racismo por possuir o nariz largo, fenótipo comum em pessoas negras. Pergunto se ela recorda de alguma experiência de racismo sofrido... ela pensa um pouco e diz que precisa tirar uma dúvida em relação ao nariz, pois o nariz dela é o que ela chama de “gordinho”. Ela diz que não é porque o nariz é gordinho que necessariamente é um traço de Negritude e que essa dúvida faz com que ela se questione em relação a isso: *“se for um traço, já sofri em relação a ele. Tipo, da minha avó ficar mexendo nele pra ele afinar. Quando eu era pequena, eu gostava de brincar de abrir e fechar o nariz, né? E ela dizia ‘não faça isso, senão seu nariz vai ficar mais largo do que ele é’. Meu tio já falou, eu acho que tinha uns 9 anos, ‘quando você crescer o tio paga uma cirurgia pra você pra afinar seu nariz’. Ai eu ‘aa, tá bom, tio’. Eu nem sabia o que isso significava”*.

Devulsky (2021) descreve o momento em que uma criança tem o primeiro contato com o racismo como sendo traumático, justificando que a natureza da apreensão é social, ou seja, não se dá de maneira objetiva. Assim, esse contato com o racismo pode se dar mesmo antes da pessoa racializada entender que foi vítima de discriminação. A autora prossegue dizendo que é só a partir da introjeção da ideia de que somos percebidos por pessoas brancas de maneira diferente que isso se transforma num fato. A partir daí é que nos damos conta do racismo e passamos a nos enxergar como negras/os. Maria Firmina dos Reis fala que aos nove anos não sabia o que a preocupação do tio e da avó no nariz largo dela significava, e ela demonstrou ter dúvidas até o momento da nossa conversa.

Aproveito que ela narrou essa situação para instigar a pergunta que ela me fez inicialmente: se o preconceito contra seu nariz gordinho, largo, tinha a ver com o racismo. A conversa toma rumo falando-se sobre o fato de o nariz fino ser associado a um padrão de beleza eurocêntrico, tido como o ideal e a única possibilidade de ser belo na visão da branquitude. Por conta disso, a associação do nariz largo, um nariz muito comum em pessoas negras, esteve (e

ainda está) associado à feiura ou a algo errado que precisa de cirurgia, de correção. Isso é sim fruto de uma concepção racista.

O meu nariz é considerado fino, não é um nariz que esperam que eu tenha pelo fato de eu ser negra. É uma das coisas que as pessoas brancas mais elogiam em mim: “nossa, seu nariz é lindo, afilado! Você é afilada, tem traços finos”. Durante muito tempo me fizeram acreditar que isso era um elogio, eu até agradecia. Hoje em dia, quando ouço tais “elogios”, não respondo nada, minha cara de nojo responde por mim. A valorização do meu nariz fino por pessoas brancas e, durante muito tempo, por mim, também é um aspecto do colorismo, uma vez que esse traço me distancia da minha africanidade. Do mesmo modo que a desvalorização estética do nariz de Maria Firmina dos Reis também está enraizada no colorismo, pois é um traço que a aproxima da sua Negritude.

Apesar disso, a autora coloca que o colorismo vai além do nariz largo, dos lábios grossos e de outras características que nos aproximam da nossa africanidade, pois vai além da rejeição aos traços: ele toca a constituição da psiquê brasileira. Cria-se assim o que a autora chama de arquétipo do sujeito médio do Brasil. Nesse sentido, dimensões da cultura negra, como religiosidade africana, estética africana, o samba, a capoeira, entre outras, são admitidas, desde que sejam exercidas por brancos. É uma falsa sensação de que nossa cultura está sendo aceita, quando na verdade ela é apenas tolerada, mas só se seguir a cartilha do colorismo que define quem pode se portar e de qual modo se portar. Quanto mais clara/o você for e menos traços considerados negros você tiver, mais segura/o estará nos espaços de poder da branquitude.

Os traços fenotípicos e a cultura apontam o grupo de pertencimento étnico, mas o fator predominante na escala racial discriminatória permanece sendo o da cor. Nesse sentido, de acordo com a autora, a quantidade de melanina, na maior parte das vezes, é o que determina a economia dos afetos e na distribuição de riquezas (DEVULSKY, 2021). Sueli Carneiro traz o conceito de hierarquia cromática, já trazido neste trabalho, para explicar esse gradiente étnico que faz com que pessoas negras de pele clara sejam mais aceitas socialmente do que pessoas negras retintas.

Maria Firmina dos Reis rememora uma situação que ocorreu recentemente, onde uma empregada doméstica a encontrou no elevador e perguntou se ela também dormia no trabalho: *“no elevador do prédio, eu estava descendo o elevador com minha cachorrinha, uma moça, eu não lembro se ela era negra ou branca, mas era uma funcionária doméstica, ela me perguntou: ‘Ah, você dorme aqui no trabalho?’ Eu acho que ela era negra e, talvez, ela tenha se reconhecido em mim. Na hora eu não soube o que dizer, eu não queria dizer ‘Ah, é porque eu moro aqui’. Eu não sei como isso poderia soar pra ela, ela poderia se sentir constrangida. Eu*

vi que não foi maldade. Aí eu concordei, disse que eu dormia no trabalho. Eu fiquei pensando, como assim, eu nunca passei por isso, fiquei em choque”.

Sobre a situação acima, é importante contextualizar que Maria Firmina dos Reis é uma mulher negra de classe média que mora em um dos bairros considerados nobres da cidade de Maceió-AL. Cara/o leitora/o, não sei se você reside em uma cidade litorânea, mas acredito que você saiba que esses bairros “nobres” são localizados à beira-mar. Poucas pessoas negras circulam por ali, a não ser quem trabalhe pela região ou as exceções de negras/os que possuem uma condição financeira maior. Maria Firmina dos Reis reside em um prédio onde, muito provavelmente, a maioria das/os moradoras/es são pessoas brancas. Uma suposição possível seria a de que a mulher que a identificou como empregada doméstica, e lançou um “ah, você também dorme no trabalho?”, talvez não a tenha enxergado como alguém que resida ali por motivos de: ela diverge no padrão branco das patroas e patrões dali.

Seguimos papeando sobre Internet e formas de aquilombamento online. Ela me fala que entrou no *Instagram* no ano de 2011, mas somente em 2016/2017 começou a levantar questões sobre sua Negritude. Ela disse que passou a seguir mais pessoas, mas ainda engatinhando, sem saber direito o que estava procurando: “*mas aí já estava na transição, já tinha decidido que ia parar de alisar meu cabelo pra eu ver como isso traria um impacto na minha vida, na forma como eu me veria, passaria a me ver e fui lendo o que eu podia ler, o que tinha ao meu alcance, e escrevendo também. Escrever, principalmente, foi a forma de resgatar essa identidade. Então, assim, eu não sabia direito como eu estava me vendo, mas eu escrevia pra poder registrar todo esse processo*”.

E eis que a ela surge mais uma vez: a escrita. A escrita como potência emancipadora para nós, mulheres pretas, e junto dela, antes dela, a oralidade, o boca-a-boca, a história viva através das nossas ancestrais. Maria Firmina dos Reis fala sobre a escrita dentro das redes sociais, lugar de possibilidade de autoconhecimento e de construção de rede de afetos. Pergunto se ela sente que a sua Negritude foi, em algum momento, questionada dentro do ciberespaço ou fora dele: “*já, tipo, das pessoas perguntarem? Como assim, você é negra! Não, você é morena. Mulata já falaram também. Eu parei um pouco de postar sobre esse assunto, porque outros assuntos me vieram agora, como poesias de carinho, de cuidado, essas questões. Então, eu deixei um pouco essa pauta racial pra trás, mas quando eu abordava isso, eu percebia que algumas pessoas, pouquíssimas pessoas perguntavam, ou comentavam tipo assim: ‘que morena linda’. Eu falando sobre ser negra”.*

Me coloco dizendo que achei importante ela ter trazido essa pauta do afeto, porque existe uma tendência em as pessoas pensarem que quando falamos ou escrevemos sobre

Negritude, estamos falando apenas de dor. Lembro que somos constituídas por muitas coisas. Me coloco como alguém que a acompanha, alguém que lê os textos os quais ela escreve, alguém que visita o perfil dela e que tem observado essa mudança nos temas das poesias e textos: “*sim, tem sido bem importante esse cuidado, como você falou, nós somos compostas por muitas variáveis e gente abraçar isso é muito importante*”.

Ela traz para a nossa conversa a figura de uma amiga escritora que acabou de lançar um livro para referenciar o momento atual que a atravessa: “*eu ‘tava’ conversando com uma amiga minha escritora, que acabou de lançar um livro, e ela é uma preta retinta, né? Ela disse que era muito chamada pra dar palestra sobre Negritude, ela já tinha as datas certas de quando ela ia ser chamada, ela já sabia - dia da consciência negra, dia da mulher negra afrolatinocaribenha. Ela disse, ‘nunca me chamaram pra outra palestra, nunca, nunca’. E aí ela percebeu essa questão, tanto que no livro dela, ela fala muito sobre a mulher negra, sobre ser criança negra, mas ela vai abordando para além do racismo, então ela vai falando nessa onda do afeto também... por exemplo, como ela se enxergaria na rua comprando maçã na feira, então eu acho isso muito massa. Ela atravessa outros espaços, é isso que eu tenho buscado fazer comigo, entendeu?”*”.

Mais uma vez pontuo que precisamos nos fortalecer dessa forma. Falo sobre o conceito de dororidade da Vilma Piedade para ela, pergunto se ela conhece, e ela me disse que não conhecia. Explico o conceito e a importância deste conceito para nós, mulheres pretas, que temos uma dor comum, uma dor que passa pelo crivo do racismo. Digo que, para além das nossas experiências coletivas, existe a individualidade. Penso nessa dororidade de aspectos de vida que também são individuais. Maria Firmina dos Reis me apresenta uma outra rede social que ela considera ainda mais acolhedora que o *Instagram*, o *Clubhouse*. O *Clubhouse* se popularizou aqui no Brasil no primeiro trimestre de 2021. É um aplicativo onde salas com temas específicos são criadas para que pessoas que tenham interesse nos temas entrem e se comuniquem por chats de áudio (BARROS; LUCENA, 2021).

Inicialmente era um aplicativo em teste, bem seletivo, uma vez que só podia fazer parte dele quem recebesse convites, que eram limitados. Assim que foi lançado, só estava disponível para pessoas que faziam uso do sistema operacional iOS, ou seja, pessoas que possuíam iPhone. Até o dia da conversação entre mim e Maria Firmina dos Reis, o aplicativo ainda estava restrito para iOS, mas atualmente as pessoas que fazem uso de sistema operacional Android já podem baixar e utilizar o aplicativo. Maria Firmina dos Reis aponta para essa questão na nossa conversa: “*no Clubhouse, como é só pra galera que tem iPhone, eu não sei o percentual de pessoas no Brasil que têm iPhone, mas eu acho que é uma porcentagem mínima de pessoas*”.

pretas que têm iPhone. Eu entrei numa sala no início com um monte de gente branca, eram pessoas legais e tal, gostei da galera, mas você sabe que nessas salas você não vai encontrar debates sobre racismo. Não vai ver poesias de pessoas pretas, né? Referências de pessoas pretas. Pensei em criar uma sala, no dia que eu pensei em abrir uma sala, um amigo meu e outra menina abriram uma sala ‘Sarau, música e poesia’, e os dois são pretos. Eu entrei lá, começamos a conversar, e tudo que eles traziam eram referências pretas e eu achei isso maravilhoso, porque eu não tive isso”.

Com essa passagem da fala de Maria Firmina dos Reis, é possível perceber que ainda que a Internet se apresente como um ambiente democrático, existem espaços e lugares dentro desse emaranhado de redes de conexão que não são tão democráticos assim. De acordo com uma matéria publicada por Beatriz Cardoso no portal de notícias TechTudo, dados de um relatório do *Google* publicado em 21 de novembro de 2020 mostram uma pesquisa sobre o impacto social e econômico do Android no Brasil (CARDOSO, 2020). Essa pesquisa foi desenvolvida conjuntamente com a consultoria global Bain & Company e os dados relevam que, a cada 10 brasileiros, 9 utilizam o sistema operacional Android. Desse modo, o Android estaria presente em mais de 90% dos *smartphones*. A pesquisa revela ainda que

24 milhões de brasileiros entraram na Internet pela primeira vez por um celular Android nos últimos cinco anos, e o smartphone se firma como principal meio de acesso: 83% das pessoas das classes D e E só se conectam à Internet pelo dispositivo móvel, e o computador é usado cada vez menos. A discrepância de acesso à Internet também aparece entre as regiões do país, mas o abismo tem se fechado nos últimos anos. Em 2010, havia uma diferença de 19 pontos percentuais entre o Sudeste e o Nordeste na cobertura da rede, mas este progrediu nos últimos anos e agora 64% dos nordestinos são conectados, contra 75% da região Sudeste (CARDOSO, 2020, n.p.).

Essa matéria compara os preços dos celulares que possuem iOS, apresentando modelos que variam entre R\$ 1.485,00 e R\$ 6.529,00 (valor médio de R\$ 2.513,00), com os preços de celulares que possuem Android, com valores de R\$ 290,00 a 7.199,00 (valor médio de 1.091,00). A pesquisa levantou também que

Enquanto pessoas da classe A gastam, em média, R\$ 2,1 mil em um celular, as classes D e E optam por valores abaixo de R\$ 1 mil. Além disso, a classe A é mais propensa a trocar o smartphone por um mais avançado, enquanto as classes D e E costumam comprar um novo no caso de roubo ou defeito (CARDOSO, 2020, n.p.).

Através dessas informações, podemos concluir que o Android é um sistema operacional mais acessível por estar presente em diversos modelos e marcas de celular, possibilitando que a/o consumidora/r possa escolher um modelo que permita o acesso à Internet e aos aplicativos presentes na *PlayStore*, loja de aplicativos da *Google*. Não encontrei registros da quantidade de pessoas negras no Brasil que possuem iPhone e Android atualmente, algo que Maria Firmina

dos Reis se indagou e me deixou reflexiva também, mas de acordo com dados que unem renda e critérios de cor/raça, podemos presumir algumas coisas.

De acordo com dados apresentados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE), a Pesquisa por Amostra Nacional de Municípios (PNAD) registrou, no 4º trimestre de 2020, um nível de ocupação menor comparado ao mesmo período do ano de 2019 (IBGE, 2020). Os dados revelam que pessoas brancas registraram um nível de ocupação de 50,4% no ano de 2020 (e 58,0% em 2019), sendo a maior estimativa, enquanto pessoas autodeclaradas pardas registraram o percentual de 47,1% (e 55,5% em 2019) e pessoas autodeclaradas pretas registraram o percentual de 49,6% (e 58,7 em 2019).

Em relação ao gênero, a pesquisa registrou que cerca de 52% das mulheres estavam sem trabalhar, algo que eles definem como taxa de desocupação, enquanto que 47,1% dos homens estavam desocupados. Em relação à cor ou raça, a pesquisa faz um comparativo interessante entre o 1º trimestre de 2012 e o 4º trimestre de 2020. De acordo com os dados, o primeiro trimestre de 2012 estimava que 7,6 milhões de pessoas não tinham empregos, em que 48,9% desse grupo eram pardos, seguido de 40,2% de brancos e 10,2% de pretos. Já no 4º trimestre de 2020, o contingente subiu para 13,9 milhões de pessoas desocupadas⁹, sendo 50,1% pardos, 37,1% brancos e 11,9% pretos. Confesso que não gosto do termo desocupada/o, pois me remete a uma noção de preguiça e de vagabundagem quase sempre atribuída às populações negras e indígenas durante os séculos de colonização e que, por vezes, é reforçada atualmente.

De todo modo, esses dados permitem que levantemos algumas considerações. A maioria das pessoas desempregadas são pessoas pardas/negras, logo, a renda dessa população tenderá a ser inferior se comparada com a da população branca. Desse modo, podemos presumir que não é toda pessoa negra que terá dinheiro para comprar um *smartphone*, muito menos um iPhone. Não podemos ignorar os avanços que a Internet vem fazendo nos últimos anos, pois é nítido que essa rede vem alcançando uma quantidade maior de pessoas a cada dia. Apesar disso, precisamos pontuar desigualdades existentes dentro dessa tentativa de democratização do acesso.

O último relatório anual da mesma pesquisa do IBGE citada, a PNAD, divulgado em 2019, trouxe dados do módulo temático sobre Tecnologia da Informação e Comunicação (TIC)

⁹ “São classificadas como desocupadas na semana de referência as pessoas sem trabalho em ocupação nessa semana que tomaram alguma providência efetiva para consegui-lo no período de referência de 30 dias, e que estavam disponíveis para assumi-lo na semana de referência. Consideram-se, também, como desocupadas as pessoas sem trabalho em ocupação na semana de referência que não tomaram providência efetiva para consegui-lo no período de referência de 30 dias porque já o haviam conseguido e iriam começá-lo em menos de quatro meses após o último dia da semana de referência” (IBGE, 2020, p. 4).

nos aspectos de acesso à Internet e à televisão e posse de telefone móvel celular para uso pessoal (IBGE, 2019). Essa pesquisa demonstrou que 78,3% das pessoas entrevistadas tem acesso à Internet em qualquer local, sendo 92,7% desse público compreendido entre 20 e 24 anos. O equipamento mais utilizado para acessar a Internet é o telefone móvel (98,6%), seguido pelo microcomputador (46,2%), depois da televisão (31,9%) e, por último, o tablet (10,9%). Quanto à finalidade do acesso à Internet, 95,7% das pessoas afirmaram que a utilizam para enviar ou receber mensagens de texto, voz ou imagens; 91,2% para conversar por chamadas de voz ou vídeo; 88,4% para assistir a vídeos, inclusive programas, séries e filmes; e 61,5% para enviar ou receber e-mail. Vale ressaltar que as pessoas entrevistadas podem ter identificado mais de uma finalidade de uso dentre essas citadas.

Sobre os motivos para o não uso da Internet, 75,4% dos que não acessavam alegaram não saber usar ou falta de interesse. Se compararmos com anos anteriores a 2019, percebemos o crescimento desse percentual de acesso. Entre os anos de 2020 a 2021, devido à pandemia da covid-19, ouvimos alguns burburinhos e até matérias sobre o aumento de horas *on-line*. Eu mesma já desativei meu tempo de uso do celular, porque toda segunda-feira, dia que o relatório semanal é atualizado, recebia uma notificação de que meu tempo de uso havia aumentado em alguns (muitos) por cento.

Mas voltemos. Maria Firmina dos Reis ainda tem muito a falar sobre a emergência dela dentro das redes sociais. Ela me fala sobre um amigo que conheceu no *Clubhouse* e que acabou migrando para o *Instagram* junto com ela: *“meu amigo é retinto, a família dele também, a maior parte das amizades dele é negra, e aí, eu percebo no perfil dele que a maior parte do público, tipo, uns 80%, é preto, e ele tem uma identidade muito bem construída do que ele é e do que ele representa na sociedade. E é uma coisa que tem me curado bastante. Tipo, meu Instagram, eu percebo que quando eu levanto essas pautas, eu tinha uma forma meio limitada de falar, porque eu não tenho muito amparo referencial, eu não tenho muita literatura preta de referência. Então eu não levava isso demais, foi uma coisa que eu comecei a perceber, então, tipo, eu vou ler mais pra depois voltar pras pessoas, trazendo informações com base, mas no momento que eu levava as coisas que eu levei, eu percebia que as pessoas começavam a abrir os olhos pra aspectos que não viam antes, estavam acompanhando essa construção da minha identidade, era uma coisa que colocava muito no meu perfil, eu até me perdia nos termos, eu não tinha muita informação, então quando eu ouvia ‘pardo não existe’, aí eu lembro que eu não buscava muito a fundamentação. Eu lia e dizia: essa pessoa aqui é uma referência, eu vou acreditar. E aí eu reproduzia, mas se alguém me perguntasse eu não saberia explicar”*.

Algo que venho percebendo quando mergulho nas ondas da Internet é que parte das pessoas pretas ciberativistas estão muito preocupadas em embasar e fundamentar suas vivências e seus pontos de vista. Isso não é ruim, pois é nessa busca por referências que encontramos muitas irmãs e irmãos de cor pelo caminho. O que me preocupa é a cobrança da sociedade sobre a gente e, conseqüentemente, nossa autocobrança. A preocupação de Maria Firmina dos Reis em referenciar suas postagens, embasar seu pensamento e afirmar sua Negritude diz muito também sobre o medo de ser deslegitimada, de ter sua identidade negra questionada, reduzida a pó, já em que fragmentos ela já está. Procuramos referências que levantem nossas cabeças, olhem nos nossos olhos e digam: “sim, você é preta! O que mais posso dizer? Levante a cabeça e os encare, mostre quem você, mostre que você não está sozinha... você nunca esteve sozinha”.

Em outro momento, Maria Firmina dos Reis me fala (com um sorriso no rosto) que as/os amigas/os negras/os que ela encontrou nas redes sociais e que hoje formam uma comunidade de aquilombamento *on-line* a chamam de pretinha: “*vêi, é isso*”. Percebo que o tom da sua voz oscila como quem se emociona por alguns instantes e depois respira fundo para a lágrima não escorrer. Não escorreram lágrimas, mas um sorriso gostoso se abriu e eu entendi que ela estava se encontrando no mundo... no meio de tantos processos de apagamento: “*eu consumia muito conteúdo de mulheres retintas e não me via nelas, eu me perguntava - ai, meu deus, será se eu sou negra? Eu comecei a seguir outras pessoas não-retintas e comecei a me ambientar mais e entender que a Negritude é ampla. Acho que agora estou no processo de internalizar as coisas que eu sigo, os conteúdos, o que isso me acrescenta e o que eu quero aprender mais*”. Todas nós aprendemos todos os dias umas com as outras, minha querida Maria Firmina.

5.3 Aqaltune

AQUALTUNE

Cordel de Jarid Arraes

Como filha de um rei
Aqaltune foi princesa
Era no reino do Congo
Da mais alta realeza
E na tradição que tinha
Encontrava fortaleza.

Lá no Congo era feliz
De raiz no ancestral
Mas havia outros reinos

Dos quais Congo era rival
 E por isso houve guerra
 Com desfecho vendaval.

Na disputa dessa guerra
 Foi seu povo humilhado
 E o reino de seu pai
 Foi vendido como escravo
 Mais de dez mil lutadores
 Igualmente enjaulados.

Aqaltune foi vendida
 Em escrava transformada
 Foi levada para um porto
 Onde foi então trocada
 Por moeda, por dinheiro
 Pruma vida aprisionada.

Acabou num navio negreiro
 Que ao Brasil foi viajar
 Nos porões do sofrimento
 Muito teve que enfrentar:
 As doenças e tristezas
 E a maldade a transbordar.

Aqaltune com seu povo
 Nos porões muito sofreu
 Tinham febres e doenças
 Pela dor que só cresceu
 Era fome e era castigo
 Muita gente padeceu.

Foi no porto de Recife
 Que o navio então parou
 Quando muito finalmente
 No Brasil desembarcou
 Aqaltune novamente
 Teve alguém que a comprou.

Foi vendida como escrava
 Chamada reprodutora
 Imagine o pesadelo
 Que função mais redutora
 Pois seria estuprada
 De escravos genitora.
 Sua principal função
 Seria a de procriar
 Estuprada na rotina
 Muita dor pra suportar
 Imagine uma princesa

Isso tudo enfrentar!

Foi levada a Porto Calvo
 Pernambuco, a região
 E vivendo como escrava
 Enfrentou a solidão
 Os castigos e torturas
 No seu corpo a agressão.

Imagine quantos filhos
 Aqualtune teve então
 Tudo fruto de estupro
 Fruto de violação
 E ainda eram tomados
 No meio de um sopetão.

Mas na vida de tortura
 Aqualtune ouviu falar
 Sobre pura resistência
 Dos escravos a lutar
 E soube de Palmares
 O que pode admirar.

Aqualtune se empolgou
 Do seu povo quis a luta
 E pensou em se juntar
 Pra somar nessa labuta
 Mesmo estando em gravidez
 Ela estava resoluta.

A gravidez já avançada
 Não causou impedimento
 Aqualtune foi com tudo
 Formando esse movimento
 Agarrando a esperança
 E com muito entendimento.

Junto com outras pessoas
 Negras de muita coragem
 Aqualtune fez a fuga
 Mesmo com toda voragem
 Foi parar em um quilombo
 E falou de sua linhagem.

Todos lá reconheceram
 Que ela era uma princesa
 E por isso concederam
 Território e realeza
 Para a brava Aqualtune
 Coroada de firmeza.

Nos quilombos do Brasil
Era forte a tradição
De manter vivas raízes
Africanas na nação
Aqaltune isso queria
Disso fazia questão.

Mas sua importância
Muito mais se mostraria
Não se sabe com certeza
Mas pelo que se anuncia
Aqaltune teve um filho
E Ganga Zumba ele seria.

Segundo essa tradição
Foi avó doutro guerreiro
De imensa relevância
Para o negro brasileiro
Era Zumbi dos Palmares
Liderança por inteiro.

Aqaltune, infelizmente
Faleceu numa armação
Planejada por paulistas
Com fim de destruição
Do quilombo de Palmares
E de sua tradição.

Sua aldeia foi queimada
Pelos brancos assassinos
Não se sabe bem a data
Do seu fim e desatino
Mas a sua história viva
Para isso a descortino.

Quando ela faleceu
Bem idosa já estava
Aqaltune sim viveu
Como líder destacava
Essa força feminina
Que a princesa exaltava.

Eu só acho um absurdo
Porque nunca ouvi falar
Na escola ou na tevê
Nunca vi ninguém contar
Sobre a garra de Aqaltune
E o que pôde conquistar.

Uma história como a dela
 Deveria ser contada
 Em todo livro escolar
 Deveria ser lembrada
 No teatro e no cinema
 Que ela fosse retratada.

Mas eu tive que sozinha
 As informações buscar
 Foi porque ouvi seu nome
 Uma amiga mencionar
 E por curiosidade
 Fui on-line pesquisar

A história do meu povo
 Nordeste negro forte
 É tão rica e importante
 É vitória sobre a morte
 Pois ainda no passado
 Modificam nossa sorte.

Quando penso em Aqualtune
 Sinto esse encorajamento
 A vontade de enfrentar
 De mudar neste momento
 Tudo aquilo que é racismo
 E plantar conhecimento.

5.3.1 Carta para Aqualtune

Oi Aqualtune, tudo bem? Estava visitando seu Instagram e me deparei com uma foto linda: você surfando, deslizando sobre as ondas do mar. Eu tenho uma relação curiosa com o mar, sabia? Eu o admito e o temo na mesma medida. Te ver dançando sobre as ondas faz com que eu sinta uma admiração e uma vontade de me jogar também... mas não pude deixar de ler a legenda, pois era um desabafo seu. Permite que eu cite aqui nesta carta? Não irei parafrasear porque quero trazer exatamente o que você falou: *“eu não gosto de ter que ficar branca pra me proteger quando vou surfar. Não gosto de adicionar um filtro esbranquiçado quando uso protetor pra sair no dia a dia. Não gosto de receber um produto ‘dark’ pra divulgar, ficar feliz com isso e ele ser absurdamente mais claro do que eu. Não gosto das marcas usarem ‘para pele morena +’ para identificar protetor com base escura. Eu sou negra e não preciso que ninguém tente suavizar isso me chamando de morena”*.

É revoltante pensar em como a indústria de cosméticos não pensa em nós, mulheres negras de diversos tons e subtons de pele enquanto consumidoras. Já perdi as contas de quantos

protetores solares me desapontaram, de quantas bases e outros produtos de maquiagens acinzentaram a minha pele. Uma vez, conversando com outra mana preta, ouvi dela a seguinte frase “eu nunca gostei de me maquiar, acho que era pelo fato de nunca ter encontrado produtos para mim”. De fato. Revi umas fotos minhas e, em quase todas em que estava maquiada, minha pele estava cinza, esbranquiçada. Aqaltune, você é uma pessoa extremamente necessária no mundo!

Te admiro nas redes sociais e, também, para além dela... desde quando te via desfilar nas passarelas do bloco 13 da UFAL. Quem é essa mulher? Eu perguntava para pessoas mais próximas. “Aqaltune”, me respondiam. Ela é linda, não é? Eu balançava a cabeça concordando. Ela é modelo, surfa, faz psicologia e também cursa direito. UAU! Obrigada por aceitar o convite de compartilhar sua história comigo. Melhor dizendo, de construir essa história junto comigo.

Afetivamente,
Letícia Santos.

5.3.2 Conversação com Aqaltune

Aqaltune é uma mulher de 25 anos, cisgênero, heterossexual, psicóloga, advogada, modelo e criadora de conteúdo digital. A conheço porque estudamos na mesma universidade, mas só trocamos algumas ideias quando estávamos perto da conclusão do curso. Engraçado que algumas pessoas do curso torciam pela nossa amizade e fizeram a ponte para que nos conhecêssemos. Quando mudei os rumos dessa pesquisa, pois anteriormente ela não era sobre mulheres negras ciberativistas, automaticamente pensei nela. Entrei em contato com ela explicando sobre a pesquisa e ela prontamente aceitou. Fiquei muito feliz e ansiosa para conhecer a história da vida dessa mulher de tantas profissões. Eu não sei se mencionei que também sou modelo, amigas leitoras. Demorei a entender que ser modelo também é uma profissão, Aqaltune quem me lembrou.

Combinamos um horário para conversamos por trás dessa tela de notebook, diferentemente dos encontros aleatórios que eu e ela tínhamos. Esses encontros aconteciam nos corredores dos blocos universitários ou nas lojas que vendiam os *shakes* “naturais” que eu tomava para economizar tempo no horário de almoço do estágio da faculdade. Ela orbita entre a capital e uma cidade litorânea próxima onde mora. Naquele dia ela estava em Maceió, disse que estava com o dia cheio, mas queria conversar comigo mesmo assim. Mande o *link* da reunião e começamos nosso papo.

Iniciei a conversa explicando para ela meus pensamentos iniciais sobre a pesquisa, frisando o ponto de que meu interesse maior era o de compreender a trajetória de mulheres negras diversas, as entendendo como pluralidade. Me inseri enquanto alguém, assim como ela, que ocupa o ciberespaço e acessa lugares que muitas vezes o discurso acadêmico não chega. O título da pesquisa também foi destrinchado por mim como uma espécie de provocação de subversão de termos utilizados de forma pejorativa para nos adjetivar. Demostrei que *mulata* e *moreninha* eram/são termos que me incomodam profundamente e que fragmenta a identidade de mulheres negras.

Assim como vinha fazendo nas outras conversações, trouxe um pouco da minha história de vida para aquele momento. Recordei-me de que a transição capilar foi praticamente o eixo condutor da vivência enquanto mulher negra e do quão importante foi meu ingresso em um grupo do *Facebook* que trazia relatos de outras mulheres sobre seus rolês, perrengues e descobertas no período de transicionar. Aqualtune emendou sua fala à minha: *“tenho uma história parecida com a sua de ser classe média e crescer no meio de gente branca, de pessoas pretas de pele clara que não se reconhecem enquanto pretas... eu cresci nesse ambiente. Sempre a mais escura da sala... eu lembro que tinha outra menina da minha cor, mas com o cabelo liso. Eu lembro que isso repercutia até dentro da minha família, porque eu tenho uma irmã que é preta e tem cabelo liso. Então, ah, ela não é negra, ela é índia. Pra sociedade ela nunca foi preta. Eu não era a índia, eu não tinha o cabelo liso. Então, pra mim, esse processo era difícil, porque eu sabia que não era igual a eles, igual minha irmã, tinha uma diferença que era esse cabelo que não me fazia indígena, que não me fazia branca e me fazia aquilo que eu não queria falar o nome, né? Que se me chamassem era de ofensa”*.

No trecho acima, é possível perceber algumas menções de classe social e racismo que são importantes de serem elucidadas. A antropóloga Angela Figueiredo (2012) aponta que nos últimos anos (principalmente da década de noventa até a primeira década de 2000) houve o que ela denomina de momento singular da presença dos negros na mídia televisa e na imprensa de modo mais amplo no Brasil. Apesar disso, a autora problematiza o fato de pouco se saber sobre essa classe média negra a quem os meios de comunicação e *marketing* apelam para um chamamento ao consumo. Parte dessa falta de conhecimento sobre os perfis da classe média negra brasileira se dá, segundo a autora, pelo fato de os estudos acadêmicos voltados a esse público serem recentes.

Ela complementa que as pesquisas sobre relações raciais, cultura e identidade negra no Brasil são mais voltadas à população negra que está em situação de vulnerabilidade social, na base da hierarquia social. Ainda de acordo com essas afirmações, a autora demonstra que

Até o momento, muito pouco se tem pesquisado sobre as estratégias que os negros utilizam para ascenderem socialmente. É consensual a percepção de que alguns espaços do mercado de trabalho têm se constituído em áreas mais fáceis para a ascensão social dos negros, a exemplo do esporte e da música, embora essas atividades reservem poucos lugares para os aspirantes à mobilidade (FIGUEIREDO, 2012, p. 31-32).

Figueiredo (2012) acrescenta que os termos “ascensão social” e “mobilidade social” são utilizados por ela com o mesmo sentido, o de se referir a processos onde existe-se um movimento por parte de grupos ou indivíduos. Esse movimento ocorre de uma posição considerada social/econômica inferior para “camadas médias e altas da estratificação social” (FIGUEIREDO, 2012, p. 32). A autora chama atenção pela necessidade de definir critérios que visem categorizar os estratos e as ocupações para que se chegue a um conceito do que seria essa classe média. Para isso, ela toma como ponto de partida 13 categorias ocupacionais agrupadas por Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva, que usam como referência os dados oriundos da (já mencionada aqui neste trabalho) Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD)¹⁰. Sobre isso, ela disserta

De acordo com a classificação acima mencionada, pode-se definir a classe média a partir do recorte trabalhadores não manuais e trabalhadores manuais. Contudo, dentro desta definição há diferenças significativas em termos de renda e escolaridade. Assim, este grupo foi dividido em três subgrupos, assim classificados: a) Classe média alta (os dirigentes, os profissionais universitários e os empregadores); b) Classe média média (as ocupações artísticas e supervisão manual) e c) Classe média baixa (os empresários por conta própria e as ocupações das atividades não manuais de rotina) (FIGUEIREDO, 2012, p. 34).

É problematizado o fato de que, no Brasil, mulheres ganham, em média, salários inferiores aos dos homens. Quando esse olhar é direcionado a pessoas negras, nota-se que estas ganham menos em comparativo com brancos. Apesar disso, Figueiredo (2012) coloca que esse discurso sobre as desigualdades salariais entre pessoas negras e brancas é constantemente deslegitimado por um contradiscurso que argumenta que as diferenças acontecem por conta da baixa escolaridade da população negra. Tal justificativa não se sustenta, uma vez que mesmo quando pessoas negras têm o mesmo nível de escolaridade que pessoas brancas, ainda é possível identificar essa diferença salarial.

É importante escurecer que essa diferença salarial é percebida, e até mesmo escancarada, em alguns setores do mercado de trabalho, principalmente em ocupações nas empresas privadas, por exemplo. Digo isso porque lembrei de meu pai, um homem negro que ocupa um cargo público e que ganha o mesmo salário dos seus colegas de trabalho brancos. A autora demonstra que o setor público tem sido importante na trajetória ascensional de muitos negros e

¹⁰ Os dados analisados pela autora são do ano 1989 e 1999. São dados relativos às pessoas ocupadas que possuem 15 anos e mais em atividades não agrícolas.

que muito se argumenta sobre o fato de os concursos públicos operarem com critérios de seleção que amenizam prováveis ações discriminatórias que ocorrem em outros setores do mercado trabalho (FIGUEIREDO, 2012, p. 58).

O pai de Aqualtune, assim como o meu, é um homem preto de classe média. Não perguntei a ela sobre a ocupação dele, mas ela me falou mais sobre esse homem e, sobretudo, sobre o fato de ele se afirmar como negro, mas, ainda assim, reproduzir comportamentos e falas racistas: *“Eu sou filha de pai preto e de mãe branca. O meu pai sempre se afirmou muito, mas ele não tem um conhecimento, tipo assim, um discurso social do que racismo... então, apesar dele se afirmar muito enquanto preto, ele sempre teve um discurso muito forte com a questão da raça, mas ao mesmo tempo ele reproduzia discursos muito racistas”*.

Nesse momento da nossa conversa, me senti muito embargada. Uma sensação de boca amargando e estômago revirado. Meu pai era exatamente assim – na verdade, é exatamente assim. Com a diferença que ele se afasta da Negritude presente dele, negando que é negro: “eu não sou negro, sou achocolatado”. Não me recordo se falei para vocês que meu pai tem o cabelo extremamente liso. É muito provável que ele tenha descendência indígena em sua família biológica. Meu pai se apegava a essa ideia de um passado indígena e nega qualquer proximidade com ser negro. Eu acho importante que ele veja essa possibilidade de “ter sangue indígena nas veias” como uma coisa boa e positiva, pois nunca percebi uma visão preconceituosa da parte dele para com populações indígenas, mas ao mesmo tempo me sinto entristecida com o fato de ele se colocar numa posição de repulsa quando precisa se confrontar com sua pele preta.

Meu pai reproduz racismo das vezes que olha para o meu cabelo crespo ou trançado e me chama de bruxa ou de medusa. Eu aprendi a ressignificar esses termos e transformá-los em coisas positivas. Afinal, quem foram as bruxas? Mulheres sábias que detinham conhecimento de mundo, conhecimento sobre ervas medicinais, sobre fases da lua, sobre as marés. Eram mulheres temidas por homens brancos e cristãos por serem sábias, e os seus saberes, por não serem saberes considerados hegemônicos, foram demonizados. Afinal, quem foi medusa? Um ser da mitologia grega injustiçado e incompreendido. Medusa era uma das sacerdotisas da Deusa Atena, deusa da sabedoria e das estratégias militares. Além disso, as sacerdotisas eram escolhidas e consagradas para manterem os templos dos deuses sob critérios como beleza e virgindade. Medusa foi escolhida para ser sacerdotisa de um enorme templo de Atena erguido na cidade grega de Hélade. A beleza de medusa era incomparável e, de acordo com a lenda, sua pele era considerada perfeita e seus cabelos deslizavam sobre os ombros em belos cachos compridos.

Como devotada e sacerdotisa de Atena, Medusa deveria permanecer virgem até que fosse liberada para o casamento, mas Poseidon, deus dos mares, a cobiçava. Porém, não era correspondido, e assim como muitos homens tomados pelo desejo e pelo sentimento de posse, invadiu o tempo e a estuprou. Da mesma forma que atualmente muitas mulheres vítimas de estupro são culpabilizadas, com Medusa não foi diferente. Enfurecida, ao saber da profanação do templo, Atena castigou Medusa retirando-lhe a beleza. Cobriu sua pele de escamas e transformou seus longos cabelos em serpentes venenosas. Ela se tornou um ser rastejante, um monstro venenoso e qualquer um que a mirasse era transformado em pedra. O destino de Medusa foi cruel, por isso digo que ela foi injustiçada.

Medusa não era imortal e teve sua vida ceifada por Perseu, filho de Zeus, que travou uma expedição para encontrá-la, cortar sua cabeça e ter um pouco que seja do seu sangue. Perseu foi atrás do sangue poderoso da mulher-réptil a mando de um rei que mantinha sua mãe presa e fez tal exigência. De acordo com o que se contava, parte do sangue de Medusa – o que corria do lado esquerdo – poderia curar qualquer mal (KONRAD, 2017). Assim, mesmo depois de transformada em monstro, Medusa não tinha paz, era sempre procurada, desejada, cobiçada. Agora por motivos diferentes, mas com o mesmo propósito: tirarem e roubarem dela aquilo que era considerado precioso. A autora faz algumas reflexões sobre papéis de gênero, ou seja, aquilo que se espera de uma mulher ou de um homem, e a relação disto com O Mito de Medusa

Medusa era a síntese do feminino submisso: bela, recatada, cordata, devota e, ao ser punida por um crime que não cometeu, lhe são impostos os piores atributos masculinos: ódio, agressividade, monstrosidade. Por qual motivo feminino e masculino devem se digladiar, infundavelmente, se, na verdade, são complementares? Se são as duas faces da mesma moeda? Serem complementares não significa, em hipótese alguma, serem dependentes; significa apenas que a soma das diferenças sempre agrega mais valor do que a subtração das igualdades (KONRAD, 2017, p. 10-11).

Nunca fui recatada e do lar, e acredito que nunca tentei ser. Sempre fui do bar, da cerveja, dos livros... do lar apenas quando divido as tarefas domésticas com minha irmã e minha mãe, pois, infelizmente, meu pai não entende essas tarefas como uma função dele também. De certa forma, toda mulher é um pouco Medusa. Toda mulher já foi julgada e culpabilizada por alguma atitude machista e/ou criminosa de um homem. Agora imagina para nós, mulheres negras. Hiperssexualizadas, a corporificação estereotipada e a materialização do sexo. Aqualtune não deixou de mencionar esses momentos para mim: *“além da solidão da mulher preta... que eu sempre aceitava qualquer coisa, porque eu sempre era aquela de sair com minhas amigas e elas sempre eram paqueradas, elas eram chamadas pra dançar, e eu não era. Era sempre a amiga das populares que nunca era escolhida, sempre me coloquei muito nesse lugar e sempre fui colocada também. Então eu criava paixões platônicas que nunca iriam*

realizar, com meninos do terceiro ano, que nunca olhavam pra mim, olhavam para minhas amigas, mas não olhavam para mim nesse sentido, e, quando olhavam, era sempre num sentido sexual e nunca de mostrar pra os amigos e tal, sair em festas. Então eu aceitava qualquer coisa, ia muito na compulsão de ficar com qualquer pessoa e de maneira desenfreada assim.

A solidão da mulher negra é algo que tem se discutido muito cotidianamente, principalmente nas redes sociais. Esse tipo de solidão não se limita apenas às mulheres negras solteiras, é algo para além disso, mas que também fala desse lugar de não-parcerias-afetivo-amorosas. É a solidão de não ser escolhida para ser a noiva ou a rainha do milho nos festejos juninos da escola. É a solidão de ser listada como uma das meninas mais feias da sala. É a solidão de não ter sua cabeça acariciada pela professora após ter acertado uma questão de matemática. É a solidão de não encontrar referências de beleza durante a adolescência. É a solidão de ficar com o menino branco e popular no sigilo. É a solidão de nunca ser vista como primeira opção para ser apresentada como namorada. É a solidão após o sexo casual... aquele mesmo que você nem goza. É sobre tudo isso e mais um pouco.

O amor não é entendido como possibilidade para nós, então o que nos resta são migalhas pseudoafetivas. Assim como foi com Aqualtune, assim como foi comigo, assim como pode ter sido com você, amiga leitora. Aqualtune me falou que quando o amor se mostrou para ela, ela o recusou: *“quando eu comecei a namorar foi até um processo pra eu entender que podia ser amada. Então eu tive muita desconfiança, foi um início de namoro muito conturbado, de muita desconfiança. Não sei como posso falar isso, mas de não acreditar que aquilo estava acontecendo, não cair a ficha. Minha psicóloga me dizia muito: ele é seu namorado. Eu vim entender isso depois, na hora eu não entendia, mas ela estava sacando isso, que eu estava como se fosse em outro mundo. E tem o outro lado dessa solidão que era quando alguém estava sendo carinhoso comigo ou me valorizava, eu achava que a pessoa estava sendo falsa comigo, eu enjoava dela. Eu levava muito isso como se eu fosse desprendida, mas não era. Na verdade, eu não estava aceitando esse amor. Não acreditava que aquele amor pudesse ser real”*.

bell hooks (2021), em “Tudo sobre o amor”, fala sobre essa possibilidade de viver o sentimento, mas sobretudo sobre a importância de se estabelecer um significado para a palavra “amor” a fim de fazer com que nós nos sintamos menos confusas/os sobre ele. É que o amor se apresenta para nós como algo incognoscível, impossível de se conhecer, de se conceituar. É uma idealização de algo quase inatingível. A quem interessa que o amor seja algo inatingível? Algo que é colocado pela autora – e eu nunca havia pensado – é que o amor deve ser entendido como um ato de vontade, uma escolha: escolhemos amar. O amor, nessa perspectiva, passa a

ser uma ação, a ser direcionado, a ter corpo e destino. Ele deixa de ser uma aura furta-cor vagante e passa a ser transformação social; uma política de afeto.

O afeto nos movimenta. Movimentou a vida de Aqualtune, a tirou do eixo várias vezes e mostrou possibilidades de ser, ver, sentir e agir com amor. O amor e o autoamor precisou ser nutrido para que ela enfrentasse muitos processos de violência dos quais quase foi vítima. O racismo foi o catalisador de todas essas violências. Numa dessas, ela me diz: *“eu alisei o cabelo quando eu tinha 14 anos, que foi quando eu saí do colégio que eu estava, que era classe média, pra outro, que era classe alta, e aí foi o fundo do poço. Eu não me arrependo, mas se eu pudesse trocar eu teria ido para o IFAL, que eu passei na época e não fui. Minha história poderia ter sido diferente. Tentei diversas vezes me encaixar aonde não me cabia, fiz bullying com várias pessoas na tentativa de não ser a que sofre, me juntava com pessoas que faziam bullying nessa tentativa desesperada de me encaixar em algum lugar que eu não sofresse. Alisei meu cabelo, sofri muito racismo. Na época tinha aquele formspring¹¹, que mandavam perguntas anônimas, e eu recebia mensagens me chamando de macaca e eu sabia exatamente o grupo que fazia aquilo. Mandavam eu alisar o cabelo... e numa dessas eu alisei. Eu lembro como hoje, quando eu alisei que eu entrei na sala eles riram assim, sabe? E aquilo pra mim foi tipo assim – como assim, eu fiz o que eles queriam e nem assim eu fui aceita, nem assim me deixam em paz. Eu acho que isso simboliza muito, né? Não adianta o que a gente faça. A gente nunca vai agradar e nunca vai se encaixar”*.

O racismo é cruel a ponto de nos fazer acreditar que se mudarmos algum de nossos traços, seremos aceitas/os dentro de espaços hegemonicamente brancos, quando na verdade apenas somos toleradas/os. As vezes nem isso, pois o grupo dominante encontra outras estratégias de segregação. Se não for o cabelo natural, será o cabelo alisado, afinal, por trás das camadas de química existe – literalmente – uma raiz que nos aproxima da nossa Negritude. Aqualtune recebeu influências dos padrões ditados pela moda também naquela época, como por exemplo, uma vez em que ela viu a imagem de uma mulher negra mais embraquecida em um *outdoor*, com o cabelo em cachos formados por *babyliss*, algo que ela definiu como lindo. Mas nesse momento ela se deu conta de que seu cabelo não era como o da modelo, não tinha aquela curvatura de cachos. Por isso, ela firmou a decisão de alisar.

A indústria da moda é uma das máquinas mais poderosas de mobilização de discursos que fomentam a manutenção de padrões estéticos brancos. Mesmo modelos negras famosas,

¹¹ Era uma rede social de perguntas onde a pessoa poderia se identificar, caso tivesse uma conta vinculada ao site, ou perguntar de forma anônima. Lembro desse aplicativo, pois eu também tinha. E assim como Aqualtune eu fui vítima de perguntas e ofensas racistas através de perguntas anônimas.

como Naomi Campbell, tiveram que esconder seus traços por meio de processos químicos para serem aceitas nas passarelas, nas capas de revista ou nos *outdoors*. Com Aqualtune não foi diferente e comigo também não. Lembro de ter participado de ensaios fotográficos e desfiles de agências que prometiam dar oportunidade a meninas como eu. Me frustrei na primeira tentativa e desde então não procurei mais estar em passarelas. Eu também estava lá, cheia de química e *babyliss* no cabelo. Apesar disso, não passei na segunda etapa. Na final estavam os mesmos rostos brancos e de cabelos naturalmente lisos.

As autoras Pamela Staliano e Maria Carolina Ferreira dos Santos (2021) constroem um trabalho que visa “entender a moda enquanto ferramenta de comunicação, explorando tanto suas problemáticas quanto potencialidades, sobretudo, buscando identificar como a moda é construída sob a perspectiva racial” (p. 35). Elas justificam que o interesse pela moda surgiu a partir de uma iniciativa de um projeto de extensão intitulado "PeriferiArte", proposta no planejamento de atividades do Grupo PET Psicologia - Conexão de Saberes da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), que parte de teorias desenvolvidas pela Psicologia Social (STALIANO; SANTOS, 2021). Essas informações são importantes na medida em que demonstram o interesse de grupos da Psicologia de discutir moda e seus impactos sociais, tanto a nível coletivo quanto subjetivo. Desse modo, é refletido sobre a moda como ferramenta de comunicação e representações, mas também sobre as implicações do racismo na moda e uma moda antirracista.

De acordo com as autoras, a moda surgiu de uma necessidade de cobrir o corpo, mas devido à ascensão e à expansão do capitalismo da Europa, principalmente entre os séculos XIV e XV, a moda se consolidou como um nicho mercantil. O próprio contexto em que a moda se desenvolveu possibilitou que a indústria da moda fosse pensada para atender a um protagonismo branco, bem como padrões de cor e corpo, materializando, assim, o que as autoras chamam de “beleza europeia” (STALIANO; SANTOS, 2019, p. 36). Em virtude disso, uma vez que, em sua origem, a moda surge para atender a um público específico com características específicas, ela foi utilizada como uma forma de manter e reproduzir o racismo, marginalizando, assim, as minorias étnicas. Isso reflete na falta de oportunidades de modelos negras/os trabalharem nesse mercado, uma vez que o público negro não é visto como consumidor desse tipo de produto.

Mas nós, pessoas negras, existimos. E consumimos moda por influência. Mas que tipo de moda devemos consumir, uma vez que, em sua excelência, a moda não nos contempla? Por isso é importante problematizarmos esse mercado e criarmos outras possibilidades de se expressar através da moda. Em relação à indústria da moda em si, as autoras colocam que ela

Abrange mais do que somente produção e comercialização de produtos, envolve a mídia, agências de propaganda, de modelos e consultorias, por meio do que consome e compartilha, a indústria da moda corrobora para a consolidação de ideias, desde o padrão de beleza até o padrão de consumo (STALIANO; SANTOS, 2021, p. 36).

Entendendo a amplitude na qual essa indústria pode se ramificar é que se discute a importância da representatividade negra nesse espaço, principalmente se considerarmos o fato de essa indústria ser responsável por uma quantidade expressiva de empregos, algo que as autoras levantam em seu trabalho. Elas acrescentam que, no Brasil, mais de 50% da população é negra, portanto é importante que a moda seja um cenário acolhedor para a Negritude e sua diversidade. A moda tem sido utilizada como linguagem que comunica e empodera, mas é de uma moda inclusiva e acessível que estamos falando. Quando me refiro a ser acessível, falo no sentido de abraçar várias vivências, corpos e de se expressar, através desses corpos, uma mensagem positiva do que é ser uma pessoa negra, sobretudo uma mulher negra.

Levando essas proposições em consideração, as autoras defendem a ideia de que a existência da desigualdade racial no acesso a espaços de prestígio na moda, mesmo que haja a participação de mulheres negras em circulação midiática, por exemplo, precisa ser problematizada, principalmente se a forma como essas mulheres negras são representadas reforçarem estereótipos pejorativos. A manutenção destes estereótipos contribui para a posição de subalternidade. Nas palavras delas, “a representatividade sem a reorganização da representação não será efetiva” (STALIANO; SANTOS, 2021, p. 41). Aquilane denuncia que a indústria da moda, assim como todo e qualquer segmento de mercado que se sustenta nos moldes do capitalismo, quer lucro a todo custo.

Sua fala denuncia, mais uma vez, o racismo que sustenta a desigualdade salarial entre pessoas que desempenham as mesmas funções dentro desse segmento: *“na indústria da moda tem muito isso... de instrumentalizar o nosso corpo. O povo não quer pagar nada e quer ganhar horrores. E aí a marca tem essa de - ah, eu sou descolada, eu sou ativista - só que quer instrumentalizar em forma de escravidão, porque quer pagar uma miséria pra lucrar em cima do nosso corpo. A partir do momento em que eu não preciso mais do dinheiro, que eu tenho outras formas de conseguir, eu não faço. Eu dou o meu cachê e não abaixo. Já abaixei e quebrei a cara, já abaixei e vi que uma branca estava ganhando muito mais do que eu tinha pedido antes da pessoa ter pedido pra eu baixar. Culpa da pessoa que é racista, culpa minha também por ter abaixado. Então, eu não abaixo mais... quer pagar pague, não quer pagar não pague. Em compensação, eu pego muito menos trabalho”*.

Então é isso, mesmo quando existem trabalhos oferecidos às mulheres negras, as propostas costumam ter péssima remuneração. Um questionamento levantado pelas autoras é:

“será que algum dia haverá uma preocupação genuína com a ocupação de mulheres pretas no mundo da moda, desde o pequeno comerciante de roupas até os donos das indústrias?” (STALIANO; SANTOS, 2021, p. 43). Eu me pergunto a mesma coisa. O ativismo dentro da indústria da moda tem se mostrado como uma prática que atrai consumidoras/es que, de alguma forma, se sentem representadas e incluídas pela mensagem que uma determinada empresa ou marca transmite. Queremos essa inclusão sim, queremos corpos pretos, corpos gordos, corpos com deficiência estampando grandes campanhas de moda, mas também queremos que essas/es profissionais sejam efetivamente valorizadas/es e remuneradas/os de maneira justa.

Pergunto se ela percebe uma abertura maior desse espaço, hoje em dia, para modelos negras. Ela diz que percebe mais pelas meninas que estão chegando, pois ela não trabalha mais como modelo justamente porque não pagam o que ela cobra: *“como modelo, já tentei entrar em agências e não consegui, é sempre – eu tenho alguém com o seu perfil – sempre a resposta é essa. Mas o que é alguém do meu perfil? Outra mulher preta. No sentido do mercado local, eu vejo tendo muito mais abertura no sentido de quantidade, mais mulheres pretas aparecendo, mas, ao mesmo tempo, continuo vendo mais desigualdade salarial, valores que não contemplam o que a gente faz. Ajuda a marca a vender através do nosso corpo, é uma instrumentalização do nosso corpo, e isso não é valorizado. A galera quer pagar como se fosse pra aparecer, mas se uma branca chegar é diferente, sabe? Então, tem mais espaço no sentido de oportunidade, mas as oportunidades são racistas ainda”*.

As oportunidades ainda são racistas... essa fala ecoou na minha cabeça e me fez falar da minha experiência enquanto mulher preta, que também trabalha com essa instrumentalização do corpo no interior, e sente a desvalorização do trabalho. As lojas e empresas quase nunca querem pagar em dinheiro uma divulgação: quase sempre é permuta, ou seja, o trabalho é “remunerado” com algum produto. Por exemplo, se você for chamada para fazer provador¹² em alguma loja, a lojista vai oferecer uma peça de roupa ou um valor “x” em produtos da loja para que você realize o trabalho. Digo para ela que como nós duas temos outras formas de nos mantermos, que não é exclusivamente do trabalho de modelo e de influenciadora digital, temos essa autonomia de poder rejeitar alguma proposta absurda. Ela diz que essa é a maior liberdade que a gente tem, a de poder rejeitar trabalhos mal remunerados. Lamentamos o fato de muitas meninas não terem o mesmo privilégio que nós. Meninas com potencial de crescer na área das

¹² Provador é uma modalidade de divulgação que consiste em provar vários looks e gravar cada um deles. No provador, as peças são mostradas, os looks são explicados e dicas são dadas na tentativa de fomentar o desejo em uma potencial consumidora/r. Tudo isso é postado na ferramenta *story* do *Instagram*. Funciona como uma espécie de vitrine virtual.

divulgações, mas que, infelizmente, ficam à mercê das péssimas propostas que aparecem: *“eu não faço mais trabalhos pra me sentir mal, pra saber que o povo não quer pagar porque é racista ou porque é mesquinho. Mas é algo que se constrói, é muito difícil começar assim... pra quem está chegando já começar com um valor alto, não alto, justo”*.

E se vocês pensam, amigas leitoras, que as violências contra o corpo de Aqualtune foram somente essas (como se essas já não fossem gravíssimas), preparem-se para o que vamos falar agora. Aqualtune teve a parte posterior das duas coxas queimada – sim, QUEIMADA – por uma clínica de estética que utilizou o seu corpo como uma espécie de cobaia. Ela foi contratada por uma clínica de estética para divulgar um de seus procedimentos. Chegando lá, foram oferecidas a ela sessões de depilação à laser sem a devida orientação. Isso porque ela não foi informada sobre a mínima possibilidade de que algo pudesse dar errado. Na clínica, nenhum risco foi levantado sobre o procedimento, muito pelo contrário: foi oferecido como uma alternativa tranquila, indolor e definitiva para a eliminação de pelos. O fato é que alguns tipos de laser não são compatíveis com as peles negras, uma vez que o laser é atraído pela melanina. A melanina não está presente só no pelo, mas também na pele.

Aqualtune gravou um relato que disponibilizou em suas redes sociais explicando todo o processo, desde a proposta da clínica até o negligenciamento das/os profissionais que deveriam lhe orientar sobre os riscos. No relato ela narra que, mesmo demonstrando incômodo durante a sessão de depilação, afirmando estar queimando, a responsável por manusear o laser afirmou que era normal um leve incômodo. Não era um leve incômodo, já que Aqualtune saiu da clínica e foi para um hospital, pois não aguentava sentar e dirigir o seu carro, precisando que alguém fosse buscá-la: *“a carne mais barata. O feed (fotos postadas na conta do Instagram), se você entrar lá, é cheio de mulher negra, só que quando eles ferem uma, eles descartam. Você vê a instrumentalização do corpo. E eu não fui a primeira. Tem outra preta com o rosto queimado processando eles”*.

Compartilhei da minha angústia e revolta com ela nesse momento. Compartilhei um episódio em que tive meu couro cabeludo queimado após um teste de produto químico. Ela me disse que a sensação era de esvaziamento da humanidade: *“como se a pessoa fosse apenas um corpo, um bonequinho que se pode fazer o que quiser e não terá consequências na vida daquela pessoa, na história daquela pessoa, nos sentimentos daquela pessoa. Porque não tem, né? É oco. Você pode fazer o que quiser. Você nem pensa na consequência”*. Pergunto como ela está com tudo isso que aconteceu. Ela diz que bem, na medida do possível, porque não há o que fazer, apenas aceitar: *“é cuidar e esperar que a vida se encarregue do resto”*.

Me sinto entristecida, tento pensar em algo que a deixe feliz para que nosso papo prossiga. Lembro da relação dela com o mar, porque durante muito tempo, devido às queimaduras, ela foi privada de entrar no mar e de pegar sol. Hoje ela já consegue surfar, claro que com todos os cuidados: pomada, protetor solar, calça de proteção contra raios UV. Digo para ela que a ver no mar me traz um alívio muito grande, já que o surfe é uma paixão na vida de Aqualtune. Ela me diz que está na temporada de quebrar pranchas, isso porque perguntei sobre a foto que ela postou com a prancha quebrada. Nessa temporada, o mar é sempre mais agitado e furioso, mas Aqualtune também é “braba”: ela se funde ao mar e dança junto das ondas. Que Iemanjá, rainha do mar, a proteja. Sim, Iemanjá... não Poseidon. Odoya!

5.4 Tereza de Benguela

TEREZA DE BENGUELA

Cordel de Jarid Arraes

Na história do Brasil
 Por escolas ensinada
 Aprendemos a mentira
 Que nos é sempre contada
 Sobre negros e indígenas
 Sobre gente escravizada

Nos contaram que escravos
 Não lutavam nem tentavam
 Conquistar a liberdade
 Que eles tanto almejavam
 E por isso que passivos
 Os escravos se encontravam.

A mentira propagada
 Me dá nojo de pensar
 Pois era do povo negro
 A força para enfrentar
 Com imensa inteligência
 Planejar e conquistar.

Um exemplo muito grande
 É Tereza de Benguela
 A rainha de um quilombo
 Que mantinha uma querela
 Contra o branco opressor
 Sem aceite de tutela.
 No estado do Mato Grosso
 Havia o Quariterê

Um quilombo importante
Para livre se viver
Cooperando em coletivo
Guerreando pra vencer.

Zé Piolho, seu marido
Acabou por falecer
E Tereza de Benguela
Veio, pois, rainha ser
Liderando com firmeza
Na certeza de crescer.

No quilombo liderado
Era possível encontrar
Estrutura de política
Que seria de invejar
E a administração
Também era exemplar.

Tinha armas poderosas
Pra lutar e resistir
Com talento pra forjar
Se botavam a fundir
Objetos muito úteis
Para a vida construir.

As algemas e outros ferros
Que serviam de prisão
Lá na forja transformavam
Pra outra utilização
Não serviam de tortura
Mas para a libertação.

O quilombo tinha armas
Pela troca ou por resgate
E com muita resistência
Suportavam esse embate
Libertando muita gente
Pela via do combate.

O sistema muito rico
Tinha até um parlamento
E também um conselheiro
Pra rainha embasamento
Que exemplo grandioso
Era o gerenciamento!

Além disso, ainda tinha
O plantio de algodão
E também lá se tecia

Pra comercialização
Os tecidos que vendiam
Fora da quilombação.

As comidas do quilombo
Que ali eram plantadas
Divididas entre todos
Também comercializadas
Tudo aquilo que sobrava
Para venda enviadas.

Tinha milho e macaxeira
E também tinha feijão
Sem esquecer a banana
Com fins de alimentação
E as sobras, como disse
Pra comercialização.

Foi por isso que Tereza
Duas décadas reinou
Com a força do quilombo
Que com garra liderou
E por isso pra História
A rainha estão ficou.

Em mil setecentos e setenta
Quariterê foi atacado
Por Luís Pinto de Souza
O Coutinho era enviado
Pelo sistema escravista
O quilombo era acabado.

A população de negros
Setenta e nove se contavam
E a população indígena
Tinha trinta que restavam
Foram presos, foram mortos
Pelos que assassinavam.

De acordo com o registro
Tereza foi capturada
Mas depois de poucos dias
A rainha adoentada
Terminou-se falecendo
Da mazela ali tomada.

E os brancos matadores
A cabeça lhe cortavam
Exibindo em alto poste
Pra mostrar aos que ficaram

A maldade desses vermes
Que do racismo enricaram.

Dia vinte e cinco de julho
É o dia de lembrar
De Tereza de Benguela
Que heroína a reinar
Foi durante sua vida
Sem jamais silenciar.

Que exemplo de inspirador
Que mulher tão imponente
Foi Tereza de Benguela
Uma deusa para gente
Que até hoje não desiste
Dessa luta pertinente.

É por isso que escrevo
Mulher negra também sou
E registro de Tereza
O legado que ficou
Pois bem poderosamente
A Tereza aqui passou.

Que seus feitos importantes
Não mais sejam esquecidos
Que o racismo asqueroso
Não lhes deixe escondidos
Pois são para o povo negro
Exemplos fortalecidos.

Oh, Tereza de Benguela!
Nosso espelho ancestral
Sua alma ainda vive
E entre nós é maior
Nós honramos sua luta
Sua força atemporal!

5.4.1 Carta para Tereza de Benguela

Oi, Tereza... tudo bem? Não nos conhecemos pessoalmente, tampouco pela Internet. Na verdade, você não me conhece, mas eu te conheço. Tem pouco tempo que me tornei sua seguidora, mas já tinha visto suas fotos por aí. Quando pensei na construção desta pesquisa, não imaginei que você aceitaria fazer parte e contar a sua história, até mesmo nem tinha passado pela minha cabeça te fazer o convite, porque não nos conhecíamos. Não sabia o que você iria

pensar de uma desconhecida querendo saber mais de você. A Internet faz isso com as pessoas, não é? Aproxima gente de todos os cantos e a gente nem se dá conta do quão maluco isso é.

De todo modo, ter te encontrado em meio às redes sociais foi um presente para mim. Inicialmente, no *TikTok*. Um vídeo seu foi recomendado, acredito que tenha sido aquele em que você dubla o áudio da Elektra Abundance da série *Pose* que, por sinal, eu amo. Inclusive, no discurso, você e Elektra falam sobre a luta pelo direito de mulheres trans ocuparem todos os espaços, espaços ainda hoje negados a vocês por essa sociedade transfóbica em que vivemos. Tereza, sua presença no ciberespaço, e no mundo como um todo, é muito importante. Me sinto muito grata por partilhar esse espaço contigo. Você é uma mulher maravilhosa, inteligente, linda, sábia... é alguém que transparece calma e, ao mesmo tempo, ventania. Agradeço pela partilha. Espero que possamos seguir juntas.

Afetivamente,
Letícia.

5.4.2 Conversação com Tereza de Benguela

Tereza de Benguela era a única menina que eu nunca havia visto ou conversado pessoalmente, por isso foi uma das que mais demorei me apresentando e apresentado a pesquisa. Fiquei bastante ansiosa e nervosa em pensar se conseguiria conduzir a entrevista com ela, isso porque ela apareceu para mim num momento em que eu não esperava. Eu já tinha em mente quatro das cinco mulheres que construíram essa pesquisa junto comigo, faltava uma. Sinceramente, eu não sabia quem chamar. Estava deitada, rolando as postagens no celular quando, de repente, aparece um vídeo da Tereza de Benguela para mim em outro aplicativo. Eu sabia quem ela era porque já havia visto fotos e vídeos dela, mas nunca a vi pessoalmente. Tereza de Benguela é uma mulher transexual, negra, pansexual, modelo, criadora de conteúdo digital e que, em suas produções de conteúdo, busca informar e quebrar preconceitos relacionados às vivências trans e negras.

Pedi para que uma amiga nossa, vocês vão conhecê-la também, fizesse uma ponte entre nós. E assim foi. Marcamos nosso bate-papo. No dia em questão, a Internet não ajudou muito, a vídeo-chamada caiu algumas vezes, sabem como é, algo que já se tornou cotidiano nesse contexto de quase todas as atividades *on-line*. De todo modo, conseguimos conversar. Ela foi muito simpática comigo. Aliás, o sorriso dela é belíssimo. Ela se mostrou preocupada em parecer bonita na câmera. Falei que ela nem precisaria de esforço para isso e caímos na risada. Começamos falando sobre a importância dessa troca de conhecimento entre mulheres negras, e

reforcei, também, a importância dessa troca mútua entre a gente, pois percebi que quando a propus essa conversa, ela ficou nervosa. Eu deduzi que fosse tanto pelo fato de não nos conhecermos, como também devido à minha posição de psicóloga-pesquisadora. Tentei quebrar o gelo a partir desse ponto dizendo para ela que admirava a forma como ela se expressa nas redes e que aquilo também era uma forma de produzir conhecimento.

A partir daí, reforcei que a intenção era se sentir à vontade para falar o que ela quisesse, e também que a minha intenção era conhecer sua trajetória de vida: *“então, sou uma mulher trans e me descobri enquanto mulher trans muito cedo. Eu não sofria preconceito só pela minha forma de ser, mas também por ser preta. Por ser uma criança trans e preta e a maioria dos preconceitos que aconteciam era dentro da minha própria família, que também são pessoas negras. Só que pessoas que são leigas, que não entendem a sua história, a sua vivência, a sua cor. Eu fui tendo conhecimento, como você falou, da história de outras pessoas. Conversando com as outras pessoas a gente entende o que o outro viveu também e a gente consegue encaixar as coisas e perceber como realmente elas são. Essas palavras ‘moreninha’ e ‘mulata’ comigo acontece sempre, sempre. Eu não sou só sexualizada por ser uma mulher trans que, infelizmente, muitos homens vêem de forma sexual... ainda mais sendo preta. Eu recebo muitas mensagens no direct me chamando ‘e, aí, morena’, até de pessoas próximas ‘aah, ela é moreninha’. Eu digo não, eu sou preta. Eu não tenho medo de falar que sou preta, porque é a minha cor. Eu vivo isso, por isso que eu achei muito massa quando você falou... e as pessoas usam esse termo até pra me embranquecer”*.

No relato de Tereza de Benguela, é possível evidenciar que ela narra situações parecidas em relação a vivências de mulheres cis negras em relação às tentativas de embranquecimento e sexualização. Contudo, o movimento com as mulheres trans negras vem de um lugar ainda mais marginalizado historicamente do que o das mulheres cis negras. Para pensarmos esses lugares, a autora Megg Oliveira (2018) faz uma discussão sobre a invisibilidade de travestis e mulheres transexuais no movimento social de negras/os. A autora pontua que, muito embora os conceitos sobre travesti e transexual sejam recentes, as sujeitas trans não são. Uma das perguntas disparadoras feitas por ela é por que o Movimento Social de Negras e Negros não a abraça, não escuta seu grito e continua ignorando de forma sistemática as violências que cercam as existências de travestis e mulheres transexuais negras. A autora aponta que isso se dá devido à trajetória da Negritude no Brasil ter se constituído a partir das cis-heterossexualidade e ignorado outras possibilidades de expressão da Negritude.

Embora ela reconheça a existência de um consenso no que se refere aos avanços na luta por direitos de pessoas historicamente marginalizadas, a autora denuncia que esse mesmo

movimento também silenciou e reproduziu posturas opressoras por desconsiderar demandas de gênero, identidade de gênero e sexualidade (OLIVEIRA, 2018). O intuito do trabalho da autora é o de reposicionar o papel central de travestis e mulheres transexuais na luta antirracista no Brasil, e conclui com propostas práticas para o Movimento Social de Negras e Negros. Embora as pesquisas que trazem as experiências de vida de travestis e mulheres trans tenham seu aumento a partir da década de 1990, sobretudo após os anos 2000, a autora problematiza a questão de que essas pesquisas raramente trazem informações acerca da historicização dessas pessoas que não estão dentro de normas cis-heteronormativas. Essa ausência de contexto histórico alimenta o reducionismo e a restrição da existência de travestis e mulheres trans a segmentos marginalizados da sociedade.

Vocês já ouviram pessoas mais velhas falando “no meu tempo não tinha isso!” se referindo às diversas expressões da sexualidade? Pois bem. Megg Oliveira (2018) cita o autor Luiz Mott para apontar que a existência dessas pessoas aqui no Brasil é muito antiga, inclusive, tem registros já no século XVI. Um documento chamado “O Tratado Descritivo do Brasil em 1587” traz a presença das Cudinas, que seriam o que a autora chama de “um equivalente das travestis ou mulheres transexuais contemporâneas” (OLIVEIRA, 2018, p. 169). No trecho a seguir, é possível perceber como essas mulheres eram retratadas de forma pejorativa e sempre no masculino:

vestem-se e se enfeitam como mulheres, falam como elas, fazem só os mesmos trabalhos que elas fazem, trazem jalatas, urinam agaxados, têm marido que zela muito e tem constantemente nos braços, prezam muito que os homens os namorem e uma vez cada mês, afetam o ridículo fingimento de se suporem menstruados (MOTT, 2005 apud OLIVEIRA, 2018, p. 169).

Essas mulheres eram indígenas e, posteriormente, registros de mulheres negras que expressavam travestilidade foram documentados. De acordo com Oliveira (2018), o relato mais antigo é de 1561 e traz para a cena a história de Xica Manicongo. Xica morava em Salvador e era alguém que não estava dentro do que se esperava de masculino, recusando-se a vestir roupas consideradas “de homem”. Existiam punições com multa de 100 cruzados aplicadas a homens que se vestissem de mulher, isso no ano de 1711, através de um texto das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (OLIVIERA, 2018). Mesmo com essa penalização, travestis e/ou mulheres trans negras continuavam ocupando espaços públicos e reivindicando seu direito de existir. As agressões físicas eram assistidas e espetacularizadas nas praças públicas, com grande parte dessa violência partindo de forças policiais. A autora identifica dois movimentos distintos aplicados a essas pessoas: o racismo e a transfobia.

Os lugares nos quais mulheres trans negras foram encaixadas de maneira forçada foram os da prostituição, por isso que o estigma sobre elas ainda persiste de maneira cruel. De fato,

algumas mulheres trans negras recorrem à prostituição como único meio de sobrevivência, uma vez que oportunidades de trabalho e de ocupar espaços de poder são cotidianamente negados a elas. Tereza de Benguela se manifesta muito em suas redes sociais, repudiando os assédios que recebe nas caixas de mensagens, nos comentários ou mesmo na rua. Ela relata para mim momentos em que sofreu com homens que, de alguma forma, não demonstravam que estavam com ela: *“já vivenciei muita coisa, já sofri muita coisa por homens que tinham vergonha. Não só pelo fato de ser uma mulher trans, mas também por ser preta. Eu prefiro ficar com uma pessoa preta, não é pelo exterior, é pela empatia de ter uma pessoa preta do lado, sabe? Pra mim é muito mais reconfortante ter uma pessoa preta do lado”*.

Tereza de Benguela me fala sobre seu processo de terapia hormonal e eu percebo o quanto isso foi um divisor de águas na vida dela: *“em julho vai fazer dois anos que eu iniciei minha terapia hormonal, do meu corpo, que era algo que também eu me sentia muito mal, eu me olhava no espelho, sabe? Você saber que você é uma mulher e você não se sentir incluída pelo fato de não ter características de outras mulheres cis. Então, a minha terapia hormonal não é algo que está me tornando mulher, jamais! É algo que eu sempre fui uma mulher. A minha terapia hormonal só está me fazendo sentir melhor no meu corpo, alinhando a minha cabeça ao meu corpo”*. É importante ela trazer essa questão para a conversa, pois elucida o fato de que nem sempre a relação de uma pessoa trans com seu corpo é de total abjeção.

Berenice Bento problematiza algumas concepções que se sustentam em discursos médicos ultrapassados no intuito de patologizar a vivência de pessoas trans:

A afirmação de que as pessoas transexuais odeiam seus corpos está baseada em tropos metonímicos. Toma-se a parte (as genitálias) pelo todo (o corpo). É como se a genitália fosse o corpo. Esse movimento de construir o argumento metonimicamente espelha a própria interpretação moderna para os corpos, em que o sexo define a verdade última dos sujeitos (BENTO, 2009, p. 97).

Compartilhei com ela a experiência de uma amiga minha que também é trans, cujo início do processo de terapia hormonal, bem como o de fazer com que a família entendesse que ela não era um menino gay afeminado, mas sim uma mulher. Tereza de Benguela disse que está passando pelo mesmo processo em casa com a família: *“eu tenho uma tia que ela assim, eu converso com ela todos os dias sobre dúvidas que ainda ficam, converso muito, e aí ela já consegue me chamar pelo nome social sempre. O que eu acho mais incrível é que é muito mais fácil pra uma criança entender e associar as coisas do que pra um adulto. Eu comecei minha transição com 20 anos já, então as pessoas passaram 20 anos vendo a minha antiga pessoa. Eu não posso nem julgá-los tanto, deixo que eles tenham o tempo deles, só que já vai fazer dois anos de terapia e se ninguém me chama pelo nome social é porque não querem. Minha mãe as vezes fala Tereza de Benguela, as vezes ela não fala. As vezes fala ele e as vezes fala ela. E eu*

sempre corrijo ela. Eu tenho um irmão de 12 anos e um de 7 e todos me chamam de Tereza de Benguela, todos entendem e me tratam pelo meu gênero”.

No decorrer da nossa conversa, ela rememora diversos momentos de sua infância, e eu a deixo à vontade para trazer tudo que ela quiser: *“Quando eu era criança, eu tinha uma baixa autoestima, eu não gostava de espelho, eu não gostava de sair de casa, não tirava a camisa, não gostava de algumas roupas que eu tinha e eu não entendia o porquê disso tudo, sabe? Porque ninguém me conscientizava. E olhe que eu tenho uma irmã psicóloga, só que eu acho que ela não só via o lado da psicologia, ela reproduzia o lado cristão, do evangélico. Eu venho de uma igreja evangélica e aí, as pessoas não entendem ou quem entende, tenta encobrir com outros assuntos sobre as pessoas transexuais, sabe? Como se não existisse ou como se fosse uma aberração. Como se isso fosse algo da nossa cabeça, mas só quem é, e nasce, entende. Por exemplo, eu, depois que eu me entendi enquanto uma mulher trans, eu falei – poxa, agora tudo faz sentido! Eu queria tanto ser minha mãe, ter o cabelo da minha mãe...e aí, quando eu fui crescendo, eu nunca mudei o meu jeito, sabe? Posso ter mudado características exteriores e meu caráter como mulher que a gente evolui a cada dia, a gente amadurece, né?”.*

“E olhe que eu tenho uma irmã psicóloga”. Essa frase ecoou nos meus ouvidos e fez com que eu compreendesse ainda mais o quanto a Psicologia precisa de uma formação que respeite e entenda as formas de ser. Evidente que Tereza de Benguela esperou daquela pessoa que, além de ser sua irmã, era também psicóloga, um acolhimento. Não foi acolhida e, muito possivelmente, ouviu discursos patologizantes sobre quem ela era. Pior ainda, ela destaca a questão da religião: *“só que eu acho que ela não só via o lado da psicologia, ela reproduzia o lado cristão, do evangélico”.* Que Psicologia era essa que a irmã de Tereza de Benguela sustentava? Uma pautada na patologização das existências travestis e transexuais, como a autora Berenice Bento denuncia? Falei para Tereza de Benguela que essa Psicologia que, infelizmente, ela encontrou pelo caminho, é o que nós estamos tentando expurgar.

A psicóloga Andréa Moreira Lima traz algumas provocações e reflexões sobre o modo como as questões de gênero e diversidade sexual estão sendo abordadas dentro dos currículos da psicologia. Lima (2019) justifica que o fato de sermos subjetivadas/os em contextos que promovem exclusões, faz com que tenhamos uma dificuldade maior em tecer exercícios de autocrítica sobre práticas cotidianas. Seguindo essa argumentação, a autora expõe que os currículos universitários estão relacionados às práticas que temos cotidianamente, em que algumas dessas práticas são discursivas e se apresentam com a finalidade de moldar o sujeito, o corpo, e a identidade dentro de uma perspectiva hegemônica (LIMA, 2019). Ela finaliza lembrando que o compromisso da Psicologia é o de se posicionar contrariamente a processos

que visem o assujeitamento, objetivando ampliar debates e tomar como referências teóricas epistemologias que acolham.

Em todos os momentos da nossa conversação, percebi que ela reforçava saber o poder de sua voz tanto dentro como fora das redes sociais. É como se ela tivesse encontrado um propósito e tivesse sido abraçada por esse propósito: *“eu sou do interior, então lá as pessoas me viram crescer, sabem quem eu fui e quem eu sou hoje. Tem muitas pessoas ignorantes que não entendem. Assim que eu comecei a transição que eu fui pra lá, eu nem saía de casa, porque toda vez que eu saía, as pessoas já sabiam que eu estava lá, porque me acompanhavam pelo Instagram... todo mundo olhava e comentava. Eu me sentia mal todo mundo me olhando. Hoje eu entendo que o meu papel lá é conscientizar as pessoas que ainda não entendem a me tratarem da forma que eu sou.*

Em outra parte da conversa, puxo logo para o lado das redes sociais, porque foi nossa conexão e é onde ela tem pessoas fiéis a acompanhando. Questionei se, em algum momento, passou pela cabeça dela que ela iria fazer tanto sucesso. Ela fica desconsertada e diz que nunca imaginou que isso fosse acontecer: *“foi assim, gata, eu nunca imaginei fazer um TikTok¹³. Daí eu vi um vídeo de uma menina e copieei, plagiei o vídeo dela. Fui fazer o vídeo, usei o áudio dela, me produzi. Aí eu pensei ‘vou fazer pra salvar aqui e postar no Instagram’. A intenção não era deixar no TikTok. Quando eu vi, já tinha um monte de gente me seguindo, do nada eu estava com mais de 5.000 seguidores no TikTok, o vídeo com mais de 100.000 mil visualizações. Tem dias que eu nem estou a fim de gravar, tem dias que as pessoas comentam coisas que me deixam lá pra baixo. Antes do TikTok eu estava com 3.000 seguidores no Instagram, depois do TikTok que eu comecei a falar mais sobre essa questão (vivência trans e negra), agora eu estou com 10k¹⁴. E já foi uma conquista. Eu sei que ainda é pouco para alguém que sonha muito alto, mas eu estou no caminho. Digo que é o começo de algo muito grande. Ela diz que sim, que acredita que Deus tem algo muito grande para ela. Ela diz não saber o que é e que só está deixando as coisas acontecerem, não forço nada, deixo o destino fluir”.*

Torço muito para que Tereza de Benguela alcance cada vez mais pessoas e que talvez consiga se manter financeiramente através das redes sociais. Ela é uma pessoa articulada, linda, simpática, que já passou por tanta coisa... o mínimo que eu posso desejar é que ela seja feliz, amada e valorizada. Que sua existência não seja patologizada. Que o amor seja correspondido,

¹³ É uma rede social onde pessoas postam vídeos curtos realizando alguma tendência que viraliza ali. Dentre essas tendências estão danças, dublagem, humor, informação, conscientização e/ou militância. É uma rede social para quem gosta de consumir ou produzir conteúdo de forma rápida, divertida e lúdica.

¹⁴ 10k corresponde a 10.000. O “k” é utilizado pra abreviar o “mil”.

nunca no sigilo. Que nós, enquanto psicólogas/os, não reproduzamos discursos excludentes e patogizantes.

5.5 Zacimba Gaba

ZACIMBA GABA

Cordel de Jarid Arraes

Zacimba Gaba foi seu nome
 Uma princesa escravizada
 Vinda de Cabinda, Angola
 Pro Brasil foi sequestrada
 No estado do Espírito Santo
 Acabou desembarcada.

Zacimba foi descrita
 Logo quando foi comprada
 Como uma “negra rebelde”
 Que até foi recapturada
 Depois de tentar fugir
 Foi duramente castigada.

No largo do chafariz
 Com crueldade foi surrada
 Junto com mais dois homens negros
 Foi cuspidada e humilhada
 Mas o seu olhar altivo
 Mantinha-lhe encorajada.

O racista escravagista
 Era o tal José Trancoso
 Que comprou Zacimba Gaba
 E era um homrm horroso
 Sem saber da força dela
 Ou caráter vigoroso.

Mas Trancoso ouviu falar
 Que Zacimba era princesa
 E tomado por despeito
 Quis tirar essa certeza
 Mandando que lhe trouxessem
 Arrastada e com dureza.

Quando Zacimba chegou
 E então foi interrogada
 Respondeu com altivez
 Fez a história confirmada
 Era sim uma princesa

Por seu povo era adorada.

Com maldade sem medida
Zacimba foi castigada
Dia e noite, noite e dia
Ela era chicoteada
E ouvia-se o choro
Da gente desesperada.

A inveja de trancoso
Era porca de enojar
Foi por isso que manteve
O castigo sem cessar
E Zacimba foi cativa
Para ele se abusar.

Trancada na casa-grande
Zacimba era estuprada
Por Trancoso e capataz
Era tão violentada
Que os irmãos já se uniam
Com a revolta levantada.

Mas com medo da revolta
Trancoso mandou dizer
Que se algo acontecesse
A princesa ia morrer
E com isso aquietou
O que ia acontecer.

Pelas noites, da senzala
Um alto canto se escutava
Era a princesa Zacimba
Que aos orixás cantava
Por justiça e liberdade
Todo dia ela clamava.

Ao longo do tempo duro
Zacimba se fortaleceu
E sofria com seu povo
Por tudo que aconteceu
Mas tramava uma saída
O final triunfo seu.

Com a ajuda do seu povo
Fez um veneno mortal
Da cabeça de uma cobra
Que era disso especial
Com o pó desse veneno
Fez um plano crucial.

Era aos poucos, todo dia
 Que o veneno ali botava
 Na comida de Trancoso
 Que jamais desconfiava
 Lentamente adoecendo
 Do veneno que tomava.

Quando um dia finalmente
 O esperado aconteceu
 O senhor da casa-grande
 Entre gritos faleceu
 E a gente da senzala
 Pra revolta se mexeu.
 Invadiram a casa-grande
 E Zacimba os liderou
 Segurando uma peixeira
 A princesa ali lutou
 E os servos de Trancoso
 No confronto derrotou.

Pelas matas foi Zacimba
 Com seu povo lhe seguindo
 E correram muitos dias
 Até que lhes foi surgido
 Uma terra de descanso
 Um quilombo se emergindo.

No quilombo de Zacimba
 Ela era celebrada
 A princesa de Cabinda
 Por seu povo admirada
 Acolhia os que viessem
 Era assim bem respeitada.

Com coragem e ousadia
 Os navios ela atacava
 Ia com os seus guerreiros
 E da escuridão pulava
 Libertando os cativos
 Que pro quilombo levava.

Muitas vezes repetiu
 Esse feito de atacar
 Libertou muitos irmãos
 Desde Angola viajar
 Sem comida só sofrendo
 Mas voltaram a sonhar.

Na glória de sua vida

Zacimba Gaba então morreu
 Foi numa luta difícil
 Num navio que surpreendeu
 Mas foi de cabeça erguida
 Que a princesa faleceu.

Que história impressionante
 É até de arrepiar
 Deveria ser contada
 Espalhada a propagar
 Essa força de Zacimba
 E o que nos pode ensinar.

Diz que em mil seiscentos e noventa
 Zacimba Gaba foi comprada
 Trancoso era português
 E no Brasil enricava
 Às custas da escravidão
 Do racismo que espalhava.

Assim como foi Zacimba
 De angola escravizada
 Muitas outras também foram
 No Brasil que castigava
 Mas o espírito de luta
 Nenhum branco lhes matava.

Tenho orgulho de Zacimba
 De ser parte de sua gente
 Meu cabelo e minha pele
 O meu sangue aqui corrente
 São herança da princesa
 De bravura coerente.

Viva à princesa Zacimba!
 Viva aos nossos ancestrais!
 Viva Angola, viva o Congo!
 E às tradições orais!
 Viva à África, riqueza!
 E às raízes culturais!

5.5.1 Carta para Zacimba

Olá, Zacimba... tudo bem? Eu espero que esteja, pois sei que sua vida é muito corrida e que você sempre tem muitas responsabilidades. Te conhecer foi um presente das deusas, pois já te admirava antes mesmo de te conhecer. Lembro muito bem da primeira vez que nos vimos, lá estava você toda radiante. Meus olhos brilharam e, boquiaberta, fiquei te ouvindo. Acredito

que tenhas uma missão importante neste plano. Acredito que, através do seu trabalho ancestral, pontes são construídas entre nós, mulheres negras. Certa vez você postou assim “existem mulheres fortes e existem mulheres que ainda não descobriram sua força”. Eu acredito que seja isso, que o nosso papel seja lembrarmos umas às outras da nossa força. Não como se fossemos super-heroínas incansáveis, sabe? Mas sim lembrando que somos humanas.

Ter você comigo nesse trabalho é muito maravilhoso, mesmo a gente batendo cabeça para achar uma data e um horário livre para conversarmos (risos). Você é uma irmã mais velha que eu não tive. Você orienta. Você aconselha. Você acolhe, mas também dá uns puxões de orelha quando é preciso. Mana, obrigada por compartilhar tua história comigo e por permitir que eu também faça parte da tua história. É nas raízes dos nossos cabelos que encontramos forças para resistir e para existir no mundo. Em cada *dreadlock*, trança nagô, *blackpower*, reside um passado, um presente e um futuro. Você possibilita que nossa semente germine e dê frutos. Que sigamos embelezando e enegrecendo os espaços embranquecidos que nos negaram. Ocupemos todos eles. Tomemos todos eles. Obrigada por me fazer lembrar do meu poder. Do nosso poder!

Afetuosamente,

Letícia.

5.5.2 Conversação com Zacimba Gaba

Zacimba é alguém que eu conheço há aproximadamente dois anos. Ela é uma mulher afroempreendedora de 31 anos, cisgênero, heterossexual, mãe e (acredito eu) se encaminhando para uma classe média alta da cidade de Maceió. É alguém em que eu pensei desde quando esta pesquisa se encaminhou para as redes sociais, pois é no *Instagram* que ela tem maior alcance e visibilidade. Foi difícil encontrarmos um horário em que pudéssemos nos encontrar, pois ela é sempre muito atarefada. Inclusive, sempre que possível trocamos mensagens pedindo ajuda uma a outra para lidarmos com as expectativas que os outros fazem de nós. Ela está numa posição onde é cobrada a não errar. Convenhamos: para nós, mulheres negras, “errar” não é um verbo que deva ser acompanhado sozinho. É um verbo que, perante a sociedade, deve ser precedido do advérbio “não”.

A mulher trabalha praticamente 12 horas por dia, pois é ela quem movimenta a maior parte do que acontece por trás das telas do *smartphone*: transações, documentações, burocracias, marketing, reuniões, pedidos, etc. Isso porque ela é dona de um salão de beleza e de uma loja voltada para cabelos cacheados e crespos. Seu público é, em sua maioria, mulheres

negras. Foram várias tentativas de horários compatíveis até que, finalmente, encontramos um. No dia e na hora marcada, recebi uma mensagem: “nega, eu estou saindo do salão agora e vou a um velório de um amigo que faleceu de covid”. Que tristeza! Nessas horas a gente nem pode fazer muita coisa. O que eu costumava fazer era abraçar, perguntar se a pessoa queria que eu fosse com ela, mas nem isso. É impossível se acostumar com isso que estamos vivenciando. Adiamos a conversa.

Quando finalmente conseguimos conversar, ela estava chegando do supermercado, não era tão cedo da noite e eu estava bem cansada, pois havia passado o dia escrevendo. Tomei um café, liguei a câmera e lembrei do quão gostoso é falar com ela, então logo me animei, mas permaneci deitada no meu tapete de yoga com o notebook no colo. Ela também preferiu ficar deitada, logo assim ficamos, como duas amigas que deitam na mesma cama para fofocar – com a diferença de que não estávamos na mesma cama.

Ela preferiu começar a conversa lembrando sua relação quando criança e os cuidados para com o seu cabelo: *“desde pequenininha eu tinha uma dificuldade de cuidar dos meus cabelos. Era uma realidade super presente na minha vida. Como antigamente não tinha conhecimento que a gente tem hoje em relação ao nosso cabelo, à forma como a gente deveria cuidar, porque assim, eu sou de 1990, então vamos colocar 1995-1996, que foi quando eu alisei meu cabelo a primeira vez, a gente não tinha possibilidade de usar o nosso cabelo de uma outra forma se não fosse o relaxamento, o alisado. Como nosso cabelo não suporta química, eu sempre tive problema com queda de cabelo, foi daí que eu comecei a utilizar as tranças. Primeiro para alongar os fios, porque eu tinha um cabelo crespo e, mesmo alisando, tinha a questão da queda. Então eu não tinha como ter um cabelo grande. E a questão também da sensibilidade e do empoderamento. Foi daí que eu percebi o quanto minha autoestima ficava elevada quando eu usava as tranças. Não era o fato de ter o cabelo grande, na verdade eu não tinha o conhecimento do empoderamento mesmo, né? Era a técnica que eu me identificava enquanto pessoa. Hoje eu entendo isso, mas aí eu criança, eu não sabia o que era. Eu só sabia que me fazia bem”*.

Zacimba traz com muito carinho suas memórias de infância e a relação que as tranças tiveram para o fortalecimento de uma imagem positiva sobre a Negritude. Em momento algum da nossa conversa ela falou sobre episódios de racismo na infância ou sobre se sentir menos bonita do que suas outras amigas, muito pelo contrário. Em seus relatos, ela evidencia que sempre gostou de aparecer, de ser notada, e que as tranças foram esse divisor de águas entre uma criança que não gostava de alisar seu cabelo mas alisava porque não sabia como cuidá-lo, para uma criança fortalecida que exibia e balançava suas longas tranças. Ela me conta que

lembra perfeitamente do dia em que colocou tranças: *“não tinha salão especializado, foi na minha casa e demorou 24 horas. Eu lembro perfeitamente desse dia, você acredita? Tem algumas coisas que eu não me lembro daquele dia, mas eu me lembro da intensidade que aquilo foi pra mim. Eu lembro da intensidade, do mix de emoções, da realização que aquilo foi pra mim... eu utilizar as tranças pela primeira vez”*.

Segundo um artigo publicado no portal Gelédes (BATISTA, 2016), cujo título “Estética negra empodera sim, porque não dá para enfrentar o racismo quando você ainda se odeia”, por si só, já é autoexplicativo, a valorização da estética negra tem recebido algumas críticas, como se esta, sozinha, fosse uma pauta superficial. O artigo aponta que uma das críticas se orienta sob justificativas de que esse movimento estaria num lugar de ferramenta do poder branco, pois nos meios de divulgação e circulação de mídia, bem como a moda, estas iniciativas de incentivo estariam relacionadas à comercialização de produtos. Com base nessa crítica, a Negritude serviria apenas como uma exposição, pois a maior parte dos lucros iriam para pessoas brancas. Uma outra crítica apontada é a de que essa valorização desarticulada de ações que abordam o genocídio da população negra e a violência policial não teria efeito nenhum na luta antirracista.

A pergunta disparadora que é feita no artigo é a de que, apesar de as críticas fazerem sentido a depender do contexto, não seriam elas limitadas? A limitação é pensada, pois existem muitos tentáculos do racismo. Um desses tentáculos é justamente o embranquecimento dos nossos traços através do apagamento de referências estéticas positivas acerca da Negritude. Por isso a importância de reforçar o autoamor em pessoas negras desde a infância, e esse autoamor também passa pela valorização da estética negra. Foi isso que aconteceu na infância de Zacimba. Ela me disse que nunca teve problemas com a questão da identidade, pois sempre soube que era uma criança negra e, posteriormente, uma mulher negra.

Perguntei quem foi a primeira pessoa que colocou as tranças no cabelo dela e ela me disse que a pessoa que colocou as tranças nela, hoje, é cliente do salão de Zacimba junto com a filha. Ela me falou um pouco mais sobre essa mulher, trazendo a informação de que ela não trabalhava em salão e, como a maioria das trançistas, não tinha especialização: *“é o dom, é hereditário – a mãe trança, a vó trança – e você vai aprendendo, né? A pessoa que coloca trança, quando ela anda, ela ocupa um lugar de destaque. Eu lembro que quando eu era pequena, eu me destacava no meio das meninas e era uma coisa que eu gostava, de ser diferente. E de ser uma coisa que o pessoal falava – ah, como seu cabelo é bonito, suas tranças são bonitas – então, assim, era algo que tinha destaque”*. Nesse trecho também é possível observar uma relação positiva de Zacimba com suas tranças.

Eu me esparramo nessa história que tem como protagonista Zacimba e suas tranças. Se eu fechasse os olhos, conseguiria imaginar uma criança pequena desfilando e sorrindo. Nessa hora, ela me conta como começou a trançar sozinha: *“como eu sempre fui curiosa, eu comecei a apertar as minhas tranças, aprendi sozinha a fazer trança de três, ou a minha mãe deve ter me ensinado muito pequena, porque antigamente não tinha tutorial de Internet. Desde pequeninha eu fazia e como era uma coisa que eu fazia com muito amor, eu gostava muito, eu fazia da melhor forma, porque era em mim. Depois eu fazia na minha irmã, e daí fui conhecendo outras pessoas. Na escola, eu era a menina diferente que utilizava tranças, porque era algo que ninguém utilizava. Primeiro que você não tinha acesso, não era todo mundo que fazia. Também tinha a questão de os pais não terem conhecimento, porque quem não conhecia achava que era feio, que fedia, que o cabelo ia quebrar. Eu sempre fui amostrada, sempre gostei disso... a menina que tinha o cabelo longo de tranças e as tranças balançavam, eu fazia aqueles coques altos de trança. Foi quando eu comecei a fazer nas minhas amigas da escola, na amiga da amiga... a partir daí eu comecei a cobrar pra realizar os trabalhos”*.

Ela mal imaginaria que no futuro essa seria sua principal fonte de renda: um salão especializado em cabelos afro. Apesar do desejo de trabalhar como trancista, ela conta que teve muitas inseguranças. Por esse motivo, precisou trabalhar de maneiras que proporcionassem a ela mais estabilidade financeira: *“trabalhei com um bocado de coisa – empréstimo, venda de moveis, loja de roupa – e sempre tinha as tranças por fora. Foi quando eu engravidei, estava sem trabalhar no tempo e precisava trabalhar. Meu último emprego foi numa empresa de plásticos, onde eu era responsável pelo faturamento da empresa. Fazendo as tranças eu tinha sempre meu extra. Eu cobrava muito barato, porque a gente não tinha um estudo financeiro, não tinha o conhecimento de lucro... você cobrava o que achava que era justo. A gente não entendia que era um trabalho artístico e manual e também não tinha essa lei da procura toda. Foi quando começou a loucura do YouTube e as transições capilares. Começou YouTube, blog, blogueiras falando sobre cabelo, aceitação, empoderamento, raiz, sobre características negroides e tudo que eu não tive conhecimento. Porque assim, todos esses temas são muito atuais”*.

Gleicy Silva (2019) reflete sobre a maneira recente de engajamento político de mulheres negras e suas articulações com corpo, estética e emoção, entendendo essas relações como aspectos centrais dos processos de afirmação identitária. De acordo com a autora, as últimas décadas, sobretudo a virada dos anos 2000, favoreceram um conjunto de transformações político-econômicas que impactaram particularmente as classes populares. Essas mudanças vão desde a ampliação do acesso ao ensino superior e a intensificação de medidas de ação afirmativa

e cotas raciais, até o aumento do poder de consumo da população em geral, em destaque, da população negra (SILVA, 2019, p. 176). Aqui, acredito ser válido destacar o impacto das redes sociais e das criadoras de conteúdo digital no fomento a esse aumento do consumo, bem como a importância dessas pessoas no papel de informar, conscientizar e fazer com que nós ressignifiquemos nossa estética. Zacimba traz, em muitos momentos dessa conversa, a virada que aconteceu na vida dela após sua entrada nas redes sociais.

A transição capilar, mais uma vez, aparece em cena. Todas as mulheres com quem conversei para a construção desta pesquisa trouxeram suas experiências com a transição capilar como uma espécie de ponto de partida para algo muito maior. O fato é que, do mesmo modo em que esse período empodera, ele mexe bastante com a nossa autoestima. Zamciba reflete sobre essas questões: *“durante a transição capilar, quando você utiliza tranças, você não tem o grande problema de ter que lidar com as duas texturas para passar por esse processo, porque mantém o cabelo preso. Foi quando a demanda de clientes começou a aumentar. Posteriormente, foram aparecendo novas técnicas, mas quando começou esse lance de transição era trança de jumbo, trança miojinho, não eram as técnicas de entrelace e aplicação. Era só trança. Foi quando eu comecei a divulgar nas redes sociais, eu tinha um Facebook, mas não era nada profissional. Eu sempre gostei de postar, de postar legendas... e aí eu entendi – eu vou utilizar isso aqui. Na época tinha o Orkut, o Facebook... o MSN, acho que você não é desse tempo?”* e logo mando um “oxe, sou sim” (risos).

É importante expor, aqui, a contribuição da pesquisadora Issaaf Karhawi (2017), que discute a evolução do termo “influenciador/a digital” para entender de onde vem a prática de influenciar e a que esse termo se refere. A autora apresenta a historicização acerca do termo que, até 2014, não era utilizado:

Blogueiras de moda eram conhecidas apenas como *blogueiras de moda* ou *bloggers*. O mesmo para blogueiros de outros nichos; de games à decoração. Aqueles que trabalhavam com produção de conteúdo em outras plataformas, como o YouTube, por exemplo, eram, por sua vez, *vlogueiros* ou *vloggers*. Em 2015, no entanto, inicia-se um movimento de redefinição de nomenclaturas profissionais, uma *guinada discursiva* (KARHAWI, 2017, p. 48, grifos da autora).

A fim de entender a jornada dos influenciadores, a autora rememora como as criadoras/es de *blogs* passaram a ser blogueiras/os e, posteriormente, influenciadores digitais. No início deste trabalho, mencionei a minha experiência enquanto blogueira, mas na época eu não entendia isto como uma profissão, principalmente pelo fato de profissão estar quase que diretamente associada à remuneração – coisa que na época, para mim, era impensável. A autora entende que o surgimento dos *blogs* foi, inicialmente, como uma espécie de diário virtual, mas também existiam *blogs* institucionais de empresas, de celebridades, jornalísticos e, mesmo em

seus diferentes usos, o que eles tinham de comum era a personalidade, ou seja, eram inerentemente pessoais, marcados pela voz da/o autora/r (KARHAWI, 2017).

Na concepção da autora, quando alguém, discursivamente, é definida como blogueira/o, a pessoa deixaria de ser dona/o de um *blog* e passaria a ser blogueira/o. Sendo assim, “não é preciso dizer que o dono de um blog é ‘jornalista e blogueiro’ ou ‘maquiadora e blogueira’, por exemplo. O termo, por si só, já cumpre o papel de definir uma profissão. Além de revelar a credibilidade que a prática tem recebido” (KARHAWI, 2017, p. 50). Já o termo “influenciadoras/es digitais” passou a ser utilizado no Brasil a partir de 2015. Uma das possibilidades consideradas por Karhawi (2017) sobre essa mudança no termo seria a entrada de novos aplicativos nesse contexto de produção de conteúdo. Blogueiras famosas começaram a utilizar o termo “influenciadora digital” para se referirem ao trabalho que desempenhavam – seja por acreditarem que o termo blogueira estava defasado, seja por pensarem que esse termo estaria restrito a uma plataforma específica, no caso, o *blog*. Apesar dessa evolução dos termos, a autora não considera que isso exclua os termos e as definições anteriores já formuladas.

Para Zacimba, o papel das criadoras de conteúdo digital que falavam sobre a valorização dos cabelos cacheados e crespos foi importante para o processo de transição capilar e para a procura por penteados afro por parte, principalmente, de mulheres negras: *“cada vez mais aparecia blogueira falando sobre cabelo, perguntando ‘você conhece seu cabelo natural?’. A maioria das pessoas dizia que não, que fazia muito tempo que alisava o cabelo. Eu lembro perfeitamente que elas diziam que era um direito se conhecer. Quando deu o boom de Internet e transição capilar, as pessoas começaram a ir até o meu emprego, então, não tinha hora. Como eu trabalhava lá no setor, as pessoas começaram a identificar as pessoas em que eu fazia as tranças. Foi quando eu vi – poxa, o pessoal tá vindo aqui? Então tem um público maior pra eu atender. Eu trabalhava de segunda a sábado e sábado até meio dia. Eu vi que eu tinha cliente porque quando chegava sábado meio dia o pessoal já estava me esperando na porta de casa. Eu passava o sábado e domingo inteiro”*.

O ponto chave do começo do negócio de Zacimba foi a Internet. A possibilidade de se transformar em uma mulher afroempreendedora eclodiu daí, dos contatos, das visualizações, das interações, das fotos, dos compartilhamentos, dos contatos com pessoas do mesmo nicho de comércio e empresa. Sobre isso, ela lembra com certa nostalgia um acontecimento que também foi um divisor de águas na carreira dela: *“teve um evento em Arapiraca que o rapaz de uma marca famosa de cosméticos me levou para falar sobre cabelo e transição capilar. Chegando lá, a sala estava lotada. Tinha muita gente, o pessoal apaixonado por mim, já me conhecia, já tinha me visto no perfil da marca que esse rapaz era encarregado. Eu não tinha*

noção do tamanho das redes sociais. Eu sabia que aquilo me ajudava financeiramente, porque as pessoas viam o meu trabalho... sabia que aquilo seria uma porta. Até hoje eu tenho dificuldade de compreender a dimensão do que é a Internet. Quando eu cheguei que vi o pessoal chegando e pedindo foto, eu disse – velho, é a Internet. Vou investir na Internet”.

Perguntei para Zacimba o que ela fez para dar uma impulsionada em suas redes sociais, mostrar seu trabalho e criar um elo de afetividade e interesse com o público: *“comecei a filmar o meu dia a dia no salão. Não sabia o que era blogueira nem nada disso... comecei a fazer lives trabalhando. As pessoas não estavam interessadas só em ver como eu trabalhava, mas como eu passava meu dia. Então eu fui mostrando as coisas que eu fazia durante o dia. Eu percebi que quanto mais expectativa eu deixava nas pessoas, mas curiosas elas ficavam. Quando eu fui pra o Instagram eu já tinha essa noção, já fui bem direcionada. Abri uma conta profissional, não foi um Instagram pessoal. Eu sabia que a imagem mais profissional, com uma resolução melhor, ela ia trazer um retorno melhor. Comecei a identificar com minha experiência de fotografia. Eu sempre tive um Instagram com bom engajamento. Hoje eu tenho um Instagram com 56mil pessoas que bate quase 4 milhões de impressões. Então assim, é muita coisa para um Instagram de pequeno porte. Eu sempre tentei direcionar o meu trabalho para as pessoas que tinham interesse em entender sobre o que eu fazia. Em virtude disso, direcionar o meu conhecimento enquanto mulher preta empreendedora”.*

Nesse sentido, ao discutir sobre o afroempreendedorismo como estratégia de inclusão socioeconômica, a socióloga Eliane Nascimento (2018) cita uma pesquisa do Sebrae realizada em 2017 sobre o perfil do microempreendedor, na qual pretos e pardos representavam 53%. Em virtude desses dados, a autora considera que esse número de empreendedoras/es autodeclaradas/os pretas/os e pardas/os no Brasil alertam para a possibilidade de se fazer uma análise mais profunda sobre as questões etnicorraciais no campo do trabalho e nas oportunidades de empreender. Ela ainda chama atenção para o fato de que, em sua maioria, os afroempreendedores são pessoas que assumem um posicionamento na luta antirracista e promovem a visibilidade positiva da identidade negra, além de promoverem atividades que fomentam o empoderamento estético e identitário da população afro-brasileira, entendendo o afroempreendedorismo e o afroconsumo como estratégias de enfrentamento à vulnerabilidade econômica e social (NASCIMENTO, 2018).

Zacimba é uma mulher que vem acessando espaços anteriormente negados a ela devido à sua posição econômica e social. Em nossa conversa, apesar de falar com muito orgulho da sua trajetória e das pessoas a quem consegue ajudar (seja diretamente através de oportunidades de emprego, ou mesmo indiretamente através do poder e da influência da sua voz), lamenta o

fato de ainda ter que se deparar com olhares que questionam o porquê de uma mulher preta como ela estar hospedada num hotel de luxo, por exemplo. Não é apenas em situações como a do exemplo que ela percebe os tais olhares: às vezes também acontece em restaurantes, shoppings ou *beachclubs*. Em outros momentos, em outras conversas, ela já havia falado isso pra mim: “*nega, a galera olha pra você como se fosse um corpo estranho ali*”. Eu sei bem como é, Zacimba... e olhe que eu nem frequento os mesmos lugares que você. Mais uma vez trago Fanon (2008), principalmente quando ele fala que é sobredeterminado pelo exterior, pela imagem mental que os brancos fazem dele. Sigamos ocupando tudo o que nos foi negado. Tomemos tudo! Sem pedir por favor ou com licença.

5.6 Conversações Devolutivas

As conversações devolutivas foram pensadas como ferramentas de compartilhamento da análise e também da construção de uma escrita coletiva. Após a análise das primeiras conversações, julguei importante que elas tivessem acesso ao que eu havia escrito a partir dos nossos diálogos. Desse modo, compartilhei a carta e o cordel com cada uma delas via *WhatsApp* e pedi para que lessem e compartilhassem comigo suas afetações. Todas as cinco se emocionaram, como apresento a seguir.

Dandara: “*Amiga, que lindo! Eu super me identifiquei no cordel*”.

Maria Firmina: “*Chorei, viu, minha filha? Chorei... Nossa Senhora. O cordel me deixou LOUCA! Embriagada de admiração por Maria Firmina... envergonhada por não ter UM livro dela na minha estante! ANSIOSA POR COMPRAR E LÊ-LA. E sua carta me desmantelou*”.

Aqualtune: “*Amiga, eu vi agora (emoticons de choro). Essa conexão é tão importante e dá sentido à vida. Obrigada por tanto carinho, troca e ensinamentos. A admiração é recíproca! Você é INCRÍVEL!*”.

Tereza de Benguela: “*Acabei de ler! Que forte, e que lindooo. Obrigada, tô bastante feliz com o resultado!*”.

Zacimba Gaba: “*Me emocionei, ‘véi’... vai te lascar!*”.

Essas foram as mensagens que elas me enviaram após a leitura da carta e do cordel que escolhi representando cada uma delas. Não se espantem com o “*vai te lascar*” de Zacimba, amigas/os leitoras/es, é nosso jeitinho meio bruto de dizer um “eu te amo”. Depois das mensagens, conversamos mais um pouco e marcamos uma outra conversação através da plataforma *Google Meet*. Com exceção de Tereza, consegui realizar esse momento com todas.

Tereza e eu não encontramos um horário comum, apesar de eu ter me colocado à disposição para qualquer dia e horário em que ela pudesse. De todo modo, fico feliz que ela gostou da carta e do cordel.

As conversações devolutivas foram feitas individualmente, assim como as primeiras conversações. Estas também tiveram o áudio gravado e consistiram no seguinte esquema: começamos conversando sobre nossas afetações com a carta e o cordel; posteriormente, espelhei o documento do *Microsoft Word* com a análise que se referia às conversações de cada uma, e também pedi que elas fossem lendo junto comigo. Caso houvesse algo que elas quisessem alterar, retirar ou adicionar, elas poderiam ficar à vontade para isso. Frisei para elas que nossa escrita era um trabalho coletivo e que elas eram autoras de suas próprias histórias.

Com Dandara, assim que começamos a ler a análise, percebemos que havíamos esquecido de mencionar o curso técnico de enfermagem que ela está fazendo – isso porque falamos sobre o Serviço Social. Essa informação é importante de ser colocada, pois ela expressa o desejo de seguir na área da saúde nessa conversação devolutiva. Segundo Dandara, hoje ela não consegue mais se ver atuando no Serviço Social pelo fato dos problemas sociais estarem a consumindo. Naquele momento nos recordamos de outra conversa que tivemos sobre o consumo de informações através do *Instagram* e a necessidade de nos posicionarmos constantemente diante dos absurdos do governo. A conversa seguiu por um rumo sobre aulas de bioética que ela teve no curso técnico de enfermagem. Dandara se mostrou extremamente incomodada com o discurso de uma professora que utilizou o exemplo de uma menina que engravida diversas vezes, uma seguida da outra, para instigar a turma a se posicionar. Dandara disse que muitas pessoas da turma disseram ser “uma safadeza, uma cachorrada”.

Diante disso, ela trouxe as coisas que aprendeu no Serviço Social para pensar no contexto, nos porquês daquela menina ter engravidado: “*essas opiniões me incomodam muito, porque é uma coisa vivenciada. Eu tenho dois filhos, mas um foi abuso*”. Sobre esses posicionamentos, ela se coloca como alguém que está sempre questionando esses discursos no curso técnico, mas lamenta o fato de não ter encontrado alguém que a compreenda. Isso nos leva a pensar na problemática que cerca a formação de alguns cursos de saúde que não compreendem a pessoa para além do corpo e do sintoma físico. Continuamos conversando e lendo a análise. Paramos no ponto em que a mãe dela entra em cena com todo o processo de transição capilar, frente à rejeição do marido, pai de Dandara, que não queria vê-la de cabelo curto.

Nesse ponto, refletindo sobre o posicionamento do pai dela, digo que fiquei pensando em algo e gostaria de compartilhar para ver se faz sentido para ela: até que ponto, além do

machismo, a visão do pai dela também não estaria embebida de racismo? Ele gosta do cabelo cacheado, mas só se for longo... e se esse cabelo fosse um cabelo crespo? Como o pai dela veria isso? Pergunto se para ela faz sentido, ela diz que sim, que não havia pensado nisso, mas que não consegue imaginar como seria se sua mãe fosse crespa. Nessa hora ela diz que, se o cabelo da mãe dela fosse crespo como o meu, ela não passaria pelo processo, pois é um cabelo em que sua mãe não consegue ver beleza.

Seguimos. Paramos novamente no momento em que trago a segunda gravidez dela para denunciar o estupro que ela sofreu. Pergunto se ela quer que eu mantenha ou que eu retire essa informação: *“amiga, pode colocar, é algo que eu falo abertamente, porque foi. Uma camisinha furada (propositalmente) não deixa de ser um estupro”*. Dandara finalizou nosso papo afirmando estar ótimo e pedindo para que eu não tirasse nada: *“eu não tenho vergonha de nada, eu tenho muito orgulho de tudo que eu passei até hoje. Então pode jogar pra o mundo aí!”*.

Maria Firmina dos Reis estava em êxtase quando abriu a câmera e ficou me falando o quanto aquele cordel e aquela carta tinham mexido com ela. Fomos fazendo a leitura juntas de uma forma muito tranquila. Quando tocamos na parte do elevador, em que ela foi perguntada por uma empregada doméstica se também dormia no serviço, ela trouxe algumas afetações sobre o momento. Falamos sobre o bairro em que ela mora ser considerado um bairro de classe média alta e o tanto que isso impacta nos perfis das pessoas que ocupam e transitam por aquele território. As que ocupam, em sua maioria, são pessoas brancas. As que transitam, pessoas negras que trabalham por ali, seja em algum estabelecimento comercial ou mesmo nas casas e apartamentos de pessoas ricas.

Maria Firmina pediu para que eu não mudasse nada. Falou que estava lindo e disse que queria lê-lo completo depois. Ficamos refletindo sobre o verbo “dengar”, sobre como o dengo provoca esses momentos de acalanto. Acredito que estávamos precisando de um momento em pudéssemos desacelerar e lembrar que somos mulheres escritoras dengosas. Digo isso porque ela menciona o livro que está escrevendo e que, inclusive, já entrou em contato com uma editora que tem um trabalho pensado e feito por mulheres. A encorajo. Digo para ela enviar esse livro para editora o quanto antes. Ela escreve muito bem! Merece ser lida e publicada.

Aqualtune também se sentiu contemplada pelos mimos que mandei. Durante a leitura, lembramos de uma amiga em comum que torcia muito pela amizade entre mim e Aqualtune e rimos muito disso. Rimos de muitos momentos, na verdade. Ela fez uma correção quanto ao fato de não estar transitando muito entre Maceió e a cidade litorânea onde mora. Devido à pandemia, ela tem vivido mais no interior mesmo, apesar de Maceió ficar a aproximadamente quinze minutos de distância.

Sobre os posicionamentos do seu pai, que num primeiro momento ela colocou como sendo racistas, ela faz uma ressalva: “*quando entrei na faculdade e tal, minha irmã também fez Psicologia, ele se desconstruiu muito, a gente conversa e tal... é coisa que ele não fala mais*”. Expliquei para ela do propósito das conversações devolutivas e que era justamente esse: de conversarmos e vermos o que fazia sentido, o que não fazia, o que poderia ser acrescentado ou retirado. Aquilane diz que isso é muito interessante, assim como o trabalho de desconstrução que o pai dela vivencia. Ela coloca esse trabalho como sendo de baixo para cima, dos filhos para os pais. Falo para ela que esse movimento de desconstrução também vem acontecendo aqui em casa, principalmente com a minha mãe, pois tenho uma abertura maior com ela. Apesar disso, sinto que meu pai também vem repensando muitas coisas sobre ele e sobre outras pessoas negras.

O ponto mais delicado da nossa conversa foi falar sobre as queimaduras das pernas. Perguntei se ela queria que eu mantivesse os relatos ali, ela disse que sim, mas que não queria ler, pediu para que eu pulasse essa parte de nossa leitura coletiva. prontamente atendi. Terminamos nossa conversa mais uma vez falando sobre o mar, sobre Poseidon ser um nojento e sobre Yemanjá ser rainha soberana. Ela elogiou o trabalho, pediu pra vê-lo todo pronto e também para assistir à defesa.

Zacimba Gaba, como boa influenciadora digital, começou pedindo as redes sociais da Jarid Arraes dizendo ter amado o cordel. Papeamos um bocado sobre autoras femininas e cordéis até começarmos a leitura coletiva. A todo momento, justifiquei para ela as razões pelas quais optei por fazer uma contextualização dos momentos que antecederam a conversa, pois diante dos vários contratempos que tivemos, alguns deles foram influenciados diretamente pela pandemia, como por exemplo o fato de o amigo dela ter falecido vítima da covid-19 em um dos dias em que iríamos nos encontrar.

No momento em que trouxe o fato de ela não ter trazido em nenhum momento episódios de racismo na infância, como também de ter relatado que sempre se sentiu bonita no meio das suas colegas, ela faz uma sugestão: “*aqui você pode justificar que as minhas características, por parte do colorismo, são mais aceitas. As minhas características são mais aceitas, entendeu? Nariz afilado, o corpo, a cor da pele... o fato de eu não ser tão retinta*”. Percebam, amigas/os leitoras/es, a importância desse *feedback*, dessa devolutiva. Essas mulheres estão escrevendo junto comigo. Conversamos um bocado também sobre a valorização da estética negra e sobre quanto isso é também um enfrentamento ao racismo. O autoamor também passa pela valorização da estética e isso é algo que precisa ser reforçado desde a infância.

Nesse momento, Zacimba rememora uma experiência que teve com uma criança que foi ao salão acompanhada da mãe, naquele mesmo dia, para realizar um tratamento sem química no cabelo: *“a relação que ela tem com o cabelo dela... tipo assim, ela perguntava – tem química não, né? O pai dela é super contra ela utilizar qualquer tipo de química no cabelo. O cabelo dela é aquele cacho aberto, sabe? Não é um cabelo crespo. A gente percebe que quando é um cabelo crespo tem toda uma dificuldade maior de conversar sobre isso, mas quando é cacheado acaba se tornando mais aceito”*. O que mais chamou a atenção de Zacimba foi o fato do pai dela, que não estava presente, afirmar a beleza da menina: *“o pai que não estava presente no salão, acabou se tornando mais presente no atendimento do que a mãe. A mãe falava que já tinha tido sim vontade de alisar o cabelo da filha”*.

Em relação ao aumento da comercialização de produtos voltados para cabelos cacheados e crespos associados às criadoras de conteúdo digital que popularizaram o assunto nas redes, Zacimba acredita que o *boom* veio nos anos 2000: *“em 2000 foi quando as empresas voltaram a prestar atenção nesse segmento e a fabricar produtos com características para a galera que mais consumia. Eles não especificavam que eram produtos para cacheadas, entendeu? Em algumas informações que eu li sobre cosméticos, eles afirmam que no ano de 2000 teve essa reviravolta mercado. Não sei se você lembra, Letícia, de uma pesquisa do Google que ‘cabelos cacheados e ‘cacheadas’ eram um dos termos mais acessados. A partir dessa conclusão do Google, o mercado começou a investir pesado na industrialização de produtos voltados para cabelos cacheados”*.

Conversamos sobre o fato de o mercado passar a nos ver como consumidoras. Zacimba afirma que nós, mulheres negras, já consumíamos esses produtos. Contudo, com o propósito de alisar o cabelo: *“a galera achava que quem alisava cabelo era a parte rica, quem tinha dinheiro, mas as pessoas que têm dinheiro, têm o cabelo liso. Elas não consomem. Então, assim, teve essa parte de reconhecimento mesmo de consumo, por parte do mercado”*. Essa sacada que Zacimba teve em lembrar que sempre consumimos desse mercado foi genial. De fato, me recordo das vezes em que eu e minhas vizinhas íamos no supermercado para ver quais produtos da prateleira tinham o “poder” de alisar mais. Por fim, ela lamenta o fato de não podermos nos reunir para comemorarmos o final dessa escrita. Ela gostaria de reunir as cinco coautoras na casa dela para conversarmos sobre a pesquisa. Genial! Espero que possamos fazer isso com segurança assim que essa pandemia passar. Minha gratidão a essas mulheres maravilhosas.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chego ao final desse trabalho com muitos aprendizados e algumas inquietações. Sobre os aspectos epistemológicos, penso que o referencial teórico não poderia ter sido outro senão este, inundado por pessoas pretas. Ao mesmo tempo, reconheço que ainda estou no começo dos movimentos que pretendo fazer dentro do espaço acadêmico, por mais que eu já tenha caminhado bastante. Reconheço que este passo tem sido importante para pensar e problematizar o caráter hegemônico da ciência moderna e pensar outras possibilidades de pesquisar que tenham mais a ver comigo.

Em relação à metodologia, esta foi a parte em que eu mais quebrei a cabeça. Como pensar numa metodologia a partir de autoras negras? Como me aprofundar numa análise com os mesmos referenciais? Eu sei que bell hooks e Glória Anzaldúa estão falando sobre linguagem em suas obras, em domar a língua do opressor, em ouvir sem dominar, em aprender com saberes tradicionais e não-hegemônicos. Mas como materializar isso dentro de uma pesquisa? Confesso que estas foram as questões que mais tiraram o meu sono e que ainda me pegam. Espero ter seguido por um caminho alinhado aos delas.

Sobre as Conversações Afroafetivas, acredito ter sido uma experiência riquíssima. Adoraria que esses momentos fossem feitos presencialmente, pois gosto do calor e do olho no olho. Entretanto, mesmo diante desse cenário atípico e pandêmico, eu e as coautoras encontramos ferramentas para nos comunicarmos e produzirmos uma escrita e um conhecimento coletivo. Sinto que criamos um elo poderosíssimo depois das conversações, pois por meio delas nos demos conta de que nossas histórias também podem ser teorizadas e levadas para dentro da academia como um saber válido e legítimo. Pretendo desenvolver melhor o método das Conversações Afroafetivas, pois não havia me dado conta da potencialidade desse conceito. Após a defesa da dissertação, a banca avaliadora chamou atenção para o fato de eu ter criado um conceito sem nem ter me atentado para isso. Aguardem, esse é só o começo.

Sobre as maneiras de exercer o ciberativismo, acredito que elas sejam inúmeras. Dandara leva informação através dos seus *stories*; Maria Firmina também fala através de seus *stories* mas, sobretudo, por meio de poesias e textos deixados nas legendas de suas fotos; Aqualtune produz vídeos mais longos sobre assuntos relacionados à Negritude, à moda, ao racismo e à intersecção de todas essas temáticas; Tereza de Benguela informa através de vídeos curtos do *TikTok* e dos *stories* do *Instagram*, trazendo temáticas como a transfobia para fazer com que nós repensemos o nosso lugar diante da cis-heteronormatividade; Zacimba Gaba também é alguém que utiliza os recursos disponibilizados pelo *Instagram* para se colocar no mundo. Certamente existem outras maneiras de ciberativismo, pois diariamente surgem

plataformas de comunicação, redes sociais, *sites*, *blogs* e outras ferramentas que possibilitam a difusão e a articulação de vozes.

Através deste trabalho foi possível identificar algumas dessas maneiras de ciberativismo e reconhecer a importância do espaço virtual como uma atmosfera de trocas de conhecimentos e afetos. Por meio dos relatos das coautoras, observamos que todas reconheceram o impacto que o uso das redes sociais teve nos seus posicionamentos, nas suas histórias de vida, nas suas visões de mundo e, principalmente, na forma da criação de conteúdo. Por mais que o objetivo central deste trabalho não tenha sido perceber as formas de trabalho que a criação de conteúdo na Internet tem criado, não podemos ignorar que isso também é uma possibilidade e que aparece nos relatos de algumas delas.

Por fim, compreendo que este trabalho não está acabado, mas sim em aberto. Aberto para novas conversações, sugestões, teorizações, histórias, objetivos, caminhos metodológicos e aprofundamentos. Esta escrita fez com que eu me conectasse a tantas pessoas, direta e indiretamente. Esta escrita fez com que eu reconhecesse as potencialidades deste fazer-pesquisa e também entendesse as limitações e os pontos que precisam ser aperfeiçoados. É isto. Está em aberto. Em aberto para que eu mesma possa revisitá-lo num futuro recente. Em aberto para que outras pessoas possam escancará-lo num futuro, espero que também recente.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Inaldete Pinheiro. Quem Somos – Reinventando a tela. **Blogueiras Negras**, 2013. Disponível em: <http://blogueirasnegras.org/quem-somos/>. Acesso em: 22 fev. 2021.
- ANZÁLDUA, Glória. Como domar uma língua selvagem. **Cadernos de Letras da UFF**, v. 39, p. 297-309, 2009.
- ANZÁLDUA, Glória. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Revista Estudos Feministas**, v. 1, n. 8, p. 229-236, 2000.
- ARRAES, Jarid. **Heroínas brasileiras**: em 15 cordéis. 1. Ed, São Paulo: Seguinte, 2020.
- BALLESTIN, Luciana. Feminismos Subalternos. **Revista Estudos Feministas**, v. 25, n. 3, p. 1035-1054, 2007.
- BARRETO, Raquel. Lélia Gonzalez, uma intérprete do Brasil. *In*: GONZALEZ, L. **Lélia Gonzalez**: primavera para rosas negras. União dos Coletivos Pan-Africanistas, p. 12 – 27, 2018.
- BARROS, José D’assunção. A crítica à noção mecanicista de Progresso e à linearidade histórica. *In*: BARROS, José D’assunção. **Teoria da História**. Os paradigmas revolucionários. Petrópolis: Vozes, p. 253-268, 2013.
- BARROS, Matheus; LUCENA, André. Clubhouse: exigência de convites ficará para trás e será possível integrar app com outras redes. **Olhar Digital**, 04 jun. 2021. Disponível em: <https://olhardigital.com.br/2021/06/04/internet-e-redes-sociais/clubhouse-exigencia-de-convites-ficara-para-tras-e-sera-possivel-integrar-app-com-outras-redes/>. Acesso em: 07 jun. 2021.
- BATISTA, Robin. Estética negra empodera, sim. Porque não dá para enfrentar o racismo quando você ainda se odeia. **Portal Geledés**, 13 jun. 2016. Disponível em: https://www.geledes.org.br/estetica-negra-empodera-sim-porque-nao-da-para-enfrentar-o-racismo-quando-voce-ainda-se-odeia/?gclid=Cj0KCQjw8vqGBhC_ARIsADMSd1CVSQf-JBlm_kXisRV6IC-GVFAbulvFBT2CrLbS6EGtEo6VF7MI44EaAgcDEALw_wcB. Acesso em: 02 jul. 2021.
- BATTISTELLI, Bruna Moraes; RODRIGUES, Luciana. Contar histórias desde aqui: por uma sala de aula feminista e amefricana. **Quaestio - Revista de Estudos em Educação**, v. 23, n. 1, p. 153-173, 2021.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. *In*: BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre a literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, p. 222-268, 1987.
- BENTO, Berenice. A diferença que faz a diferença: corpo e subjetividade na transexualidade. **Bogoas**, n. 04, p. 95-112, 2009.

BERNADINO-COSTA, Joaze; GROSFÓGUEL, Ramón. Decolonialidade e Perspectiva Negra. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, 2016.

CARDOSO, Beatriz. 9 em cada 10 brasileiros usam celular Android, diz relatório do Google. **Techtudo**, 21 set. 2020. Disponível em: <https://www.techtudo.com.br/noticias/2020/09/9-em-cada-10-brasileiros-usam-celular-android-diz-relatorio-do-google.ghtml>. Acesso em: 07 jun. 2021.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. Gênero, raça e ascensão social. **Revista Estudos Feministas**, v. 3, n. 2, p. 544 – 552, 1995.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **Racismo e sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. 339f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. 1ª Ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

CÉSARIE, Aimé. **Discurso sobre a Negritude**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

COLLINS, H. P. Aprendendo com a outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro**. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, 2016.

COLLINS, Patrícia Hill. Epistemologia feminista negra. *In*: BERNADINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSFÓGUEL, R. (Orgs). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, p. 139-170, 2019.

COSER, Stelamaris. Imaginando Palmares: a obra de Gayl Jones. **Revista Estudos Feministas**, v. 13, n. 3, p. 629-644, 2005.

DANTAS, Audálio. A atualidade do mundo de Carolina. *In*: JESUS, C. M. **Quarto de Despejo**. Edição Popular, 1960.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEVULSKY, Alessandra. **Colorismo**. São Paulo: Jandaíra, 2021.

EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas Mini, 2018.

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

FERNANDES, Viviane Barboza; SOUZA, Maria Cecilia Cortez Christiano de. Identidade Negra entre a exclusão e a liberdade. **Rev. Inst. Estud. Bras.**, n. 63, p. 103-120, 2016.

FERREIRA, Jonatas; HAMLIN, Cynthia. Mulheres, negros e outros Mulheres, negros e outros monstros: um ensaio sobre corpos monstros. **Estudos Feministas**, v. 18, n. 3, 2010.

FERREIRA, Ricardo Franklin; CAMARGO, Amilton Carlos. As relações cotidianas e a construção da identidade negra. **Psicologia Ciência e Profissão**, v. 31, n. 2, p. 374-389, 2011.

FIGUEIREDO, Angela. **Classe média negra: trajetórias e perfis**. Salvador: EDUFBA, 2012.

FREIRE, Ida Mara. Tecelãs da existência. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, n. 2, p. 565-584, 2014.

GERMANO, Idilva Maria Pires; NATANSOHN, Graciela; MARQUES, Ana Cesaltina Barbosa; CARNEIRO, Jéssia de Souza; LIMA, Aluisio Ferreira. Gênero, tecnologias digitais e ativismo: quando jovens mulheres abrem a boca na rede. *In*: COLAÇO, Veriana de Fátima Rodrigues; GERMANO, Idilva Maria Pires; MIRANDA, Luciana Lobo; BARROS, João Paulo Pereira. (Orgs.). **Juventude em Movimento: experiências, redes e afetos**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, p. 460-478, 2019.

GOMES, Nilma Lino. Educação, identidade negra e formação de professores/as: um olhar sobre o corpo negro e o cabelo crespo. **Educação e Pesquisa**, v.29, n.1, p. 167-182, 2003.

GONÇALVES, Marco Antônio. Um mundo feito de papel: sofrimento e estetização da vida (os diários de Carolina Maria de Jesus). **Horizontes Antropológicos**, n. 42, p. 21-47, 2014.

GONÇALVES, Renata; AMBAR, Gabrielle. A questão racial, a universidade e a (in)consciência negra. **Lutas Sociais**, v. 19, n. 34, p. 202-213, 2015.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, 1988.

GROSFUGUEL, Ramon. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 25-49, 2016.

HALL, Stuart. A identidade em questão. *In*: HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad: Tomaz Tadeu da Silva & Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. O espetáculo do outro. *In*: HALL, Stuart. **Cultura e representação**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Editora Apicuri; Editora PUC-Rio, 2016.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. *In*: HARAWAY, Donna; KUNZU, Hari; TADEU, Tomaz. (Orgs.). **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, p. 33-118, 2009.

hooks, bell. Ensino 8: conversação. *In*: hooks, bell. **Ensinando pensamento crítico: sabedoria prática**. São Paulo: Elefante, p. 80-87, 2020.

hooks, bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática de liberdade**. 2. Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

hooks, bell. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. São Paulo: Elefante, 2019.

hooks, bell. **Olhares Negros: raça e representação**. São Paulo: Elefante, 2019.

hooks, bell. **Tudo sobre o amor: novas perspectivas**. São Paulo: Elefante, 2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICAS (IBGE). **Indicadores IBGE: Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua – Quarto Trimestre de 2020**. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/2421/pnact_2020_4tri.pdf. Acesso em: 16 jun. 2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICAS (IBGE). **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua: Acesso à Internet e à televisão e posse de telefone móvel celular para uso pessoal 2019**. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101794_informativo.pdf Acesso em: 16 jun. 2021.

JESUS, Carolina Maria de. **Diário de Bitita**. Sacramento-MG: Editora Bertolucci, 2007.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de Despejo**. Edição Popular, 1960.

KARHAWI, Issaaf. Influenciadores digitais: conceitos e práticas em discussão. **Revista Comunicare**, v. 17, Edição especial de 70 anos da Faculdade Cásper Líbero, 2017.

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

KONRAD, Márcia Regina. Medusa e a questão de gênero ou a punição por ser mulher. **Educação, Gestão e Sociedade: revista da Faculdade Eça de Queirós**, ano 7, n. 25, 2017.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KUNZRU, Hari. "Você é um ciborgue": um encontro com Donna Haraway. *In: HARAWAY, Donna; KUNZU, Hari; TADEU, Tomaz. (Orgs.). Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, p. 17-32, 2009.

LIMA, Andréa Moreira. Gênero, diversidade sexual e Psicologia: reflexões sobre a formação das(os) psicólogas(os). *In: FERRÃO, D.; CARVALHO, L. H. (Orgs.). Psicologia, gênero e diversidade sexual: saberes em diálogo*. Minas Gerais: Conselho Regional de Psicologia, p. 17-35, 2019.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, 2014.

MARTINEZ, Fabiana. Feminismos em movimento no ciberespaço. **Cadernos Pagu**, n. 56, v. 59, p. 1-34, 2019.

MAYORGA, Cláudia. Algumas contribuições do feminismo à psicologia social comunitária. **Athenea Digital: revista de pensamento e investigación social**, v. 14, n. 1, p. 221-236, 2014.

MEDRADO, Benedito; SPINK, Mary Jane; MÉLLO, Ricardo Pimentel. Diários como atuantes em nossas pesquisas: narrativas ficcionais implicadas. *In*: SPINK, Mary Jane; BRIGADÃO, Jacqueline Isaac Machado; NASCIMENTO, Vanda Lúcia Vitoriano do; CORDEIRO, Mariana Prioli. (Orgs.). **A produção de informação na pesquisa social: compartilhando ferramentas**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein, 2014.

MELO, Glenda Cristina Valim de; LOPES, Luiz Paulo da Moita. A performance narrativa de uma blogueira: tornando-se preta em um segundo nascimento. **Alfa Revista Linguística**, v. 58, n. 3, p. 541-569, 2014.

MESSIAS, Tamyres Laysla; AMORIM, Malú Flávia Porto. Relações Afetivas Heterossexuais e mulheres negras: objeto sexual e solidão. **Feminismo em América Latina**, v. 2, n. 4, 2019.

MONTEIRO, Alef. O pensamento negro e suas relações com outras perspectivas descoloniais. *In*: ALVES, Míriam Cristiane; ALVES, Alcione Corrêa (Orgs.). **Redes Intelectuais: epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas**. 1.Ed, Porto Alegre: Rede Unida, 2021.

MORAES, Márcia. Do "PESQUISARCOM" ou de tecer e destecer fronteiras. *In*: BERNARDES, Anita Guazzelli; TAVARES, Gilead Marchezi; MORAES, Marcia. (Orgs.). **Cartas para pensar políticas de pesquisa em Psicologia**. Vitória: EDUFES, p. 131-138, 2014.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. 4 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

NARVAZ, Martha Giudice; KOLLER, Sílvia Helena. Metodologias feministas e estudos de gênero: articulando pesquisa, clínica e política. **Psicologia em Estudo**, v. 11, n. 3, p. 647-654, 2006.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. Sankofa: significado e intenções. *In*: NASCIMENTO, E. L. (Org.). **A matriz africana no mundo**. São Paulo: Selo Negro, p. 29-54, 2008.

NASCIMENTO, Eliane Quintiliano. Afroempreendedorismo como estratégia de inclusão socioeconômica. *In*: II Seminário de Ciências Sociais, 2018, Vitória-ES. **Anais [...]**. Vitória: PGCS UFES, 2019.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso. *In*: RATTS, Alex. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Instituto Kuanza, p. 109-114, 2006.

OLESEN, Virgínia L. Os feminismos e a pesquisa qualitativa neste novo milênio. *In*: DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. (Orgs.). **O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens**. 2. Ed. Porto Alegre: Artmed, p. 219-258, 2006.

OLIVEIRA, Érika Cecília Soares. Uma “monstra perigosa”: Pistas de Carolina Maria de Jesus para a intervenção psicossocial. **Estudos de Psicologia (Natal)**, v. 22, n. 4, p. 378-388, 2017.

OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes de. Por que você não me abraça? **Sur - Revista Internacional de Direitos Humanos**, v. 15, n. 28, p. 167 – 179, 2018.

OYEWÚMÍ, Oyèrónké. Conceitualizando gênero: a fundação eurocêntrica de conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. *In*: BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFÓGUEL, Ramón. (Orgs). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, p. 171-183, 2019.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. **Mulher negra: afetividade e solidão**. Salvador: ÉDUFBA, 2013.

PESSOA, Fernando. Todas as cartas de amor são. *In*: PESSOA, Fernando. Poesia completa de Álvaro de Campos. São Paulo: Cia. das Letras, 2007. p. 497.

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

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

RUFINO, Silvana. Uma realidade fragmentada: adoção inter-racial e os desafios da formação de uma família multirracial. **Revista Katálysis**, v. 5, n. 1, 2002.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista crítica de ciências sociais**, v. 78, p. 3-46, 2007.

SANTOS, Vívian Matias dos. Notas de desobedientes: decoloniadade e a contribuição para a crítica feminista à ciência. **Psicologia & Sociedade**, v. 30, p. 1-11, 2018.

SCHUCMAN, Lia Vainer. Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana. **Psicologia & Sociedade**, v. 26, p. 83-94, 2014.

SILVA, Letícia Taynara dos Santos. #TRANSIÇÃOCAPILAR - SOBRE A MINHA DECISÃO. **Entre Cachos e Cafeína**, 01 jan. 2015. Disponível em: <https://entrecachosecafeina.blogspot.com/2015/01/transicao-capilar-sobre-minha-decisao.html>. Acesso em: 28 mar. 2020.

SILVA, Letícia Taynara dos Santos. REPRESENTATIVIDADE: SE IDENTIFICAR ATRAVÉS DO OUTRO. **Entre Cachos e Cafeína**, 09 jan. 2016. Disponível em: <https://entrecachosecafeina.blogspot.com/2016/01/representatividade-se-identificar.html>. Acesso em: 28 mar. 2020.

SILVA, Mailly Gleicy. Corpo, política e emoção: feminismos, estética e consumo entre mulheres negras. **Horizonte Antropológico**, ano 25, n. 54, p. 173-201, 2019.

SILVA, Pereira Thaís. Construções identitárias e TICS: o caso do blog “Blogueiras Negras”. **Extraprensa**, v. 12, n. esp., p. 488 – 504, 2019.

SOUZA, Luana Rafaela dos Santos de; PASSOS, Virgínia Oliveira Alves. Literatura de Cordel: um recurso pedagógico. **Revista Científica da FASETE**, 2018.

STALIANO, Pamela; SANTOS, Maria Carolina F. *In*: ROCHA, W. H. A. (Org.). **Racismo e antirracismo**: reflexões, caminhos e desafios. 1.ed. Curitiba: Editora Bagai, p. 35-44, 2021.

TADEU, Tomaz. Nós, ciborgues: o corpo elétrico e a dissolução do humano. *In*: **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, p. 7-16, 2009.

TRUTH, Sojourner. E não sou uma mulher? Tradução: Osmundo Pinho. **Portal Geledés**, 08 jan. 2014. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>. Acesso em: 17 dez. 2019.

VEIGA, Lucas Motta. Descolonizando a psicologia: notas para uma Psicologia Preta. **Fractal: Revista de Psicologia**, Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas, v. 31, n. esp., p. 244-248, 2019.

WESCHENFELDER, Viviane Inês; FABRIS, Elí Terezinha Henn. Tornar-se mulher negra: escrita de si em um espaço interseccional. **Revista Estudos Feministas**, v. 27, 2019.