



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM
LABORATÓRIO DE ESTUDOS AVANÇADOS EM JORNALISMO**

MONIQUE DOS ANJOS COSTA PEDRO DREISEWERD

**PROCESSOS DE MATURAÇÃO DE MULHERES NEGRAS:
encontros com a negritude à revelia do racismo**

CAMPINAS,

2023

MONIQUE DOS ANJOS COSTA PEDRO DREISEWERD

**PROCESSOS DE MATURAÇÃO DE MULHERES NEGRAS:
encontros com a negritude à revelia do racismo**

Dissertação de mestrado apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem e Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do título de Mestra em Divulgação Científica e Cultural, na área de Divulgação Científica e Cultural.

Orientadora: Profa. Dra. Laís Silveira Fraga

Este exemplar corresponde à versão final da Dissertação defendida pela aluna Monique dos Anjos Costa Pedro Dreisewerd e orientada pela Profa. Dra. Laís Silveira Fraga

**CAMPINAS,
2023**

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Estudos da Linguagem
Ana Lúcia Siqueira Silva - CRB 8/7956

D814p Dreisewerd, Monique dos Anjos Costa Pedro, 1981-
Processos de maturação de mulheres negras : encontros com a negritude à
revelia do racismo / Monique dos Anjos Costa Pedro Dreisewerd. – Campinas,
SP : [s.n.], 2023.

Orientador: Laís Silveira Fraga.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Estudos da Linguagem.

1. Mulheres negras. 2. Negritude. 3. Racismo. 4. Biografia. 5. Kilomba,
Grada, 1968-. I. Fraga, Laís Silveira, 1980-. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Informações Complementares

Título em outro idioma: Maturational processes of black women : encounters with
blackness despite of racism

Palavras-chave em inglês:

Black women

Blackness

Racism

Biography

Kilomba, Grada, 1968-

Área de concentração: Divulgação Científica e Cultural

Titulação: Mestra em Divulgação Científica e Cultural

Banca examinadora:

Laís Silveira Fraga [Orientador]

Carolina Cantarino Rodrigues

Marta Mourão Kanashiro

Data de defesa: 14-12-2023

Programa de Pós-Graduação: Divulgação Científica e Cultural

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0009-0005-8954-7129>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/3351754087144196>



BANCA EXAMINADORA

Laís Silveira Fraga

Carolina Cantarino Rodrigues

Marta Mourão Kanashiro

**IEL/UNICAMP
2023**

Ata da defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertação/Tese e na Secretaria de Pós Graduação do IEL.

Dedico este trabalho a todas as mulheres que não tiveram portas abertas para elas – literal e figurativamente – e, ainda assim, não apenas entraram, como permaneceram. Que as linhas escritas nesta dissertação possam, de alguma maneira, informar às pessoas negras que foram invisibilizadas, silenciadas, desacreditadas e desencorajadas, que eu as vejo, as ouço, as admiro e me compadeço pelas conquistas que elas, na solitude do racismo, não puderam vivenciar.

AGRADECIMENTOS

Elizabeth, Nivaldo, Priscila, Joerg, Victoria, Nicholas Patrick, Alessandra Carolina, Sonia Regina, Maria Tereza, Sonia Marta, Fernanda, Cristina, Janete, Rute, Elisabeth, Nilza, Paula Carol, Milena, Bianca, Bárbara, Suellen, Lais, Marta, Carolina, Sabine, Andressa, Alessandra, Daniela, Nathália, Aline, Tatiane, Emanuely, Anna, Grada, Beatriz, Lélia, Audre, Patricia, Cida, Sueli, Neusa, Conceição, Djamila, Marielle, bell, Jacinta, Christina, Saidiya, Anarcha, Betsy, Lucy, Henrietta, Anastácia, Dandara, Luiza

Levanto-me negra

Grito há 42 anos.
Grito porque sinto raiva o tempo todo.
Só não sinto raiva quando sinto medo
ou quando a depressão me impede de sentir qualquer coisa.
Grito o mais forte que posso.
Talvez daí venha minha enxaqueca.
Eu a uso como desculpa para o antidepressivo e o ansiolítico
quando perguntam no laboratório clínico: “toma algum
remédio?”.
Mas a maior hipocrisia é dizer que essas doenças são
como ter diabetes ou problema de pressão alta.
Ninguém acredita. Nem eu.
O remédio vem com pedido de desculpa, mas a dor não quer
nem saber.
Ela me acompanha desde sempre.
Concluo, então, que menti esse tempo todo.
A solidão não foi minha melhor e mais constante amiga.
A dor é que foi.
Durmo com os dentes cerrados. Preferia quando roncava.
Era sinal de que a boca estava aberta.
Talvez acreditando que eu seria preenchida em sonho, já que
não em vida.
Ao acordar, assim como ao dormir, levanto-me negra.
Cansa falar sobre isso.
Cansa mais ainda viver.
Se ao menos me escutassem.
Se acenassem de volta, ainda que eu tenha desistido de sorrir
e do contato visual, eu saberia que eles me veem viva.
Tão viva quanto possível.
Viva, diferentemente de todas e todos que eles...
sim, foram eles, mataram!
Difícil é odiá-los por completo.
Se eu o fizer, perco meu padeiro favorito, minha médica,
minha comadre e me divorcio.
Quando penso nisso tenho vontade de conseguir chorar.
Ou de ter vontade de ter essa vontade.
Qualquer coisa que lembre um sentir.
Enquanto não vem, grito.
Por que ninguém escuta?
Será que já morri?
Ou os mortos são eles?
GRITO. GRITO MAIS FORTE.
As dores pioram.
Até perceber que nunca emiti um som.
Estou apenas sussurrando: foram vocês.
Agora tratem de resolver isso.

Monique dos Anjos, 2023

RESUMO

Maturação: substantivo feminino. 1. Ato de maturar; 2. Processo de passagem à maturidade. 3. finalização do desenvolvimento de um organismo. Transpondo a significância literal de passar pelos estágios, seja do fruto ou da carne, que levam à completude, uso aqui o conceito de maturação para nomear o modo pelo qual mulheres afrodiaspóricas metamorfoseiam-se até tornarem-se, de fato, negras. Se esses estágios podem ser acompanhados nas plantações a partir da alteração da cor da fruta, também entre nós percebe-se um melhor entendimento da integralidade negada ao povo negro à medida em que assumimos os tons que carregamos. Já ao pensar na carne maturada, esta precisa primeiro ser abatida e mantida em circunstâncias controladas, assim como ocorre com quem carrega os vestígios de um período de escravatura refutado em sua dimensão e consequências residuais. Sob a égide da psicanalista e artista multidisciplinar Grada Kilomba, pela centralidade dada a grupos historicamente silenciados, este trabalho visa discutir as subjetividades das narrativas (auto)biográficas de quatro mulheres pretas e pardas, incluindo a minha, pesquisadora responsável por este documento. Contudo, longe de uma tentativa inverossímil de generalizar ou comparar trajetórias, apresento as histórias reportadas em entrevistas semiestruturadas como forma de me opor à abstração que inviabiliza a sensibilidade e exacerba o sadismo pela dor negra. Ao mesmo tempo, construo conexão com processos sociais e históricos ancorados no campo das discussões raciais. Intenciono, com isso, trazer para reflexão os marcos dos ciclos de assimilação da racialidade que passam pela negritude como acusação; busca pela brancura; a frustração ante a impossibilidade de ser outra se não negra; o despertar da consciência étnica e a apropriação da identidade tal qual se é. A partir do estudo de estereótipos impostos desde os tempos do Brasil Colônia e perpetuados até os dias atuais, coloco em destaque expressões emocionais, físicas e intelectuais de quem (sobre)vive à sua maneira, apesar/considerando/independentemente da interferência da branquitude. A exposição de nossas escrevivências não está aqui, portanto, para ilustrar conceitos e tampouco como provas diante de um júri tendencioso. Nossas palavras constam para apresentar formas individuais e coletivas de pensar diferentes maneiras de existir sem a mediação do racismo como regente de nossos atos e escolhas. Ao lado de Kilomba (2020), nomes a exemplo de Lélia Gonzalez (2020), Neusa Santos Souza (2021 [1983]), Conceição Evaristo (2020), Cida Bento (2022, 2023), Sueli Carneiro (2005, 2019, 2023), Audre Lorde (2007 [1984], 2019 [1978]), Patricia Hill Collins (2000 [1990], 2003), bell hooks (2013 [1994], 2019 [1981], 2021 [2000]), Saidiya Hartman (2020 [2008]), Christina Sharpe (2023) e Franz Fanon (2020 [1952]) contribuem para a classificação desta pesquisa como um material decolonial, interseccional e negro.

Palavras-chave: Mulheres negras. Negritude. Racismo. Biografia. Grada Kilomba. Estereótipos.

ABSTRACT

Maturation: feminine noun. 1. The act of ripening; 2. The process of reaching maturity; 3. The completion of an organism's development. Transcending the literal significance of passing through stages, whether of fruit or flesh, that lead to completeness, I use the concept of maturation here to describe the way in which Afro-diasporic women transform themselves into, in fact, Black women. If these stages can be observed in plantations through changes in fruit's color, we also gain a better understanding of the denied wholeness to the Black population as we embrace the shades we carry. Thinking about aged meat, it must first be slaughtered and kept in controlled conditions, much like those who bear the traces of a refuted period of slavery in its dimension and residual consequences. Under the guidance of the psychoanalyst and transdisciplinary artist Grada Kilomba, who emphasizes historically silenced groups, this work aims to discuss the subjectivities of (auto)biographical narratives of four Black and mixed-race women, including my own, the researcher responsible for this document. However, far from an improbable attempt to generalize or compare trajectories, I present the stories reported in semi-structured interviews as a way to oppose the abstraction that hinders sensitivity and exacerbates the sadism of Black suffering. At the same time, I establish connections with social and historical processes rooted in the field of racial discussions. With this, I intend to reflect on the levels of racial assimilation that range from Blackness as an accusation; the pursuit of whiteness; the frustration in the impossibility of being anything other than Black; the awakening of ethnic consciousness and the appropriation of one's identity as it is. Based on the study of stereotypes imposed since the colonial times of Brazil and perpetuated to this day, I highlight the emotional, physical, and intellectual expressions of those who (sur)vive in their own way, despite/considering/independently of the interference of whiteness. Our accounts are not here to illustrate concepts, nor as evidence before a biased jury. Our words are presented to showcase individual and collective ways of thinking about different forms of existing without the mediation of racism as the ruler of our actions and choices. Alongside Kilomba, names like Lélia Gonzalez (2020), Neusa Santos Souza (2021 [1983]), Conceição Evaristo (2020), Cida Bento (2022, 2023), Sueli Carneiro (2005, 2019, 2023), Audre Lorde (2007 [1984], 2019 [1978]), Patricia Hill Collins (2000 [1990], 2003), bell hooks (2013 [1994], 2019 [1981], 2021 [2000]), Saidiya Hartman (2020 [2008]), Christina Sharpe (2023) and Franz Fanon (2020 [1952]) contribute to classifying this research as a decolonial, intersectional, and black.

Key words: Black women. Blackness. Racism. Biography. Grada Kilomba. Stereotypes.

RESUMEN

Maduración: sustantivo femenino. 1. Acto de madurar; 2. Proceso de transición a la madurez. 3. Finalización del desarrollo de un organismo. Transponiendo la significancia literal de pasar por las etapas, ya sea de la fruta o de la carne, que conducen a la completitud, utilizo aquí el concepto de maduración para nombrar la forma en que las mujeres afrodiáspóricas se metamorfosean hasta convertirse, de hecho, en negras. Si estos estados pueden ser observados en las plantaciones a través del cambio de color de la fruta, también entre nosotros se percibe una mejor comprensión de la integralidad negada al pueblo negro a medida que asumimos los tonos que llevamos. Al pensar en la carne madurada, esta debe ser sacrificada primero y mantenida en circunstancias controladas, al igual que ocurre con aquellos que llevan las huellas de un período de esclavitud refutado en su dimensión y consecuencias residuales. Bajo la égida de la psicoanalista y artista multidisciplinaria Grada Kilomba, centrada en dar voz a grupos históricamente silenciados, este trabajo tiene como objetivo discutir las subjetividades de las narrativas (auto)biográficas de cuatro mujeres negras y mestizas, incluyendo la mía, investigadora responsable de este documento. Sin embargo, lejos de un intento inverosímil de generalizar o comparar trayectorias, presento las historias relatadas en entrevistas semiestructuradas como una forma de oponerme a la abstracción que dificulta la sensibilidad y exagera el sadismo por el dolor negro. Al mismo tiempo, establezco conexiones con procesos sociales e históricos arraigados en el campo de las discusiones raciales. Mi intención es llevar a la reflexión los hitos de los ciclos de asimilación de la racialidad que pasan por la negritud como acusación; la búsqueda de la blancura; la frustración ante la imposibilidad de ser otra cosa que no sea negra; el despertar de la conciencia étnica y la apropiación de la identidad tal como es. A partir del estudio de los estereotipos impuestos desde los tiempos de la colonia brasileña y perpetuados hasta nuestros días, destaco las expresiones emocionales, físicas e intelectuales de aquellos que (sobre)viven a su manera, a pesar/debido/independientemente de la interferencia de la blancura. La exposición de nuestras escrituras no está aquí, por lo tanto, para ilustrar conceptos ni como pruebas ante un jurado tendencioso. Nuestras palabras están presentes para mostrar formas individuales y colectivas de pensar diferentes maneras de existir sin la mediación del racismo como regente de nuestros actos y elecciones. Junto con Kilomba (2020), nombres como Lélia Gonzalez (2020), Neusa Santos Souza (2021 [1983]), Conceição Evaristo (2020), Cida Bento (2022, 2023), Sueli Carneiro (2005, 2019, 2023), Audre Lorde (2007 [1984], 2019 [1978]), Patricia Hill Collins (2000 [1990], 2003), bell hooks (2013 [1994], 2019 [1981], 2021 [2000]), Saidiya Hartman (2020 [2008]), Christina Sharpe (2023) y Franz Fanon (2020 [1952]) contribuyen a la clasificación de esta investigación como un material decolonial, interseccional y negro.

Palabras clave: Mujeres negras. Negritud. Racismo. Biografía. Grada Kilomba. Estereotipos.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - À esquerda Tatiane Alves e à direita Monique dos Anjos	41
Figura 2 - À esquerda Linn da Quebrada; à direita ilustração “Monumento à voz de Anastácia”, de Yhuri Cruz.....	43
Figura 3 - À esquerda Aline Odara; à direita Nathália Fagundes.....	62
Figura 4 - Zoe Saldana caracterizada como Nina Simone e a própria cantora.....	63
Figura 5 - À esquerda Vera Manhães; à direita Sônia Braga.....	65
Figura 6 - Tela <i>A Redenção de Cam</i>	66
Figura 7 - Propagandas do sabonete Pear’s Soap reproduzidos no livro <i>O espetáculo do outro</i> (Hall, 2016).....	70
Figura 8 - Capa do livro <i>Josephine</i>	71
Figura 9 - Sojourner Truth.....	75
Figura 10 - Cenas da entrevista de bell hooks no programa <i>Speaking Freely</i> (2002)	80
Figura 11 - Montagem com fotografias de Lélia Gonzalez	99
Figura 12 - Montagem com fotografias de Monique dos Anjos	100
Figura 13 - Foto do Livro <i>Memórias da plantação</i> (Kilomba, 2020) com autógrafo da autora.....	107
Figura 14 - Da esquerda para a direita: Bianca Mafra, Monique dos Anjos, Grada Kilomba, Paula Carolina Batista e Milena Bachir Alves.....	108
Figura 15 – Retrato de Henrietta Lacks	112

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1. “Eu” n(est)a pesquisa acadêmica.....	14
2. Questão de pesquisa e objetivos	15
3. Referencial teórico-metodológico	17
4. As entrevistadas	32
5. Guia de leitura	34
6. Aqui entre nós.....	36
PARTE I: MONIQUE E TATIANE	39
1.1 Somos impedidas de falar ou somos ignoradas?	40
1.2 Enunciações e silenciamentos	43
1.3 Quem escuta o que a mulher negra fala?.....	46
1.4 Por que escrever sobre mulheres negras? Por que agora?	49
1.5 Heroínas raptadas da História.....	52
1.6 Alusão histórica: a tia da limpeza é mais jovem que você	56
Considerações sobre a parte I	59
PARTE II: ALINE E NATHÁLIA	60
2.1 O colorido do Brasil.....	61
2.2 Branqueamento da população negra brasileira	64
2.3 Qual feminismo vai nos salvar?.....	71
2.4 Da adultização de meninas negras até as imagens de controle.....	76
2.5 Quem olha por nós?	79
2.6 Se a culpa não é do opressor, então é do oprimido	83
Considerações sobre a parte II.....	87
PARTE III: MATURAÇÃO.....	89
3.1 Negritude como acusação	90
3.2 Em busca da brancura.....	91
3.3 A constatação do óbvio: continuarás sendo negra	93
3.4 Despertar da consciência racial	95
3.5 Apropriação da negritude.....	98
PARTE IV: RELATO DE PESQUISA.....	101
4.1 A respeito do afeto que atravessa todas as fases	101
4.2 A respeito dos problemas que a branquitude cria	104
4.3 A inspiração para além da admiração	108

4.4 Ciência imparcial para quem?	109
4.5 Os primeiros lugares concedidos às mulheres negras na ciência	109
4.6 Estamos de acordo: não há neutralidade!	113
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	115
BIBLIOGRAFIA	117

INTRODUÇÃO

1. “Eu” n(est)a pesquisa acadêmica

Eu sou a mulher negra que guiará você na leitura desta dissertação. É provável que essa frase tenha causado certo desconforto ou, ao menos, estranhamento, posto que trabalhos acadêmicos não costumam ser escritos em primeira pessoa. Especialmente quando essa pessoa é uma mulher. E negra. O uso do pronome pessoal, no entanto, vai além da reivindicação do conhecimento aqui gerado. O estudo que apresenta os processos raciais pelos quais pretas e pardas passam, à revelia da branquitude, até se apropriarem de sua negritude, não foi desenvolvido por um sujeito indeterminado, senão por mim. Em termos práticos, isso significa que tudo vivido nos últimos (quarenta e) dois anos está impresso aqui – seja como método, seja como ponto de partida para interpretação do material bibliográfico, seja como linguagem adotada.

Ainda assim, a cada menção do “eu” é esperado que haja uma inquietação. Justificável, uma vez que existiu por um longo período e, em certa medida, permanece, a percepção de que o uso da terceira pessoa garante maior distanciamento entre pesquisador/a e fenômenos estudados (Almeida; Miranda, 2009; Oliveira; Vidal; Barbosa, 2017). Ciente de que abdicar de uma norma implicitamente sacra resulta em fundamentá-la, busquei argumentos a favor da narrativa em primeira pessoa. Não surpreendentemente, deparei-me com recomendações taxativas contra esse tipo de escrita. As alegações vão desde ser uma prática incomum e associada mais a artigos científicos do que a dissertações, até o fato de que pronomes pessoais denotariam certo egocentrismo (Halmos, 1970).

Contudo, a exploração da literatura que registra a construção da subjetividade das mulheres negras em meio a estereótipos dos quais queremos nos desvencilhar e que, por conseguinte, dialoga com os atravessamentos da supremacia branca, colocou-me diante de conceitos que fazem cair por terra a noção de neutralidade da ciência. Conceitos como os de hierarquização de raças, eugenia, biopoder e necropolítica – dentre outras práticas que debilitam os pilares da ética científica e se traduzem em desigualdades sociais e econômicas – fizeram com que o uso de pronomes impessoais para mim, pesquisadora negra, passasse a ser uma regra irrelevante. Mais do que escolher entre “eu” e “nós”, comecei a interessar-me em descobrir quem são “eles”, aqueles considerados universais, os seres centrais e que se diferem do outro, do objeto, do estudado.

De certo modo, a escolha da primeira pessoa do singular foi a forma inicial que encontrei de colocar-me na pesquisa. A partir da participação como aluna regular na disciplina “Seminários de Orientação”, ministrada pela professora doutora Marta Mourão Kanashiro no segundo semestre de 2022, ficou evidente de que me posicionar tratava-se, na verdade, de algo muito mais carregado de sentido. Significa romper com a imparcialidade, a objetividade e a neutralidade, de forma a me permitir ser afetada por esse processo e, ao mesmo tempo, desestabilizar também quem recebe essas palavras. Para Kanashiro, autora da tese de doutorado *Biometria no Brasil e o registro de identidade civil: novos rumos para identificação* (2011), essa é uma condição *sine qua non* para uma pesquisa que tem como um dos eixos a contracolonialidade. Refere-se a adentrá-la não apenas como sujeito, mas declarar de antemão a maneira como meu posicionamento enquanto mulher negra pauta a forma de reportar tais dados. É, para mim, afirmar que inicio esta dissertação carregando marcas do racismo e que isso está mais presente nestas páginas do que eu gostaria de admitir.

Do mesmo modo que Neusa Santos Souza (2021) descreveu seu trabalho como sendo matéria-prima¹, observo as possibilidades desta pesquisa ser uma ferramenta para transformar o silêncio em linguagem à maneira como nos orientou Audre Lorde (1984). Para Lorde, uma mulher negra, lésbica, feminista, mãe de duas crianças, filha de imigrantes granadianos, educadora, sobrevivente de câncer e ativista², a constatação de não haver momento melhor do que o presente para termos a coragem de dizer tudo que precisa ser dito veio após estar diante da finitude de sua existência. O livro *Sister Outsider* (1984) começou a ser escrito dois meses depois de Lorde ser informada sobre a necessidade de passar por uma cirurgia nas mamas e que o risco de o tumor ser maligno era de 60 a 80%. A pensadora afirma que foram três semanas agonizantes entre o diagnóstico e a cirurgia, as quais a fizeram refletir sobre quanto manter-se silenciada sobre questões relevantes a haviam ferido e que aquele se tornara um chamado impossível de se ignorar para que “transformasse o silêncio em linguagem e ação”. No meu caso, este tem sido um processo acionado, em grande parte, por leituras, psicanálise e trocas com outras mulheres negras que se desvencilham das amarras do racismo.

2. Questão de pesquisa e objetivos

¹ Referência ao texto de Neusa Santos Souza em *Tornar-se negro* sobre resgatar as histórias negras recriando potencialidades (Souza, 2021, p. 46).

² Descrição literal escrita por Nancy K. Bereano na introdução do livro *Sister Outsider* (1984).

Em termos práticos, esta pesquisa propõe refletir sobre os marcos do processo aqui nomeado maturação de mulheres negras. Isto é, qualificar o que significa a permanência e trânsito por entre diferentes espaços que levam a apropriação da nossa negritude em uma sociedade que impõe de modo implacável os estereótipos caucados no período escravagista. O que vigora em cada experiência? Como os estudos sobre raça e sua intersecção com gênero e classe dialogam com as narrativas das participantes desta dissertação? Existe saída aos estereótipos? As vivências das mulheres negras apresentadas aqui ratificam ou contradizem o olhar da branquitude sobre nossos corpos? Inspirada na referência da intelectual, escritora e artista multidisciplinar Grada Kilomba (2020) a Paul Gilroy, sobre os cinco mecanismos de defesa do ego branco (negação, culpa, vergonha, reconhecimento e reparação)³, formulei distintas posições onde frutificam a assimilação racial identificados a partir da análise das próprias entrevistas que fundamentam este trabalho, sendo elas:

- Negritude como acusação;
- Em busca da brancura;
- Diante da verdade inegociável: continuarás negra;
- Despertar da consciência racial;
- Apropriação da negritude;

Note, todavia, que essas condições podem embaralhar-se, não seguindo uma ordem cronológica obrigatória. Imagine, no lugar de uma escada, uma floresta que se busca mapear a partir de não um único caminho, e sim de múltiplos – e com múltiplas rotas de entrada e saída. Uma mulher pode alcançar o entendimento da negritude como uma poderosa arma e ainda assim tê-la usada contra si, regressando à acusação, bem como exibir sua negritude e futuramente se ver questionando as agruras da pele negra. Somado a isso, uma das premissas iniciais era a de não fazer caber obrigatoriamente todas nós sob os mesmos parâmetros, o que me faz salientar que uma mulher negra que não se reconheça nessas coordenadas não tem menos ferocidade ou esteja mais desconectada de sua ancestralidade por isso.

O objetivo é refletir sobre as intercorrências, estratégias e táticas adotadas para existir sem que essa metamorfose seja lida como uma consequência da violência promovida pela branquitude, e sim como uma transformação à revelia dela. Isto posto, trata-se de relatar não

³ Em seu livro *Memórias da plantação*, Grada Kilomba cita um discurso de Paul Gilroy onde o sociólogo comenta sobre os cinco mecanismos de defesa do ego branco pelos quais a pessoa passa até reconhecer sua própria branquitude (Kilomba, 2020, p. 43).

a fuga contra/ou submissão aos estereótipos, e sim a forma como a negritude encontra a mulher negra por caminhos subjetivos que devem ser registrados, de modo que a dor causada pela inadequação se dissipe antes de vir a ser combustível para a solidão que nos assola.

Esse borbotoar, observaremos, evidencia-se tanto a partir da estética, representada na exaltação dos traços e do cabelo, quanto da conexão com a ancestralidade representada de diversas formas – seja pela ligação com o divino, seja por laços afetivos entre pares. No que tange à justificativa, autorizo-me a reproduzir novamente as palavras de Souza (2021), enquanto almejo fazer jus a essa tentativa de reverenciar seu trabalho:

A justificativa histórica deste trabalho se fundamenta na constatação inequívoca da precariedade no Brasil de estudos sobre a vida emocional dos negros e da absoluta ausência de um discurso, nesse nível, elaborado pelo negro sobre si mesmo (Neusa, 2021, p. 45).

Essa informação foi escrita há quarenta anos e segue, desafortunadamente, atualizada. Continuamos excluídas dos processos de teorização e busca pelo conhecimento (Oliveira, 2020b). Além de fazer uso da minha posição de forasteira para registrar aquilo que afeta em particular quem vem de fora, dou vida a esta dissertação para que se registre um fazer acadêmico que possa ser regido pela paixão, que desafie as bibliografias tradicionais e que possa, humildemente, servir de inspiração para mais mulheres negras escreverem nos formatos e lugares que desejarem.

3. Referencial teórico-metodológico

Optei por escrever à luz de Kilomba pela identificação que tenho com sua abordagem quanto ao que ela qualifica como racismo cotidiano, e que emerge com frequência nas biografias contidas aqui. Ademais, me vejo tão envolvida nesta dissertação quanto Kilomba em sua tese de doutorado que culminou no livro *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*, publicado originalmente em inglês, em 2008. Se a psicanalista escreveu sua obra para compreender melhor a si, redijo minha pesquisa para entender o quanto o racismo interferiu nos meus processos de amadurecimento autoestima, ainda que ferozmente eu renegue qualquer crédito a esse mal na construção daquilo que me tornei. Além de compartilhar o mesmo desejo de encontrar-me, trago-a como uma das principais referências teóricas pela forma como a pensadora portuguesa com origens em São Tomé e Príncipe e Angola oferece protagonismo às mulheres negras. Sem deixar de se mostrar presente nas histórias que reproduz, Kilomba mescla teoria, vivências pessoais e relatos sensíveis para expor a frequência audaciosa

com a qual o racismo se mostra no dia a dia, do ambiente acadêmico aos núcleos familiares. Hoje reverenciada, a escritora viveu o racismo em seu país natal, Portugal, em decorrência do que classifica como uma negação, e até mesmo glorificação, da história colonial. Deixou Lisboa para ser acolhida na Alemanha, lugar em que as atrocidades cometidas no passado, segundo ela, provocam culpa e vergonha, apaziguando a tensão racial. Neste cenário menos repressor, pôde escrever seu doutoramento – que resultou no referido livro – “dia e noite”, em Berlim, acompanhada por grupos organizados de mulheres negras, da comunidade LGBTQIAP+ e feministas com politização “admirável” (Kilomba, 2020, p. 12). O resultado é um material entendido pela autora como uma forma de *tornar-se sujeito*, uma vez que, em seus escritos, procura exprimir a realidade psicológica do racismo cotidiano baseado em relatos subjetivos, autopercepções e narrativas biográficas (Kilomba, 2020, p. 29).

É deste modo que, seguindo a tradição da Franz Fanon e bell hooks⁴, Kilomba rejeita a forma colonial de produção de saberes, apresentando uma observação que não abstraia os detalhes informados por suas interlocutoras e criando uma forma de interpretação que dá espaço a novas linguagens e discursos. Assim, foge-se da imposição da terminologia à experiência e da objetividade à subjetividade, transformando configurações estabelecidas de conhecimento e poder (Kilomba, 2020, p. 89). Esse é um traço marcante da metodologia herdada do autor de *Pele negra, máscaras brancas* (2020), definida pela utilização da interpretação fenomenológica como meio de preservar a integridade das experiências retratadas. Isto é, em lugar de abstrair o particular, buscando pelo universal, admitimos a não existência da universalidade. Preservar o discurso de grupos minoritários sem a tentativa de encaixá-los em expressões e conceitos pré-determinados, e, paralelamente, enaltecendo vivências singulares, é uma poderosa ferramenta para descolonizar o conhecimento, uma vez que vai na direção oposta à erudição dominante branca, conforme defende Kilomba (2020, p. 90).

Em busca da efetivação deste método, trago para debate experiências individuais acerca das etapas evolutivas de nossa constituição enquanto mulheres negras, para a revelação de uma memória histórica e conjunta (Kilomba, 2020), e, concomitantemente, pratico o que a linguista Conceição Evaristo conceituou como *escrevivências*. Segundo a escritora mineira, cada história, por mais particular que seja, remete a um todo e a experiências vividas coletivamente (Evaristo, 2020). Não se referem, portanto, a generalizações, mas a identificações

⁴ A identificação da escritora bell hooks é feita em letra minúscula a partir de uma reivindicação da própria autora. O nome utilizado para assinar seus estudos é uma homenagem à avó, e é grafado em letra minúscula como manifestação política que propõe o distanciamento do indivíduo, exaltando a obra realizada e não de quem está por trás dela.

com elementos comuns à negritude. Evaristo (2020) define esse processo como um percurso entre “escrever”, “viver” e “se ver”, e afirma que as narrativas – mesmo as biográficas – dão margem para uma dose de fantasia da qual devemos nos apoderar. Entre o acontecido e a narração, algo se perde e por isso outro se acrescenta (Evaristo, 2020 *apud* Santana; Zapparoli, 2020; Evaristo, 2020). Acredito que preservar a capacidade humana de reinterpretar o que lhes ocorre, assumindo o protagonismo da cena, é a mais pura execução da defesa pelo registro das subjetividades das mulheres negras defendida por Kilomba. Tanto ela quanto Evaristo incentivam a liberdade de teorizar e construir informações sem reportar à erudição europeia, de modo a deixar aflorar a criatividade.

É muito provável que Carolina Maria de Jesus, em 1960, ao relatar sobre a fome, sobre o entra e sai da comunidade e sobre como fazia render a comida de uma pessoa para a família inteira, não estivesse preocupada se aquilo seria classificado como intelectualmente adequado ou não. Ela escrevia porque precisava. Porque, como disse Glória Anzaldúa (2000 [1980]), escrever salva-nos da complacência que nos amedronta. Porque escrever é registrar o que os outros apagam quando falamos. Se nós, mulheres silenciadas, escrevemos, é porque não temos alternativa a não ser essa (Anzaldúa, 2000, p. 169). Portanto, joguemos fora a abstração e o aprendizado acadêmico, as regras, o mapa e o compasso, atendendo a Anzaldúa, para que sintamos nosso caminho sem anteparos. De acordo com a escritora fronteiriça, para alcançarmos mais pessoas, devemos evocar as realidades pessoais e sociais — não através da retórica, mas com sangue, pus e suor (Anzaldúa, 2000, p. 173).

O objetivo da perspectiva decolonial é, por conseguinte, ampliar vozes dissidentes sem que haja um novo *Bücherverbrennung*⁵. Deixe-os habitarem as bibliotecas para que nunca esqueçamos quem nos apagou da História quando chegar a hora de reescrevê-las. Fatos simbólicos como as déspotas de Alexandre, o Grande, César e Napoleão podem ser estudados por todos. Mas qual o sentido de priorizar determinadas passagens nefastas em detrimento da formação africana do ponto de vista antropológico e histórico, como questiona Carter G. Woodson (2021 [1933], p. 95) na obra *A (des)educação do negro?* Adaptando essa lógica à minha experiência acadêmica, entendo que, mais do que excluir o ponto de vista do norte global, devemos confrontá-los diante das versões que até pouco tempo pouco nos mencionava, mantendo-nos no papel de figurantes servis.

⁵ Em alemão o termo significa “queima de livros”. Tal conceito refere-se a uma política implementada durante o regime nazista que, com o objetivo de eliminar obras consideradas subversivas, promovia queimas públicas de livros.

Em lugar de condenar todo e qualquer tipo de conhecimento eurocêntrico, o que seria, em certa medida, adotar postura similar a deles, direciono meu olhar para marcos históricos nos quais vejo minha imagem refletida. Em nome de epistemologias que explorem nossa contribuição para a sociedade como a conhecemos hoje, atuemos para que elas passem a ser escritas cada vez mais a nosso modo. Isso inclui a queixa ao colonialismo cultural e incentivo ao fazer científico por pessoas do sul global, feministas e não brancas (Ratts, 2021). Talvez dessa forma possamos tomar o controle de nossa educação como nunca tivemos (Woodson, 2021).

O livro de Woodson, publicado originalmente em 1933, trata de um cenário absolutamente distinto de onde estamos situadas hoje, posto que o autor reflete especificamente sobre o sistema educacional dos Estados Unidos de quase um século atrás e a sua priorização do conhecimento eurocentrado em detrimento da cultura e história africana. Todavia, as semelhanças com o epistemicídio que seguimos assistindo é irretocável. Personalidades negras seguem negligenciadas durante as aulas de Literatura, Geografia, Física, Ciências e demais disciplinas, quando não inferiorizadas sistematicamente por professores doutrinados pelo eurocentrismo (Nascimento, 2021).

Em *Ensinando a Transgredir: a educação como prática da liberdade*, bell hooks (2013, p. 55) traz uma anedota sobre professoras brancas que se orgulhavam por apresentar escritoras negras “tão boas quanto” autores brancos tradicionais, mas que o faziam sem nenhuma menção à raça e sem considerar o esvaziamento que essa ausência causava. Isso quer dizer que não basta uma lista de nomes de pessoas afrodescendentes ou não brancas para tornar um material decolonial. É preciso que essas presenças sejam contextualizadas desde onde surgiram, levando em conta a trajetória que as constituiu como pensadoras e a maneira de suas perspectivas se relacionam ou não entre si.

Tomando como exemplo a crítica de Kilomba a Fanon, nota-se que, não obstante a autora credite a ele descobertas que foram fundamentais durante sua formação, ela não o acompanha como uma discípula sob efeito de encantamento. Pelo contrário, registra a limitação que vê nos textos do renomado colega psicanalista por sua falta de recorte de gênero, marcada nos discursos onde o “homem negro” é o ser em questão. Ela considera este um “erro fatal” por entender que existe uma dimensão política que a palavra assume ainda que despretensiosamente, perpetuando relações de poder; como, neste caso, o homem negro sendo o representando universal das pessoas negras. Para mim, o maior incômodo vem da forma como Fanon desdobra o pensamento que alinhava racismo à fascinação sexual, até chegar à frase: “É que a negrófoba é, na realidade, apenas uma parceira sexual putativa – assim como o negrófobo

é um homossexual reprimido” (Fanon, 2020, p. 171). A meu ver, nessa passagem – e em outras mais explícitas, existe uma perigosa associação entre orientação sexual e racismo, além de denotar uma homofobia indesculpável. A respeito deste tópico, Deivison Mendes Faustino, estudioso da vida e obra fanoniana e autor do posfácio da edição brasileira da renomada obra do escritor martinicano, traz importantes reflexões:

As afirmações de Fanon, segundo as quais não há complexo de Édipo ou homossexualidade na Martinica ou que a homossexualidade seria uma powerful source of anxiety são classificadas por Diana Fuss (1990,1994), Scott (1994) e Kobena Mercer (1996) como expressões de uma “penetrante (pervasive) homofobia” que repete *the worst fantasies of the black nationalist narrative*. Em um caminho semelhante, bell hooks (1996) concorda que Fanon oferece uma análise que, ao secundarizar o corpo (mãe) e privilegiar a mente (pai), se recusa a enxergar as mulheres - especialmente as mulheres negras - como sujeitos da luta. Todavia, a autora enfatiza as contribuições do autor para uma crítica radical ao racismo e, nesse sentido, propõe *working with Fanon* para ir além dele a partir das contribuições do feminismo (Faustino, 2015, p. 118, grifos do autor)

Vejo ainda um corporativismo que transfere a Fanon um olhar mais complacente ao homem negro do que à mulher negra em relações interraciais. No capítulo dois “A mulher de cor e o branco”, por exemplo, Fanon usa a crítica ao livro *Eu sou martinicana*, de Lucette Céraneus-Combette (1948) como fio condutor, reduzindo a personagem principal, uma mulher negra, a uma pessoa com grave complexo de inferioridade a quem, do homem branco, aceita tudo. Ao passo que o homem negro padeceria ao lado de uma mulher branca por seu medo de rejeição e não por falta de consciência de raça. Porém, não seria o meu olhar também influenciado pela minha defesa inegociável às mulheres negras? Ademais, considerando o fato de ser casada com um homem branco, eu não deveria admitir ter tomado como pessoal as críticas aos relacionamentos interraciais e à ideia de que não existe outra saída para esses enlacs a não ser submissão e fracasso?

É válido reforçar, como já apontou Faustino (2015) que nem Kilomba (2020) nem hooks (1996) – e nem eu – tratam o trabalho de Fanon como um desserviço. Pelo contrário, entendemos que a crítica é parte do que enriquece a discussão sobre a obra. Tanto é que Kilomba, ao mesmo tempo que evidencia fragilidades na retórica tece, no prefácio à mesma edição brasileira (2020), elogios quanto à importância para os brasileiros de se receberem um documento como esse que desobedece a ausência e inspire a viver na existência.

Expandindo a discussão sobre o poder que a linguagem assume, pergunto-me como Kilomba receberia os textos de Lélia Gonzalez. Da mesma maneira que a pensadora portuguesa consegue formular limitações acerca de Fanon sem desconsiderar que ele escrevia de um tempo e localidade totalmente distintos dos quais nos encontramos hoje, permito-me fazer o mesmo

exercício convidando Kilomba e Gonzalez para que se sentem na mesma mesa. Kilomba, que escreveu um capítulo adicional à versão brasileira de seu livro justificando o uso de cada termo que considera racista mencionado no material, é uma defensora contundente de uma reformulação de nosso vocabulário. A autora alerta que, através de suas terminologias, a língua nos informa constantemente quem é *normal* e quem é que pode representar a verdadeira condição humana (Kilomba, 2020, p. 14). O que deseja Kilomba, portanto, é que criemos esse vocabulário no qual possamos nos encontrar nessa condição.

Ao passo que Gonzalez, autora reconhecida por seu deboche e irreverência, reproduzia em seus discursos o mesmo idioma que ouvia nas ruas, usando termos como *nega ativa* e *negadinha* notas de rodapé. A autora registrou em seus textos coreografias com a língua, mostrando seus molejos e sua riqueza, distante da polidez empolada à qual tentamos nos adequar (Martins, 2021). Ao mesmo tempo, nada disso surgia de forma improvisada. Gonzalez esteve ciente dos caminhos tortuosos da comunicação que levam a lugares reveladores, a ponto de nomear um idioma para fazer caber palavras que a linguagem colonial não dava conta de abarcar. Refiro-me ao pretuguês, dialeto que se compõe com termos ricos em linhas, cores e significados da cultura brasileira (Martins, 2021), e que conceitua a africanização da língua portuguesa de modo a potencializar o que outrora seria lido como erro.

Isso atesta que Gonzalez e Kilomba estariam em lados opostos da discussão linguística? De forma alguma. Ocorre que o momento histórico onde Gonzalez estava inserida tinha como questões primárias a organização dos primeiros movimentos negros, a práxis militante e as reivindicações para direitos que hoje consideramos assegurados. Gonzalez, porém, vai muito além da liberdade de usar palavras opressoras de modo a ressignificá-las, devolvendo ao agressor o desconforto que se esperava ser assimilado pelo oprimido. Ela provoca um abalo cujas consequências terão que ser tratadas por todos aqueles que não são afeitos a cerrar as pálpebras diante de dificuldades (Martins, 2021). Prova disso é a capacidade em gerar reações, sejam emocionais ou físicas, levando-nos a discutir o que merece se manter a partir de um novo sentido criado e o que deve ser deposto, a exemplo do texto “Cumé que a gente fica,” apresentado na Reunião do Grupo de Trabalho “Temas e Problemas da População Negra no Brasil”, durante o IV Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, realizado no Rio de Janeiro, entre os dias 29 a 31 de outubro de 1980 e reproduzido abaixo:

Foi então que uns brancos muito legais convidaram a gente pra uma festa deles, dizendo que era pra gente também. Negócio de livro sobre a gente. A gente foi muito bem recebido e tratado com toda consideração. Chamaram até pra sentar na mesa onde

eles estavam sentados, fazendo discurso bonito, dizendo que a gente era oprimido, discriminado, explorado. Eram todos gente fina, educada, viajada por esse mundo de Deus. Sabiam das coisas. E a gente foi se sentar lá na mesa. Só que tava cheia de gente que não deu pra gente sentar junto com eles. Mas a gente se arrumou muito bem, procurando umas cadeiras e sentando bem atrás deles. Eles tavam tão ocupados, ensinando um monte de coisa pro crioléu da plateia, que nem repararam que se apertasse um pouco até que dava pra abrir um espaçozinho e todo mundo sentar junto na mesa. Mas a festa foi eles que fizeram, e a gente não podia bagunçar com essa de chega pra cá, chega pra lá. A gente tinha que ser educado. E era discurso e mais discurso, tudo com muito aplauso. Foi aí que a neguinha que tava sentada com a gente, deu uma de atrevida. Tinham chamado ela pra responder uma pergunta. Ela se levantou, foi lá na mesa pra falar no microfone e começou a reclamar por causa de certas coisas que tavam acontecendo na festa. Tava armada a quizumba. A negrada parecia que tava esperando por isso pra bagunçar tudo. E era um tal de falar alto, gritar, vaiar, que nem dava mais pra ouvir discurso nenhum. Tá na cara que os brancos ficaram brancos de raiva e com razão. Tinham chamado a gente pra festa de um livro que falava da gente, e a gente se comportava daquele jeito, catimbando a discursadeira. Onde já se viu? Se eles sabiam da gente mais do que a gente mesmo? Teve uma hora que não deu pra aguentar aquela zoada toda da negrada ignorante e mal-educada. Era demais. Foi aí que um branco enfezado partiu pra cima de um crioulo que tinha pegado no microfone pra falar contra os brancos. E a festa acabou em briga... Agora, aqui pra nós, quem teve a culpa? Aquela neguinha atrevida, ora. Se não tivesse dado com a língua nos dentes... Agora tá queimada entre os brancos. Malham ela até hoje. Também quem mandou não saber se comportar? Não é à toa que eles vivem dizendo que ‘preto quando não caga na entrada caga na saída...’ (Gonzalez, 1984, p. 223).

Gonzalez assumiu o risco de falar apesar de todas as implicações que esse ato poderia trazer para aqueles que são tratados, como ela provocava, como habitantes da lata de lixo da sociedade (Gonzalez, 2020, p. 77). Com suporte epistemológico de Jacques Lacan e Sigmund Freud, a pensadora negra se utiliza da psicanálise como ferramenta de construção para desencadear o que a lógica domestica. Em lugar da infantilização da pessoa negra e de interlocutores para nossas vozes, Gonzalez se coloca como a oradora que irá desafiar o mito da inabilidade dos oprimidos falarem. E, se na obra de Fanon as discussões giram em torno do homem negro, nos textos de Gonzalez, reunidos em grande parte no livro *Por um feminismo afro-latino-americano*, organizado por Flávia Rios e Márcia Lima (2020), a perspectiva, as estatísticas e a historicidade têm como foco os percalços e superações das adversidades impostas às amefricanas⁶. Conhecer seu trabalho também é perceber como se dá o encontro da academia com a militância, uma vez que sua experiência é marcada pela práxis política. O que é evidenciado, entre outros feitos, por sua influência direta na formação do Movimento Negro Unificado e seu discurso na Constituinte, onde se comprova o papel concreto da intelectual e ativista negra na construção do pacto constitucional (Rios; Lima, 2020, p. 10).

Destacam-se ainda as discussões sobre a intersecção do sexismo, racismo e classicismo como cerceador dos direitos de mulheres negras. Munida de pesquisadas quali-quantitativas

⁶ Nomeação dada a todos os descendentes de africanos que não só foram trazidos pelo tráfico negreiro, como aqueles que chegaram à América antes de seu “descobrimento” por Colombo (Gonzalez, 2020, p. 265).

denunciante da carga de discriminação a qual está sujeita a mulher negra em uma sociedade marcada pela divisão racial e sexual, Gonzalez (2020, p. 109) apresenta os resultados da ideologia de dominação que mantém – até os dias atuais – as pessoas negras como cidadãos de segunda classe. Por essas e outras tantas razões sentidas e reconhecidas por mim, não apenas no intelecto, mas na pele, Gonzalez soma-se a um dos principais norteadores que apontam para o caminho que percorro enquanto pesquisadora negra e que me permitem desinstrumentalizar processos acadêmicos, nutrindo-me também do sentir.

Incluo Souza (2021) ao referencial teórico pelo fato de a pensadora tratar das vicissitudes da identidade de negras e negros brasileiros em ascensão e por olhar sujeito e subjetividade também a partir do prisma psicanalítico. Souza surge para complementar as análises de Gonzalez, cuja formação era em filosofia e antropologia, traduzindo para a realidade brasileira as questões postas por Kilomba e Fanon referentes ao impacto do racismo na psique da pessoa negra. Ler Souza é como ser agraciada com sessões múltiplas de terapia, dada a forma como a psiquiatra apresenta narrativas biográficas para elaborar hipóteses à semelhança de Freud⁷ quanto aos nossos traumas e por permitir a pessoas negras que se reconheçam nestes apontamentos. Quem já se sentiu reduzida a um papel sexual se sentirá representada; quem teve um amor negado; quem já desejou afinar o nariz e clarear as partes escuras e quem tentou ignorar que a brancura é um fetiche negro, também.

Em paralelo à luta antirracista, Souza colaborou para o combate ao estigma de pacientes em sofrimento psíquico. Aliando os dois eixos: raça e psique, possibilitou a ressignificação do que, em pessoas negras, era diagnosticado como complexo de inferioridade, definindo-o como enfermidades de ordem mental produzidas pela discriminação. Essa é uma das semelhanças com a obra fanoniana. Assim como o colega, Souza (2021) disserta sobre a internalização compulsória e brutal de um ideal do ego branco, que obriga o sujeito negro a formular para si um projeto identificatório incompatível com as propriedades biológicas do seu corpo (Costa, 1983, p. 25)⁸. Essas são questões fecundas abordadas por Souza através de relatos factíveis para qualquer pessoa negra.

Encontro nesta pesquisa uma convergência harmoniosa entre os episódios selecionados por Souza e os aqui presentes. Apesar da lacuna de quase quarenta anos, o racismo ainda produz as mesmas consequências de “subtrair de nós a possibilidade de explorar e extrair

⁷ Souza cita Freud, que elaborou a teoria da paranoia com base no relato autobiográfico do dr. Daniel Paul Schreber, ao discursar sobre a escolha de poucas autobiografias analisadas, esclarecendo que o número (dez) foi mera coincidência. Poderiam ter sido mais ou menos histórias (Souza, 2021, p. 109).

⁸ Jurandir Freire Costa é psiquiatra e psicanalista, autor do prefácio à edição original de *Tornar-se negro* (1983).

do pensamento todo o infinito potencial de criatividade, beleza e prazer que ele é capaz de produzir” (Costa, 1983, p. 10). Essa frase, escrita no prefácio à edição original de *Tornar-se negro* (1983), cuja autoria é do psiquiatra e psicanalista Jurandir Freire Costa, me afeta de uma forma especial. Ciente da irracionalidade que é pensar “Como seria se...”, não deixo de ponderar: o que seríamos capazes de alcançar se não estivéssemos preocupados em sobreviver? Ou, simplesmente, quão mais possível seria viver?

A abordagem psicanalítica como parte do método se respalda no apontamento de Souza (2021) acerca do corpo não nascer com o sujeito, mas se construir com uma imagem carregada de palavras e afetos. O que significaria que seja na neurose, na psicose, na histeria, na esquizofrenia ou na paranoia, o corpo está sempre aí a interrogar a psicanálise e o psicanalista, palavras de Souza (2021). Se a estrutura psíquica se mostra frágil, existe um colapso do ego. Porém, sobressalente à dor negra são as fugas contra as tentativas do sujeito branco em nos invadir. Kilomba dá continuidade a essa premissa, ao expor que racismo não é falta de informação, e sim um desejo violento de nos possuir e nos controlar. Devemos, portanto, parar de tentar explicar-nos. Eles não buscam resposta – o que querem é a dependência que gera nossa tentativa de convencê-los, seja lá sobre o que for.

Aqui não encontrarão, portanto, justificativas. Se sangramos, eles sabem muito bem o porquê. Por meio destas diretrizes, Kilomba (2020, p. 38) explora a ferida causada na pessoa negra colocada como a *outra*, a *diferente* em relação a qual o *eu* da pessoa branca é medido. Posta ainda como a “*outridade*”, torna-se a personificação de aspectos repressores do *eu* do sujeito branco. Todavia, Kilomba não foca na dor e tampouco pretendo fazê-lo. Se a proposta da intelectual é substituir a pergunta “o que você fez?” por “O que o racismo fez com você?”, proponho mais uma: “o que está tão intrinsecamente ligado à sua negritude que o racismo não é capaz de influenciar?”.

É interessante reconhecer como esta pesquisa passou pelo mesmo processo de maturação sobre o qual objetivava refletir. Não me considero mais negra após a escrita destas quase 130 páginas, mas vejo como a negritude foi se apropriando do texto ao longo da minha incursão nas discussões raciais. Antecipando que uma intelectual acadêmica negra traria um olhar excepcional para meu trabalho, não foi surpresa quando a professora Carolina Cantarino Rodrigues, docente convidada para minha banca de qualificação e banca examinadora, compartilhou fragilidades sobre a tese que me haviam escapado. Como intitular um trabalho decolonial, espelhado em autoras e autores questionadores do eurocentrismo e, ao mesmo

tempo, investir horas e horas discutindo com Karl Popper (1934)⁹ e seus comparsas, mergulhando nas profundezas do campo de disputa sobre neutralidade científica? Não seria mais produtivo, em vez disso, dialogar com aquelas que falam o dialeto cuja fluência eu almejava conquistar?, me indagou a pesquisadora responsável pela tese de doutorado *Entre Corpos, Tempos e Sujeitos: Ciências, Políticas e Artes improvisando Identidades* (2011) à época.

Sua proposta era que eu deslocasse o olhar para obras de pensadoras e pensadores célebres a exemplo de Toni Morrison, Christina Sharpe, Saidiya Hartman e Fred Moten. A partir daí, foi como mudar não apenas o roteiro ou elenco de uma peça de teatro, mas também alterar toda a plateia, dispensando quem não estivesse à altura do espetáculo. Sem ter percebido, minhas tentativas iniciais de questionar o fazer científico eram uma forma de me justificar por não agir como uma pesquisadora branca ou, pior, um pesquisador branco.

Pergunto-me se foi assim que Fanon se sentiu ao apresentar o manuscrito de *Pele negra, máscaras brancas*, recusado como trabalho final do curso de Psiquiatria, para Francis Jeanson, editor interessado em, finalmente, publicar a polêmica obra. Ao ouvir que o livro era “excepcionalmente interessante”, o psicanalista e intelectual martinicano, depois de escrever mais de 200 páginas ondeurgia para que deixássemos de lado o complexo de tornar o branco como a régua de comparação para nossos feitos, bradou: “para um negro até que não está ruim?!”¹⁰. Sim... nós ainda nos justificamos, ainda nos deixamos levar pelas normas que contestamos, e ainda lemos livros demais de escritores brancos, cisgêneros, heterossexuais e, em sua maioria, europeus.

A neutralidade científica foi posta em xeque? Certamente. Porém, em vez de desculpar-me por refutá-la, busquei registrar o fato de que ela, muito possivelmente, jamais existiu. Quando a filósofa indiana e ativista ambiental Vandana Shiva (2003, p. 21) afirma que os sistemas modernos de saber são, eles próprios, colonizadores, percebo uma perspectiva que valida esse entendimento, afastando meu medo de um possível ensimesmamento. O fazer científico que adotamos como universais é, de fato, localizado e particular, uma vez que sua base social é invariavelmente influenciada pela cultura, classe e gênero (Shiva, 2003).

Faço saber, portanto, que parti – desde o marco zero da pesquisa – de uma constatação teórica, pessoal e empírica de que os processos raciais pelos quais passamos, até nos rendermos à inexorável verdade de que nascemos negras por uma benção e não uma maldição, é uma

⁹ Autor de *A lógica da pesquisa científica* (1959), dentre outros títulos.

¹⁰ Episódio descrito pelo próprio Francis Jeanson (1965) e publicado nos textos complementares da edição traduzida para o português de *Pele negra, máscaras brancas* (2020).

maturação violenta em decorrência da branquitude. Esses atentados contra nossa sanidade surgem dadas as manobras para fugir da imagem que cunharam de nós, ainda que neguemos o tamanho dessa influência. Saber-se negra é, afinal, viver a experiência de ter sido massacrada em nossa identidade, confundida em perspectivas, submetida a exigências e compelidas a exigências alienadas, como bem traduziu Souza (2021, p. 46).

As ditas condições as quais buscamos transpor estão vigentes devido ao racismo perpetuado por grupos hegemônicos (Bento, 2022) e suas articulações para a manutenção de regalias colonialistas. Como então manter o prazer de pensar e o pensamento de prazer (Costa, 1983, p. 35)¹¹, uma que vez estamos em constante estado de vigilância? Retratar o que nomeio maturação é ter consciência de que eles observam esse processo, sabendo da ferida aberta que nos causaram, segundo o pensamento de Grada Kilomba (2020) ao qual me alinhavo. O preço da existência negra em um mundo que se constituiu racista a partir e/ou como consequência da exploração de mão de obra escravizada, é habitar uma zona do não-ser onde perdemos o direito à construção das nossas subjetividades (Fanon, 2020).

É sentir raiva o tempo todo e ter total conhecimento de que gritar contraria o estereótipo de docilidade impregnado em nossas peles. Acontece que não queremos mais esse personagem subserviente. Essas falas de uma encenação para qual fomos escaladas arbitrariamente não serão mais repetidas, tampouco os trejeitos de amabilidade. A quietude se tornou ensurdecadora e o grito está rompendo as barreiras que compriam nosso desenvolvimento. Dita expansão apresenta possibilidade de cura da aspereza da pele negra machucada, além de liberar espaço para a escrita de uma história onde nossas potencialidades sejam elevadas à capacidade máxima (Souza, 2021). Ser *negra*, portanto, nos acalanta Souza, é criar “uma nova consciência que reassegure o respeito as diferenças e reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração” (Souza, 2021, p. 115).

Ao contrário da instantaneidade para localizar congruências e dissonâncias entre as narrativas obtidas, determinar qual seria o recorte da minha biografia foi excruciante. Vivi e ainda vivo em um mundo branco. Minha escola era branca, assim como a trajetória da graduação e do mestrado. Meu marido é branco e alguns dos amigos e amigas mais íntimos também. Profissionalmente, campo rico em interações com a branquitude em decorrência da minha consultoria antirracista, quem me contrata e quem me paga também são pessoas brancas. Como escolher os episódios mais emblemáticos que pontuassem esse caminhar rumo ao perdão

¹¹ Prefácio de Jurandir Freire Costa, psiquiatra e psicanalista, publicado na edição original de *Tornar-se negro*.

que nós, pessoas negras, precisamos nos conceder para desconstruir a normalização do auto-ódio (Fanon, 2020; Souza, 2021)?

De que forma retratar dores desse crescimento evitando um show sadomasoquista que, em vez de ensinar a branquitude a melhorar, os excitaria querendo mais? Afinal, falar sobre mim é falar também de outras mulheres negras que, em épocas não tão distantes, tiveram suas vidas encurtadas, nomes trocados e a vidas amaldiçoadas. Saidiya Hartman (2020), autora de *Vênus em dois atos* e Christina Sharpe (2023), autora de *No vestígio*, alertam sobre o perigo de exumarmos nossos mortos para recontar uma e outra vez a mesma história de violência contra eles/nós. Sem a pretensão de determinar qual seria o caminho alternativo, o que ambas sugerem é que recusemos alimentar o posicionamento disgráfico de pessoas negras. O alerta de Sharpe (2023) refere-se à cobertura midiática que reproduz violências racistas explícitas, alheios ao fato de isso se trata de uma revitimização. Um exemplo clássico são as reportagens que descrevem corpos sendo asfixiados, arrastados pelo asfalto e chicoteados, como quem lista uma sequência inofensiva de ações. Os casos fazem parte de coberturas jornalísticas que a antropóloga María Elvira Díaz-Benítez (2021) chamou de inventário, tendo-os citado nas primeiras páginas do livro *Pensamento negro radical*. Díaz-Benítez (2021) reforça que é possível constatar a ausência de sensibilidade quando se trata de corpos negros. O chamado dessas escritoras é pelo preenchimento dos espaços vazios sobre os quais as mãos brancas não puderam se apropriar com seus estereótipos, para experimentar novas maneiras de viver no vestígio da escravização (Hartman, 2020; Sharpe, 2023).

Esse vestígio, ou traços que a escravização transatlântica deixou, é visto por Sharpe como um problema do/para o pensamento e o cuidado que ele requer também. Significa reconhecer que a escravatura é relativizada, especialmente em comparação a outras violações contra a humanidade, como o Holocausto. É ainda lidar com a ausência nos arquivos sobre esse período, artimanha que colabora para a alienação e a apatia quanto a esse desastre. É, ainda: “viver os efeitos de migrações marcadas e ininterruptas, desastres mediterrâneos e caribenhos, migração transamericana e transafricana, ajustes estruturais impostos pelo Fundo Monetário Internacional, que dá sequência a imperialismos/colonialismos” (Sharpe, 2023, p. 37).

Retomando o dilema de determinar quais episódios seriam a representação mais acurada do que é ter herdado a herança do ventre negro da minha mãe¹², concluo que independentemente das vivências que tenham vindo à tona e das especulações que elas possam causar, o propósito é que nesta pesquisa, acima de tudo, meu lugar de fala – e o das demais

¹² Menção ao trecho do livro de Sharpe (2023) sobre a ideia de *partus sequitur ventrem* (quem nasce segue o ventre), em que a criança herda o (não) status, a (não) existência da mãe (Sharpe, 2023, p. 36).

mulheres presentes aqui – se coloque como possibilidade para deixarmos de ser objeto de estudo, tornando-nos protagonistas e comandantes da nossa travessia. Isso significa constituirmo-nos de autoridade para expressar pensamentos, fugindo da armadilha colonial de termos biografias percebidas não a partir de quem somos, mas em comparação com outros (Ribeiro, 2019).

Antes mesmo que eu estivesse diante do impasse quanto à exposição da minha narrativa, uma dúvida primária me abateu. Estaria eu, de fato, fazendo escolhas disruptivas enquanto pesquisadora, ou apenas tentando reproduzir da melhor forma o modo acadêmico que me permitiria ser aceita? Por que me senti inquieta, insegura, insatisfeita com as primeiras versões do projeto de pesquisa e, ainda assim, segui numa mistura de teimosia disfarçada de perseverança? Talvez tenha sido pelo fato de que entendia que ser acadêmica era sofrer. Como se o desprazer em solucionar um problema de pesquisa era algo com o qual eu deveria me acostumar. Ora, se vamos passar dois anos, no mínimo, debruçadas sobre pilhas de livros, acumulando centenas de horas estudando e discutindo um assunto – ação que por si só já é esgotadora – que seja ao menos um assunto apaixonante e que nos faça desejar mais e mais horas mergulhada neste universo.

Segundo Kanashiro (2011), essa é uma das grandes funções da pesquisa: colocar-nos frente algo que desperte desejo, curiosidade e estimule uma inquietação impossível de ser ignorada, levando-nos a elaborar novas perguntas. Essa fagulha atingiu meu coração de pesquisadora em cheio, fazendo com que a rota fosse reprogramada diversas vezes, até entender: a questão não era o percurso simplesmente, e sim onde, e com quem, eu queria chegar.

A proposta apresentada neste documento, de refletir sobre processos de maturação de mulheres negras de encontro com a apropriação da negritude, apresentando transformações psíquicas e sociais à revelia dos estereótipos da branquitude, não fazia parte do plano inicial. A abordagem primária propunha investigar qual era a relevância de pautas interseccionando gênero e raça nos principais perfis feministas do *Instagram*. Inspirada nos alertas atemporais de Sojourner Truth a Angela Davis (2016) e, mais recentemente, Koa Beck (2021) em seu livro *Feminismo Branco: das sufragistas às influenciadoras e quem elas deixam para trás*, talvez eu tenha ansiado desvelar que as mesmas disparidades originais do movimento seguiam intocáveis na era digital. Rapidamente constatei, não sem a ajuda da minha orientadora, que essa era uma resposta que já tínhamos: o feminismo do *Instagram* é branco (Beck, 2021). Pistas históricas, como sua própria formulação enquanto luta pelos direitos das mulheres, até o fato de as mídias sociais serem acusadas de privilegiar conteúdo de/com pessoas brancas (Silva, 2020), davam conta de que esse problema era relevante, mas carecia de ineditismo.

A segunda versão tratava de analisar os efeitos que uma denúncia contra um crime racial sofrido online causaria em mulheres negras. Eu objetivava refletir a respeito das falhas provocadas pelo racismo estrutural inerentes aos processos de delação e o que advém dessa violência. O fato de oito em cada dez pessoas alvo de discurso de ódio no Facebook serem mulheres negras¹³, e de ter sido vítima de racismo virtual¹⁴, parecia colaborar para que minha pesquisa tivesse uma boa pergunta disparadora. É provável ainda que, inconscientemente, eu quisesse admissão de culpa das empresas de tecnologia e, em última instância, reparação pessoal. Ou seja, propósitos não exatamente aplicáveis como objetivo de pesquisa. Somente um elemento se mostrou constante desde o ingresso no mestrado: meu fascínio pelas histórias, narrativas, biografias e diferentes formas de expressão de mulheres negras como eu.

Nos primeiros rascunhos, Neusa Santos Souza surgia unicamente como referência teórica que explicitava o impacto do racismo na psique negra. Ao passo que me deparar com a vastidão de sua obra e sua história pessoal, a psicanalista se transformou em algo muito maior. Passei semanas impactada pelo fato de que Souza, detentora de uma carreira acadêmica e literária dedicada a reverter o custo emocional da sujeição, negação e massacre da identidade original e histórico-social da pessoa negra, tenha sucumbido ao tipo de dor capaz de nos fazer saltar de um precipício e assim o realizou¹⁵. Senti-me culpada por esse interesse mórbido e que reduzia uma vida cheia de contribuições a um único ato. Ato esse que diz respeito somente a ela. Já seu legado, suas contribuições intelectuais e acolhimento para os pacientes que atendia, isso, sim, diz respeito a nós.

Esse interesse incessante sobre os atravessamentos do racismo em nossas trajetórias deveria ter me dado pistas do caminho que me chamava. Algo parecido aconteceu quando, não intencionalmente, soube que a vida da historiadora e ativista negra Beatriz Nascimento foi roubada prematuramente quando um suposto namorado de uma amiga a quem ela dava conselhos a matou por não aceitar sua interferência. Ele era branco. Uma e outra vez vozes

¹³ Pesquisa conduzida pelo pesquisador Luiz Valério P. Trindade (2018), doutor em Sociologia pela Universidade de Southampton, na Inglaterra, e com vasta bibliografia produzida sobre a intersecção entre gênero, raça, classe e Internet. Com base nos dados gerados no estudo “Contemporary forms of racism and bigotry on social platforms” (Formas contemporâneas de racismo e intolerância em plataformas sociais, em tradução livre) constatou-se que as mulheres negras de classe média, entre 20 e 35 anos e instruídas academicamente são vítimas de oito em cada dez discursos de ódio no Facebook (Trindade, 2018).

¹⁴ Em uma das situações, um usuário ordenou que eu me calasse. O comando vinha com o termo negra usado, naquele contexto, como xingamento. “Cala boca, negra”. O comentário era uma resposta de um internauta a um post em meu perfil pessoal (e aberto) onde, ironicamente, eu falava justamente sobre o direito das mulheres negras em se expressarem sem ressalvas. Em outra ocasião, um post sobre uma reportagem feita na revista *Claudia* que continha minha trajetória como escritora de contos eróticos recebeu comentários racistas de leitoras como “agora basta ser negra para sair na revista?” e “Mimimi. Nada a ver falar de raça quando o assunto é sexo”.

¹⁵ No dia 20 de dezembro de 2008, Neusa Santos Souza suicidou-se “sem antes jamais ter dado sinais de depressão”, lançando-se do edifício onde vivia na Rua General Glicério, no Rio de Janeiro (Herkenhoff, 2016).

negras desaparecendo, deixando de permear o mundo com suas ideais, com seu tom, com suas melodias tão singulares, e sempre, à espreita – seja como réu, testemunha, juiz ou justiceiro –, um branco.

Entretanto, foram necessárias oitenta páginas escritas sem quase nenhuma menção às redes sociais, tecnologia, internet, injúrias online ou processos de denúncia para que eu notasse – não sem mais uma vez ter direcionamento para tanto – onde estava minha paixão, aquela mesma que me fez escrever oitenta páginas sobre um único recorte sem me cansar. Quanto mais tempo eu passava pesquisando sobre questões inerentes às mulheres negras, mais eu conhecia sobre mim, me identificava e me fortalecia. Passei a compreender o não-lugar das afrodiáspóricas, que não se reconhecem nem no continente do qual saíram nem naquele que fincaram raízes, mantendo-se em uma eterna viagem transatlântica. Quando me dei conta, já estava afastada demais da antiga versão do projeto inicial... e de mim mesma. Surgia então a dissertação próxima de como ela se encontra hoje. O penúltimo título, *(Ex)pressões de mulheres negras ante a branquitude: interlocuções embrenhadas no racismo*, deu lugar a *Processos de maturação de mulheres negras: encontros com a negritude à revelia dos estereótipos* tão logo comecei a analisar os dados. Não era sobre comunicação que elas estavam falando. Era sobre resistência, sobre como tiveram infâncias felizes ou não, paixões e desamores, lutaram para, ora perder, ora serem vangloriadas, e seguiram projetando um futuro negro sem que a supremacia branca as freasse ou sequer pautasse seus caminhos.

Como resultado, a branquitude aparece desmascarada por se constituir como grupo opressor e hegemônico que perpetua o estado permanente de escravização (Bento, 2022; Sharpe, 2023), mas sem que isso a torne um dos pilares desta pesquisa que busca refletir sobre a subjetividade que constitui a negritude.

Longe de questionar a gravidade da tensão racial que atrasa os avanços pela equidade racial (Munanga, 2019), desviei da análise quanto à (im)possibilidade da pessoa negra se comportar de forma sábia com relação ao branco ou vice-versa (Fanon, 2020).

Minha decisão, muito inspirada em leituras recentes como as das já citadas Hartman (2020) e Sharpe (2023), busca demarcar uma existência que não seja condicionada à presença, validação ou manipulação da branquitude. Nesse sentido, inquirir os grupos supremacistas e hegemônicos seria colocá-los no centro do debate como responsáveis que são pela perpetuação do racismo, apontando seu impacto enquanto segmento mantenedor das desiguais condições de vida (Bento, 2023; Schucman, 2020). Contudo, deixo essa missão, já em andamento, para eles próprios. Me concedi o direito de colocá-los no banco de espera. Essa visão pode ser extremamente incômoda para grupos dominantes. A branquitude, afinal, se organiza para estar

no centro de tudo. Perguntam-nos: “como podemos ser antirracistas na prática?”, ainda que parem de prestar atenção antes do final da resposta. Quem deve entrar em cena, trazendo a solução do problema do branco, é ele mesmo. Assim o faz Lia Vainer Schucman, autora de obras que versam sobre o papel da branquitude na perpetuação dos privilégios coloniais. Quanto à obrigação inerente às pessoas brancas, a pesquisadora orienta:

Eu sou uma educadora. O que uma educadora pode fazer? Pode colocar isso como pauta, pode exigir cotas no lugar onde ela está. São os sujeitos que fazem as instituições e são as instituições que fazem a estrutura. Cada um de nós tem uma tarefa na luta antirracista. Disso, ampliamos para o fato de que não dá para estar na luta antirracista e apoiar políticas superneoliberais, que vão aprovar que o saneamento básico seja privatizado, por exemplo. Quem é que vai ficar pagando, sem a água? Nós temos que pensar que as políticas apoiadas por nós também estão cercadas de antirracismo. Apoiar a minoridade penal e ser antirracista também não faz o menor sentido. Quem é o menino que vai ser preso? Não é nem menino, porque o menino é sempre o branco. O menino negro é sempre o moleque, aquele que perde a inocência, aquele que já pode ser preso. Existem várias outras políticas que não podemos apoiar ao sermos antirracistas. Escolher em quem votamos também é uma forma de ser antirracista. (Schucman, 2023, p. 69).

O que desejo neste momento é misturar os mecanismos de defesa a respeito de sua responsabilidade no racismo estrutural, de modo que negação, culpa, vergonha, reconhecimento e reparação se embaralhem, fazendo brotar um novo propulsor de ação para o qual ainda não temos nome – mas que tirará dos ombros negros a obrigação de solucionar um problema que mãos brancas criaram.

4. As entrevistadas

A natureza semiestruturada das entrevistas marca o método que dará vazão às teorias citadas acima. A flexibilidade de conversas sem roteiro se converteu na capacidade de explorar profundamente os temas, considerando a diversidade de percepções, aplicadas aqui como forma de construir narrativas autobiográficas de quatro mulheres negras, incluindo a minha. O critério de seleção das participantes foi baseado não apenas no componente racial, ou seja, que fossem pretas ou pardas, mas no fato de que todas nós reconhecemos ter passado pela transmutação decorrente da compreensão de que somos negras e do apoderamento dessa descoberta como um trunfo. A constatação de que essas seriam mulheres com certa noção das engrenagens do racismo se deu pelo fato de que todas se articulam diretamente com a branquitude, seja em embates acadêmicos, no ambiente de trabalho ou nos próprios núcleos familiares.

Com exceção de uma delas, com quem eu já havia estabelecido vínculo profissional há cerca de dois anos¹⁶, as prospecções se deram durante o trabalho de campo em eventos promovidos por movimentos negros em cidades próximas à região de Campinas, local do mestrado em Divulgação Científica e Cultural pelo Laboratório de Estudos Avançados de Jornalismo na Universidade Estadual de Campinas e que, por isso, tornou-se uma área de interesse.

Busquei mapear mulheres negras elegíveis pela proximidade com a branquitude; não apenas medida através do convívio, mas por enfrentamentos ao racismo, fosse no âmbito profissional, acadêmico ou familiar. O recorte tinha como intencionalidade dialogar com pretas e pardas capazes de problematizar questões relativas às vivências inerentes à negritude e suas implicações. Estando o reconhecimento da *cor da pele* diretamente ligado a essa consciência racial, compreendo que tais perfis permitem obter discussões mais frutíferas do que aquelas regidas por pessoas em processo de negação do racismo ou da própria raça, por exemplo. Este movimento me levou até:

1. Aline Odara, idealizadora e diretora executiva do Fundo Agbara, primeiro fundo de mulheres negras para justiça social do Brasil, cujo alcance chega a 14 estados brasileiros e conta com mais de duas mil iniciativas impactadas;

2. Nathália Fagundes, advogada nas áreas de direito civil e digital, secretária-adjunta da Comissão de Igualdade Racial da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) de São Paulo e que atua *pro bono* contra a violação aos direitos fundamentais da comunidade negra;

3. Tatiane Alves, produtora cultural, educadora social, graduanda em Relações Internacionais e podcaster do *Óri Podcast*, um espaço de vivências onde pessoas negras podem narrar suas próprias histórias;

4. O quarteto se completa com a inclusão da minha biografia: consultora de comunicação especialista em raça e gênero e palestrante em cursos diversidade e inclusão alinhados aos preceitos dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) da Organização das Nações Unidas (ONU) e práticas ambientais, sociais e de governança, referente ao termo em inglês Environmental, Social and Governance (ESG).

Tive o privilégio de assistir a todas em ação, ante a plateias em diferentes localidades e com públicos distintos – que incluíam também pessoas brancas – escolhendo suas palavras com sabedoria e inteligência, mostrando-se assertivas, envolventes, preparadas, com olhar

¹⁶ Aline Odara e eu nos conhecemos em uma reunião sobre captação de investimentos para o terceiro setor e, depois de uma conexão instantânea, Aline me convidou para ser mentora nos programas do Fundo Agbara em prol de justiça social e emancipação financeira para mulheres negras.

penetrante e voz projetada. Mais adiante isso seria a prova de que não se tratava de observar como elas se comunicavam ante a branquitude, mas a despeito dela. Felizmente, as entrevistas trouxeram os escurecimentos necessários.

Juntas costumamos vivências entrelaçando passado, presente e futuro, tendo em vista que o racismo não é um acontecimento momentâneo, mas uma experiência contínua (Kilomba, 2020). As perguntas dirigidas foram surgindo espontaneamente apenas quando se fazia necessário um melhor entendimento dos episódios relatados. O objetivo era estimular discursos espontâneos sobre situações cotidianas que levaram ao autodesenvolvimento, trazendo à tona processos sem a necessidade de classifica-los ou encaixá-los dentro de conceitos já formulados.

5. Guia de leitura

Cerca de 75% da versão final da dissertação foi escrita nos últimos dois meses de mestrado. As dezenas de leituras, as discussões, alguns rascunhos e até versões que eu imaginava serem definitivas acabaram dando lugar a questionamentos que foram impossíveis de serem ignorados, como compartilhado anteriormente. A forma, o conteúdo e a essência que estão aqui impressos são resultados de semanas dolorosas, com perdas irreparáveis, daquelas que desestruturaram uma família inteira, com atravessamentos de racismo dentro de diferentes localidades do campus da UNICAMP e com desamores de uma militante que perde mais amigos do que angaria aliados por não ser mais conivente com o racismo à brasileira. Essa mudança de estado (emocional e inspiracional) pode ser observada em algumas bruptas alterações de estilo no texto, que ficam mais evidente à medida em que o trabalho vai chegando às suas páginas finais. No dia 30 de outubro, enquanto estava sentada frente à janela do meu quarto, com o computador apoiado na penteadeira que virou mesa de escritório, congelei. Ao menos naquele instante meus punhos não doeram. Quis abrir as portas e janelas, quis sair. Mas estava confinada. Pela segunda vez, eu havia testado positivo para COVID-19. Há uma nova onda e eu nem sabia. Eu vinha tentando concluir esta pesquisa já fazia alguns dias. Provavelmente antes de adoecer. Mas tenho estado cansada. Ou com medo de admitir que talvez, só talvez, esse apropriar-se da negritude – trecho onde estagnei – não seja algo tão óbvio quanto os demais passos. No final de semana anterior, li a notícia de que o humorista negro, baiano, Rodrigo

Amendoim foi suicidado¹⁷. Mc Soffia, a cantora mirim agora mulher, que ensinou meninas dos anos 2000 sobre beleza negra, cantou debaixo de chuva – lindamente – para um público de seis pessoas. Duas sínteses do eterno vir a ser e da busca por esse lugar definitivo na Terra. Reli as entrevistas. As respostas não estavam lá. Então uma luz ou, como gosta de dizer minha amiga pesquisadora Paula Carolina Batista, um sussurro de nossos ancestrais, me lembrou: a grandeza que estou buscando não está no que foi dito por elas, mas nelas em si.

Por isso alerto que, para que tenha uma leitura fecunda, tenha empatia com as danças que surgirão no texto, a começar pelas narrativas compartilhadas por Tatiane e por mim, onde apresentamos as histórias de nossas infâncias marcadas por estratégias de sobrevivência que se aprimoraram e tornaram-se fonte de renda e de conhecimento. Minhas falas são direcionadas para a dissolução da densidade da solidão da mulher negra, enquanto Tatiane mostra o que significa o desejo de ascender via formação educacional. A partir das nossas vivências, abro debate sobre os constantes silenciamentos aos quais somos submetidas. O meio encontrado para criar conexão entre tempos escravagistas e a desvalorização dos saberes e capacidades de pretas e pardas na atualidade decorre de uma breve imersão no período colonial, onde não puderam reinar guerreiras injustiçadas como Anastácia, Dandara e tantas outras cujos nomes nunca conheceremos. Recorro à historicidade, ciente da arbitrariedade desta vertente, uma vez que – além do enviesamento dos arquivos da época, escritos em grande parte pelos opressores – os estudos contemporâneos oferecem diferentes perspectivas para compreender, justificar e elaborar as manobras racistas que operam no Brasil. Apesar de admitir o receio de incorrer na superficialidade ao tratar tantos desdobramentos das condições dos escravizados em um documento cujo primeiro propósito não é esse, não vejo outra saída senão seguir apresentando, mesmo que *en passant*, as dicotomias entre o lendário e o factual. Isto é, uma vez que esta pesquisa se propõe a discutir processos de crescimento de mulheres negras, como fazê-lo desconsiderando as que vieram antes de nós, as condições viveram e o que herdamos de suas travessias transatlânticas? Defendo que toda pessoa pesquisadora deva aproveitar qualquer oportunidade possível para recontar histórias escritas unilateralmente como um compromisso de (re)educação de pessoas oprimidas (Nascimento, 2021 , Woodson, 2021).

A segunda etapa é formada pelas biografias de Aline e Nathália. Essas duas mulheres pardas, filhas de mães brancas e homens negros trouxeram recapitulações da infância e juventude capazes de formar pontes diretas com os resquícios das políticas de

¹⁷ Algumas estudiosas negras como Bárbara Carine, professora doutora do QI/UFBA e idealizadora da escola Maria Filipa, usam o termo na tentativa de alertar para o fato de que pessoas negras não tiram suas vidas, mas são vítimas de um extermínio propiciado por uma nação racista.

embranquecimento, colorismo, feminismo negro, intersecção do sexismo e racismo e adultização de meninas negras. Ademais, a partir destes dois relatos, faço relação novamente com o período de escravização de corpos negros e os estereótipos tatuados à força em nossa pele, enquanto sigo questionando: é possível amadurecer sendo uma refém em busca da fuga contra esses algozes?

O processo nomeado por mim de maturação surge na terceira parte deste documento, relacionando depoimentos de nós quatro com as posições de apropriação da negritude pelos quais passamos enquanto tentamos nos desvencilhar dos estragos causados pela branquitude. Neste ponto o racismo aparece implacavelmente em todas as falas. A resposta, contudo, nem sempre é o contra-ataque. Por vezes é enfrentamento, por vezes é tirar o poder de ferir dessa violência criminosa. A diferença apontada como defeito, o reconhecimento da força da ancestralidade negra, o fazer as pazes com o espelho, com o cabelo, com a cor preta... tudo isso registrado nas cinco dimensões ao redor da negritude.

Por fim, registro as descobertas feitas durante a pesquisa, com ênfase à disputa no campo da (não) neutralidade científica, às atrocidades cometidas contra corpos como o meu e às mulheres que criam saberes extraordinários, sendo ou não reconhecidos como ciência, mas que não deixam de mudar o mundo e suas estruturas. É também o momento de desabafar sobre a raiva que sentidos e sobre a dificuldade em amar (em) um *mundo branco*.

6. Aqui entre nós

Muito embora as participantes e eu nunca tenhamos nos reunido em um mesmo lugar ao mesmo tempo (eu sou o único elo de conexão entre todas), consigo com enorme facilidade imaginar-nos juntas, dividindo uma mesa de bar enquanto compartilhamos experiências de vida. Crescemos, as quatro, entre os anos 1980 e 1990 no Estado de São Paulo. Tatiane e eu filhas de uma família afrocentrada; Aline e Nathália de um casal interracial. Diferenças sociais e regionais à parte, poderíamos ter formado um bonito grupo de amigas. É claro que pessoas negras não formam alianças simplesmente por serem negras, assim como mulheres não se conectam apenas por serem mulheres. No entanto, se não é possível imaginar o que teria sido, hoje consigo assegurar que a semelhança entre nossos ideais semeou algo fortíssimo que poderá frutificar posteriormente.

Mesmo colhidos separadamente, os relatos trouxeram frases e percepções sobre raça e identidade que se repetiam entre uma narrativa e outra com uma frequência notável. Uma delas, com a qual me identifiquei, foi uma colocação feita por Aline: “onde a gente está, a gente

nunca representa só a nós mesmas”. Sorte a nossa. Sorte a minha ser representada por alguém como ela.

Idealizadora do Fundo Agbara, primeiro fundo para mulheres negras do Brasil, Aline vive esse princípio de irmandade negra ao lado da diretora de operações Fabiana Aguiar, através do trabalho que realizam instrumentalizando empreendedoras pretas e pardas a partir de letramento para consciência racial, formações profissionais, mentorias e incentivo financeiro. Tomando o mesmo preceito de forma literal, Nathalia representa – majoritariamente – pessoas negras na defesa de seus direitos ao atuar como advogada digital. Além do escritório que comanda com a sócia Jade Rodrigues, presta assessoria jurídica *pro bono* com mediação da Educafro, organização que oferece pré-vestibulares comunitários, bolsa de estudo em graduação e pós para possibilitar acesso à educação para afro-brasileiros e pobres.

Enquanto eu faço uso do título de comunicadora social para me expressar de uma forma comedida, objetivando me fazer ouvir entre instituições de ensino e corporações contratantes, o tom que adoto para conversar com as mulheres negras a quem ofereço mentorias voluntárias é absolutamente distinto. Afinal, entre nós eu posso ser uma de nós. Percebi a mesma postura com Aline, Nathália e Tatiane ao longo de nossas conversas – que aconteceram virtualmente e tiveram duração média de duas a três horas. Estávamos à vontade. Essa percepção se constata pelo choro compartilhado, pelos muitos risos, pela roupa confortável, pausas para o cigarro e para comer. Temos, afinal, duas dimensões, como disse Souza em sintonia com Fanon, uma com o negro e uma com o branco (Souza, 2021; Fanon, 2020).

Prova disso é que muito do que se percebe em jovens de organizações onde atuo como mentora, a exemplo do Fundo Agbara e Nação Valquírias, e que são características lidas como insegurança, deve-se não só pela falta de recursos e instrução, mas por terem tido suas capacidades constantemente questionadas pela branquitude. Por isso, quando falo com elas, repito mantras que ainda precisam ser incorporados, inclusive, por mim mesma. Somos completas. Nós bastamos. Estamos prontas.

Tatiane, estudante, educadora social e ativista de movimentos sociais de Jundiaí e região, procura se capacitar para articular ações pacificadoras cursando Relações Internacionais, sua segunda universidade. Fugindo da rotulação de guerreira que condena nossas vidas à exaustão, Tatiane mostra uma resiliência não só física como mental para equacionar as formas de ascender intelectual e financeiramente a partir de uma dedicação constante aos estudos. Não se surpreenda, portanto, quando ler o nome dela em uma mesa de debate da Organização das Nações Unidas, já que planeja atuar na área de diplomacia. Essa não é uma promessa, é uma manifestação.

Todavia, nenhuma dessas descrições *à la* biografia do *LinkedIn* definem quem somos. Aline, por exemplo, poderia ser lembrada por sua paixão pela percussão, pela facilidade com idiomas que a permite fechar parcerias internacionais ou pelos momentos de relaxamento nas rodas de samba. Parte de quem eu sou é reflexo dos meus três filhos, da minha paixão pela leitura e pelo prazer em escrever contos eróticos para mulheres que tragam um olhar disruptivo sobre a sexualidade, em especial a preta. Tatiane é resultado de uma infância feliz, de idas com os pais ao clube negro 28 de setembro, em Jundiaí, e aos bailes *black* de São Paulo – dentre tantas outras facetas, como a da maternidade. Parte ainda do que compõe – mas não resume – Nathalia me parece ser a paixão por viajar, praticar atividade física, comer em bons restaurantes e a memória irretocável das letras de samba e pagode dos anos 2000, passando também por sua orientação sexual e a segurança em assumir-se mulher, negra e bissexual.

Biografias tradicionais podem identificar ditas informações como secundárias. Porém, aqui constam como demonstração de que somos uma imensidão de opiniões, preferências, paixões, traumas, desejos e, sobretudo, subjetividades. Conheçamos, portanto, trechos das vivências que compõe nossa evolução, permitindo-nos trazer mais cor ao entendimento de quem somos.

PARTE I

MONIQUE E TATIANE

“Desde que tenho lembrança a escrita e a leitura foram minhas válvulas de escape. Das letras de Alanis Morissette que eu passava horas traduzindo palavra por palavra no dicionário Michaelis, às cartas de amor que eu redigia a pedido das minhas amigas para seus namorados. Nessas linhas lidas ou grafadas, eu não precisava me imaginar outra. Podia aceitar que minha pele era (a mais) escura sem questionar se a razão da solidão ao meu redor decorria da falta de outras como eu ou pelo estorvo da minha presença. Recapitulando agora, percebo que tentei de todas as formas ser notada através do que eu comunicava. Não para ser o centro das atenções como quando o diretor da escola me chamou na frente da sala toda para tocar minhas trancinhas de Kanekalon perguntando: “é moda lá onde você mora?”, mas em uma narrativa onde eu não precisasse ficar em alerta com medo da próxima agressão. Criei um clubinho de teatro no intervalo, escrevi (o que eu considerava) as melhores redações e fantasiei até onde pude um mundo onde eu era amada. Esse mundo supria minha necessidade de entender o que não tinha nome à época. Somente depois de embarcar na jornada de consciência e letramento racial, graças à minha primeira gestação, fui notando que o problema era eles. E eles estavam por toda parte, ocupando os corações de quem amei, sendo descritos, desenhados e estrelando os filmes pelos quais eu tinha me apaixonado na infância. Ainda que eu tivesse descoberto a grandeza da minha ancestralidade, era como se eu vivesse em dois mundos: o que sabia disso e o que não. Decidi, então, criar um terceiro universo: meus contos eróticos. São histórias que partem da perspectiva de nós, mulheres – principalmente negras. Diferentemente dos conteúdos tradicionais onde somos alvo da animalização e da subserviência, nas minhas histórias somos livres. Ser livre para mim é ter uma existência que não seja condicionada ao que se espera que venhamos a realizar. Trazendo essa discussão para o âmbito da sexualidade, uso meus textos para enaltecer tudo que me ensinaram a odiar: o cabelo afro, os pelos crespos, os cheiros que exalamos, as partes escuras e tudo que torna uma pessoa negra, negra. Longe de ser um depósito de fantasias reprimidas, os contos são um relicário. Um espaço onde treino entregar para mim o amor que não li enquanto crescia”. (Monique)

“Quando eu estava no ensino básico uma professora falou que eu não ia ser ninguém na vida porque tinha muita dificuldade de aprendizado. Então, se eu tinha uma dúvida não falava porque ia ser hostilizada e isso gerou muitos bloqueios em mim. Eu não comentava com a minha mãe porque ela trabalhava na escola e não queria que tivesse problemas. Ela foi servente por 25 anos e, apesar da simplicidade, tinha muita sabedoria. Mas também sofreu muito racismo quando estudou. Só que na época dela, como na minha, não era falado. Isso fez de mim uma criança agressiva. A pessoa nem terminava a frase e eu já estava atacando. Me defendia porque já tinha tomado muita pancada. Ao mesmo tempo, minha mãe dizia: “se você voltar para casa chorando, vai apanhar de novo”. Para mim isso significava bater. Quando amadureci, percebi que precisava me instruir. Entrei em uma universidade em Jundiá sem ter como pagar. Depois de 15 dias minha mãe me tirou, falando que eu não tinha como frequentar sem bolsa. Foi minha primeira frustração. Decidi trabalhar duro um ano e meio para juntar dinheiro e pagar meus estudos. Fiz vestibulinho na Zumbi dos Palmares e soube que o MST oferecia bolsas para quem participasse das reuniões. Frequentar esses espaços me deu uma noção de politização muito grande. Foi importante para formar opiniões que não eram mais chulas. Consegui 80% de desconto na mensalidade da Uninove e fui cursar Educação Física. Na minha família muitos tinham problema de obesidade e queria ajudá-los. Mas depois dessa primeira graduação o interesse por política foi aumentando. Quando uma amiga sugeriu o curso da Rio Branco, pesquisei como chegar até lá e escolhi Relações Internacionais. Consegui uma bolsa pela Educafro que veio junto com o falecimento da minha mãe. Não sabia se vivia o luto ou se comemorava a conquista. Minha sala só tinha gente branca que acreditava em meritocracia e, se eles pudessem barrar meu processo, eles iriam fazer. Por isso decidi que os professores não poderiam me ver só como mais uma aluna. Comecei a me aproximar dos docentes, querer saber deles além das atividades estudantis e ficar amiga para criar uma rede de contatos. Eles tinham que me olhar e pensar: essa mina é muito foda, precisamos dela aqui. E foi o que aconteceu. Os alunos olhavam e diziam: ‘Mano, que raiva dela’”. (Tatiane)

Figura 1 – À esquerda Tatiane Alves e à direita Monique dos Anjos



Fonte: à esquerda imagem de Tatiane retirada do perfil do Instagram¹⁸, à direita arquivo pessoal

1.1 Somos impedidas de falar ou somos ignoradas?

À primeira vista, Tatiane e eu tivemos experiências raciais díspares na infância e adolescência: eu recorrendo a papel e caneta como válvula de escape, Tatiane fazendo uso de suas mãos e braços em meio ao modo sobrevivência. O que aproxima nossas narrativas inquestionavelmente é como demos continuidade ao tratamento contra o trauma racista que restou na vida adulta. Se antes éramos intimidadas, agora precisamos falar. Seja através da carreira de comunicóloga, como é o meu caso, ou com a profunda imersão no meio político, como acontece com Tatiane. O fato é que não seremos mais espectadoras do que o racismo provoca em nós. “Decidi que os professores não poderiam me ver só como mais uma aluna”, é a colocação de Tatiane para não ser ignorada em sua trajetória dentro de um curso hegemônico e elitista, não ser silenciada pela branquitude, e nem vítima de violências comuns ao ambiente estudantil. Suponho que seja menos uma necessidade de autoafirmação e mais o medo do fantasma dos alçózes de Anastácia – imagem que toma meus pensamentos, emudecendo meus lábios e congelando os dedos, como se eu também estivesse amordaçada enquanto tento

¹⁸ Disponível em: https://www.instagram.com/preta_alves_oficial. Acesso em: 23 out. 2023.

articular estas exatas linhas.

Realizada pelo francês Jacques Arago durante sua passagem pelo território brasileiro no século XIX e perpetuada na litografia “Castigo de Escravos”, a ilustração de Anastácia traz a com a boca coberta por uma máscara de flandres (Conceição, 2020). A peça era composta por um pedaço de metal que entrava na boca, passando entre a língua e o maxilar. Duas cordas fixavam a máscara detrás da cabeça: uma em torno do queixo, outra em torno do nariz e da testa (Kilomba, 2020). A falta de exatidão histórica causada pelos processos de apagamento da colonização dificulta o entendimento de quais partes sobre a origem e vivências de jovem eram verídicas e quais eram parte do imaginário popular (Conceição, 2020). De filha de uma família real de Angola à princesa Nagô/Yorubá, em todas as versões Anastácia, cujo nome como a identificamos lhe foi imputado durante sua condição de escravizada, ganha condições de endeusamento. Não à toa, foi vista como uma inimiga do sistema e calada fisicamente com a retratada mordada de metal. O hábito de torturar escravizados com mecanismos similares não era incomum. Os instrumentos serviriam para impedir que escravizados consumissem cana-de-açúcar e cacau das plantações e tampouco sucumbissem à saudade do continente africano – que os colocava em um estado tamanho de melancolia que passavam a ingerir terra ou barro, adoecendo até a morte¹⁹ (Kilomba, 2020; Oda, 2008).

Especula-se que, no caso de Anastácia, as razões seriam desde uma retaliação por não ter cedido às investidas do senhor branco, passando por sua desconcertante beleza que teria despertado ciúme da sinhá, e até por seus poderes de curas milagrosas e ativismo político (Conceição, 2020; Kilomba, 2020; Oliveira, 2020a). Na metade do século XX sua figura passou a ser associada às denúncias de violências do período escravagista. No entanto, somente em 1967, durante uma exposição no Museu do Negro, no Rio de Janeiro, pelo 80º aniversário da abolição da escravização no Brasil, é que a imagem de Anastácia ganha repercussão nacional. Na década de 1990, mais do que um rosto censurado, a mulher negra cuja potencialidade era tão temida começa a ter sua trajetória reverenciada, tornando-se referência para o povo afro-brasileiro. Anastácia é comumente vista como uma santa dos Pretos Velhos, diretamente relacionada ao Orixá Oxalá ou Obatolá – orixá da paz, da serenidade e da sabedoria – e é objeto

¹⁹ Existem divergências quanto ao que motivaria a prática da geofagia, ou seja, o hábito de ingerir terra ou barro. Na artigo *Escravidão e nostalgia no Brasil: o banzo*, a psiquiatra Ana Maria Galdini Raimundo Oda (2008) atenta para o fato de que o hábito poderia ser comum das zonas tropicais, sendo efetuado também por indígenas. Também há considerações de que seria um costume trazido da África e não necessariamente associado ao banzo, nome dado ao estado de melancolia que a escravização provocava. A inexactidão se deve pela escassez de material da época e pela influência que a obra *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre, possa ter causado. Nela o autor determina que consumir terra era um ato de protesto e desejo de morte. Já a autora questiona se a repetição dessa teoria não foi levada adiante anos após anos sem a devida reflexão.

de devoção no Candomblé e na Umbanda (Handler; Hayes, 2009). A morte prematura provocada por tétano, em decorrência do colar de ferro que carregava no pescoço, não foi o silenciador definitivo de sua voz. Sua história alimentou a ancestralidade de negros diaspóricos e segue cada vez mais afastada do mito, como comprova-se com sua menção no livro de Kilomba (2020). Apesar de ser referência entre os movimentos negros, Anastácia viveu no ostracismo para grande parte da população brasileira. Até que no dia 20 de janeiro de 2022, 72 horas depois do início do reality show *Big Brother Brasil*, da emissora Globo de televisão, a cantora, compositora e atriz Linn da Quebrada mudou o jogo. Além de todos os marcadores que a participante carrega por ser uma mulher trans, artista performática e ativista social, sua aparição rendeu reportagens em diferentes meios de comunicação²⁰ graças a uma ação planejada por meses.

De revistas de moda a sites de fofoca e jornais tradicionais, a cobertura sobre sua presença tardia (estava se recuperando depois de ter contraído o vírus da COVID-19) não falava sobre expectativas quanto àquele corpo dissidente, mas acerca da imagem estampada em sua camiseta. Era um desenho de Anastácia que, diferentemente das versões reproduzidas até então, em que se eternizou seu sofrimento, a jovem africana exibia um singelo sorriso. Nomeada “Monumento à voz de Anastácia”, a intervenção é obra de Yhuri Cruz e foi definida pelo criador como uma forma massificação da liberdade.

Figura 2 - À esquerda Linn da Quebrada; à direita ilustração “Monumento à voz de Anastácia”, de Yhuri Cruz



Fonte: perfil de Yhuri Cruz no Instagram²¹

²⁰ Uma busca no Google realizada em 26 de setembro de 2023 com os termos “Linn da Quebrada Anastácia Livre”, como ficou conhecida a ilustração da camiseta da artista, identificou mais de 30 reportagens sobre a peça de roupa em sites como O Globo, Revista Elle, Vogue, Caras, Hypeness, Metrôpoles, Notícia Preta, UOL e IG, entre outras.

²¹ Disponível em: <https://instagram.com/yhuricruz?igshid=MzMyNGUyNmU2YQ==>. Acesso em: 23 out. 2023.

Por se tratar de um exemplo clássico de fenômeno da mídia de massa graças à capacidade de formar uma nova organização entre empresas, no caso, canais de televisão e anunciantes e clientes, ou seja, a audiência (Carvalho; Castelo, 2005), pode-se considerar que não apenas Linn entrou como participante neste reality, mas também Anastácia. Curioso é constatar que a versão oficial, a que retrata sua dor, parece eternizada, a despeito da impossibilidade que o conceito carrega de manter algo estático, quando ele mesmo se move enquanto suas fundações mudam (Debord, 2003 [1967]), ao passo que a versão liberta parece não ter folêgo para alcançar o mesmo patamar. Podemos pensar que se trata simplesmente de uma comparação equivocada: relacionar o sucesso de uma imagem com décadas de existência *versus* outra com meses de vida. Ou podemos considerar o prazer que o racismo provoca nas pessoas brancas, fazendo com que as imagens que estigmatizam a dor sejam adoradas em um jogo masoquista (Fanon, 2020). Estaria a solução na contraestratégia de Hall (2016), que propõe, como observado anteriormente, ver através do olhar da representação, de modo a contestar um regime racial de representação e estereótipos racistas? Digo, existe forma de soltar as mordanças de Anastácia, permitindo que sua figura fale, quando essa imagem está encarcerada em um racismo fetichioso (Hall, 2016)? O que poderíamos especular que ela diria ou dizia a ponto de fazer valer a pena tirá-la do descanso que sua morte²² lhe trouxe e colocá-la diante dos circos televisionados? Antes de gritarmos “Discurso! Discurso! Discurso!”, há que se considerar que a simples veiculação de sua imagem, quando tantas pereceram antes de terem sua presença notada (tendo sua importância equiparada ao preço que valiam), é uma homenagem de força ancestral.

1.2 Enunciações e silenciamentos

Ao falar dos simbolismos associados às formas de dominação contra as expressões de sujeitos negros, Kilomba (2020) apresenta a potencialidade da boca de africanos explorados no Brasil a partir dos olhos dos colonizadores. Mais do que representar a fala e a enunciação, o órgão marca o que as pessoas brancas querem controlar. A psicanalista questiona o que os opressores temeriam tanto ouvir a ponto de obstruir fisicamente a boca dos oprimidos. Para Kilomba, ao projetor os próprios anseios e rejeitar que a pessoa negra cobice o que ela tem, a branquitude torna o sujeito negro um retrato fiel de si: alguém passível de violências, roubos e desonras. O medo viria do que poderia ser revelado, do que seria proferido pelos escravizados

²² Referência ao texto “Vênus em dois atos” (Hartman, 2020) sobre exumar gritos enterrados e reanimar os mortos.

caso os colonizadores pudessem escutá-los. Se isso ocorresse, só restaria ao opressor tomar conhecimento das verdades da/o Outra/o. Esse temor pode ser articulado com a noção de repressão de Sigmund Freud, como cita o texto da pesquisadora. A essência da repressão encontra-se simplesmente em afastar-se de algo e mantê-lo à distância do consciente (Freud, 1923 *apud* Kilomba, 2020). A doutora em psicologia Cida Bento (2022) traz uma análise complementar ao relatar que os brancos europeus criaram uma identidade comum que utilizou as pessoas negras como principal contraste. A natureza dicotômica dessa relação possibilitou aos brancos estipular e disseminar o significado de si próprio e do outro através de projeções, exclusões, negações e atos de repressão (Bento, 2022, p. 29). Nesse contexto de repulsa contra si projetada no outro, a boca é vista dentro da relação abusador e abusado como uma arma, cuja munição parece ser tão temida que se vê instaurado o desejo de silenciá-la. Como em uma metáfora de posse, fantasia-se que o sujeito negro quer tomar para si algo que seja de propriedade do senhor branco, instaurando-se assim um processo de negação (Kilomba, 2020).

O senhor nega seu projeto de colonização e o impõe à/ao colonizada/o. É justamente esse momento – quando o sujeito branco afirma algo sobre a/o “Outra/o” que se recusa a reconhecer em si próprio – que caracteriza o mecanismo de defesa do ego (Kilomba, 2020, p. 34). Buscando construir múltiplas compreensões com o arcabouço da psicanálise, Kilomba conecta a conduta atroz da censura como uma forma dos algozes manterem os sentimentos positivos em relação a si intactos, já que essa tortura seria vista como correção a aspectos execráveis. Apesar de se tentador olhar para o que Anastácia representa culturalmente com o contentamento daquela que vê a trajetória de uma mulher negra transformando-se em conhecimento científico, é impossível ignorar quantas outras máscaras simbólicas seguem calando-nos. Por isso o empenho deste documento em equalizar vozes negras femininas que quebrem a presença branca, heteronormativa, masculina e cisgênero que se associa ao erudito, como argumenta Djamilia Ribeiro (2019) em seu livro *Lugar de fala*. A obra é um poderoso estímulo às discussões quanto aos sistemáticos manejos que silenciam mulheres negras, deslegitimando suas produções intelectuais.

[...] em muitas situações, quando uma mulher fala a presunção é contra ela; quando um homem fala, ele é geralmente levado a sério (a menos que ele fale de “um jeito idiota”, como Andy Warhol acusou Bruce Springsteen de fazer, ou, em outras palavras, se ele é de um grupo oprimido). Quando escritores/as de raças e nacionalidades oprimidas insistem que toda a escrita é política, essa alegação é rejeitada por ser tola, ou fundada em ressentimento, ou é simplesmente ignorada; quando filósofos europeus de prestígio dizem que toda a escrita é política, essa afirmação é tomada como uma “verdade” nova e original (Judith Wilson chama isso de “o equivalente intelectual da ‘capa-registro’” (Alcoff, 2020 [1991-1992], p. 13).

Resgatando passagens marcantes na esfera das pautas femininas e feministas negras, como o discurso de Sojourner Truth, Ribeiro elenca grandes nomes cujas produções abordam a da hegemonia na ciência e na sociedade. De Judith Butler a Lélia Gonzalez, seus exemplos mostram como o colonialismo orquestra o racismo e o sexismo que ofuscam os feitos de mulheres negras. Ribeiro (2019) qualifica o conceito que dá nome ao livro, apresentando-o como a interferência do lugar que ocupamos socialmente na maneira de viver experiências distintas e adquirir determinadas perspectivas.

Quando me perguntam “o que seus contos poderiam ter de diferente?”, eu respondo com outra pergunta: “onde mais você já leu a descrição de uma mulher negra tendo um orgasmo, os sons que emite e o cheiro que produz, escritos por uma mulher negra?”. A pele que habitamos registra a forma como caminhamos no mundo, e tudo aquilo que decorre disso fica impresso em nossos desejos, expressões e pensamentos.

Ao ver a menção de Ribeiro a Patrícia Hill Collins para alinhar a provável relação entre a origem do termo “lugar de fala” e a teoria do ponto de vista feminista ou *Standpoint Theory*, compreendo que ambas estão tratando de dizer: existe uma especificidade no olhar de uma mulher negra e isso diz muito sobre o mundo. É preciso registrá-lo.

A teoria do ponto de vista feminista e lugar de fala nos faz refutar uma visão universal de mulher e de negritude, e outras identidades, assim como faz com que homens brancos, que se pensam universais, se racializem, entendam o que significa ser branco como metáfora do poder, como nos ensina Kilomba (Ribeiro, 2019, p. 40).

Abrindo o espectro dessa discussão, posto que o exemplo dos meus contos pode ser perigosamente particular, o *standpoint theory* retrata a forma como o conhecimento é socialmente construído. Isso significa que o gênero, assim como marcadores raciais, sociais etc., impactam os saberes de grupos minoritários. Além de Collins, pesquisadoras como Dorothy Smith, Nancy Harstock e Sandra Harding expandiram a definição do conceito para a ideia de que certas posições sócio-políticas ocupadas por mulheres e demais grupos marginalizados podem se tornar lugares ricos para a construção de epistemologias, possibilitando reflexões não apenas sobre os oprimidos, mas sobre aqueles que ainda gozam do status de opressores²³.

Esses parâmetros para aquisição de saberes é justamente o que veremos emergindo das estratégias de Tatiane para sobreviver ao meio acadêmico, utilizando uma posição que poderia

²³ Com informações do verbete “Feminist standpoint theory”, presente em IEP– a peer reviewed academic resource. Disponível em: <https://iep.utm.edu/fem-stan/>. Acesso em 23 out. 2023.

ser classificada como oprimida de forma a obter privilégios. Como os outros estudantes, brancos e da elite, poderiam competir o que ela pode trazer à mesa?

Mesmo que a teoria do ponto de vista se refira a experiências historicamente compartilhadas por determinados grupos oprimidos, de modo a transcender a experiência individual (Collins, 2003), isso não isenta pessoas brancas de entrarem na discussão racial por não a considerarem “seu lugar de fala”. Todos partimos de uma posição social atravessada por localidade, gênero, raça, classe etc, o que molda nosso entendimento sobre nosso universo, criando inclusive vieses. O que mulheres negras como Tatiane e eu não admitimos mais é a normalização da ausência de nossa figura e fala, como se, de novo, estivéssemos presas ao lado da cama, amordaçadas. Paralelamente, endossando as palavras de Winnie Bueno, cobramos da branquitude ter uma atitude de responsabilização e “se responsabilizar perpassa justamente por não jogar a responsabilidade para as pessoas negras dizerem o que as pessoas brancas precisam fazer” (Bueno, 2023, p. 166).

1.3 Quem escuta o que a mulher negra fala?

Kilomba se utiliza de citações de grandes defensoras de uma revisão sobre como construir teorias que não sofram condenações resultantes de relações desiguais de poder racial. De Gayatri C. Spivak Kilomba se nutre para abordar a (im)possibilidade da pessoa subalternizada falar (Kilomba, 2000, p. 47). Ainda que Spivak seja enfática na defesa que grupos oprimidos sofrem manobras violentas que os silenciam, Kilomba traz um contraponto para a ótica da autora.

O posicionamento de Spivak acerca da subalterna silenciosa é, entretanto, problemático se visto como uma afirmação absoluta sobre as relações coloniais porque sustenta a ideia de que o sujeito negro não tem capacidade de questionar e combater discursos coloniais. Esse posicionamento, argumenta Benita Parry (apud. Loomba, 1998), delibera surdez para a voz nativa, onde ela pode ser ouvida, e atribui um poder absoluto ao discurso dominante branco. A ideia de uma subalterna que não pode falar, como explica Patricia Hill Collins (2000), encontra primeiro a ideologia colonial que argumenta que grupos subordinados se identificam de modo incondicional com os poderosos e não têm uma interpretação independente válida de sua própria opressão - e, portanto, não podem falar. Em segundo lugar, a ideia de uma subalterna silenciosa pode também implicar a alegação colonial de que grupos subalternos são menos humanos do que seus opressores e são, por isso, menos capazes de falar em seus próprios nomes. Ambas as afirmações vêm os colonizados como incapazes de falar, e nossos discursos como insatisfatórios e inadequados e, nesse sentido, silenciosos. Elas também vão ao encontro da sugestão comum de que grupos oprimidos carecem de motivação para o ativismo político por conta de uma consciência falha ou insuficiente de sua própria subordinação (Kilomba, 2020, p. 48)

A indagação sobre a capacidade de o subalterno falar ou não tratar-se-ia de uma metáfora, uma vez que, historicamente, pessoas racializadas lutam por seus direitos de se fazerem ouvir, e articulam com veemência suas exigências por questões fundamentais sem que sejam vítimas passivas ou cúmplices voluntárias da dominação, como descreve Kilomba (2020). Isso significa que não é possível fazer uma interpretação literal da afirmação que o subalterno não pode falar. É claro que pode. Todos podemos. Porém, tão importante quanto argumentar pontos de vista e construir ciência a partir de perspectivas decoloniais, é ter quem as receba, valide e reconheça. É também sobre isso a que se referem as reflexões de Kilomba a respeito do texto de Spivak que, ao final de seu livro, compartilha:

O subalterno não pode falar. Não há valor algum atribuído à ‘mulher’ como um item respeitoso nas listas de prioridades globais. A representação não definiu. A mulher intelectual como uma intelectual tem uma tarefa circunscrita que ela não deve rejeitar com um floreio. (Spivak, 2023, p. 165).

Para elucidar esse trecho é preciso considerar que Spivak não refere-se a qualquer pessoa pertencente a um grupo marginalizado, mas das camadas mais baixas da sociedade, constituídas pelos modos específicos de exclusão da representação política e legal (Almeida, 2010)²⁴. Segundo a doutora em literatura comparada, a inabilidade de o subalterno ou de o colonizado falar se daria porque suas vozes são intermediadas por alguém (Spivak, 2023). Sua crítica se estende aos intelectuais que se sentiriam capazes de reivindicar algo em lugar de outrem.

Ora, não é exatamente isso que nós, mulheres negras intelectuais, fazemos? Tentar dar voz ou ampliar a voz de outras como nós? Como apoiar o conceito de Spivak sem perder a esperança em qualquer possibilidade de progresso – visto que se o subalterno não fala, e, se quem fala por ele não é subalterno, por conseguinte, este não deveria se propor a tanto?

Ainda que Kilomba não se enquadre na descrição de proletariado à qual se refere Spivak, tampouco a vejo tentando mediar a fala de outras indevidamente. Pelo contrário, encaro o modo de criação de conhecimento de Kilomba como um método que a torna alvo para os academicistas que automaticamente desqualificam suas investidas para registrar a experiências de grupos minoritários.

Como acadêmica, por exemplo, é comum dizerem que meu trabalho acerca do racismo cotidiano é muito interessante, porém não muito científico. Tal observação ilustra a ordem colonial na qual intelectuais negras/os residem: "Você tem uma perspectiva demasiado subjetiva", "muito pessoal"; "muito emocional"; "muito específica"; "Esses são fatos objetivos?". Tais comentários funcionam como uma máscara que silencia nossas vozes assim que falamos. Eles permitem que o sujeito branco

²⁴ Sandra Regina Goulart Almeida (2010) é autora do prefácio da edição brasileira de *Pode o subalterno falar?*

posicione nossos discursos de volta nas margens, como conhecimento desviante, enquanto seus discursos se conservam no centro, como a norma (Kilomba, 2020, p. 51).

Ao ser privada de categorizações que premiam acadêmicos – como universal, objetivo, neutro e racional –, a Kilomba não é negada apenas a chancela de intelectual, mas, em última instância, o mérito de ter sua pesquisa cultuada. Para a escritora, a discrepância nessas classificações do fato *versus* opinião, conhecimento *versus* experiência e racional *versus* emocional não apresenta uma convivência pacífica de palavras mostrando-se, na verdade, como uma violenta forma de determinar quem pode se expressar (Kilomba, 2020, p. 52).

Kilomba (2020) afirma que sempre houve articulação intelectual além dos colonizadores/opressores. O que não se encontra na mesma medida são agendas acadêmicas que reconheçam esses conhecimentos. Desse modo, o que está à margem segue à margem, e o que está no centro se mantém intocável. A pesquisadora lança perguntas retóricas às quais imediatamente responde:

[...] Quem é reconhecida/o como alguém que possui conhecimento? E quem não o é? Quem pode ensinar conhecimento? E quem não pode? Quem está no centro? E quem permanece fora, nas margens? Fazer essas perguntas é importante porque o centro ao qual me refiro aqui, isto é, o centro acadêmico, não é um local neutro. Ele é um espaço branco onde o privilégio de fala tem sido negado para as pessoas negras. Historicamente, esse é um espaço onde temos estado sem voz e onde acadêmicas/os brancas/os têm desenvolvido discursos teóricos que formalmente nos construíram como a/o "Outras/os" inferior, colocando africanas/os em subordinação absoluta ao sujeito branco (Kilomba, 2020, p. 50).

Em *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*, Collins (2000) discute a forma como a elite letrada se vangloria de escritas que são compreendidas apenas por uma pequena parcela da sociedade em detrimento de gerar informação com rigor intelectual, pesquisas extensas e, ao mesmo tempo, de fácil compreensão, como define sua escrita. Collins coincide com Kilomba ao proferir que, embora satisfatório para acadêmicos, explicações abstratas, acessíveis somente para aqueles alfabetizados com seus termos, reforçam as relações sociais de dominação. Indo além, a renomada professora emérita do departamento de sociologia da Universidade de Maryland critica o pensamento desse grupo de que somente eles são capazes de interpretar suas próprias experiências e as dos demais.

A proposta de Collins é para que mulheres negras se articulem politicamente a partir da sua posição de *outsider within*, conduta que podemos facilmente relacionar com as estratégias de Tatiane. Sem tradução direta para o português, o termo seria algo como “forasteiras de dentro”. A autora cita uma anedota para a compreensão do conceito, ao descrever

as relações entre donas de casa brancas e suas empregadas negras. Ainda que as funcionárias cuidem das tarefas e das crianças com grande intimidade e devoção, estando assim “dentro” daquele núcleo, nunca farão parte da família e serão mantidas eternamente para “fora” (Collins, 2016). Logo, seu chamado é para que intelectuais afrodescendentes utilizem sua localidade de *outsider* para criar coalizões e estimular diálogos sobre a dominação hegemônica. Esse seria um dos caminhos para florescer novas versões da verdade, aquelas contadas por grupos heterogêneos.

A forma descrita acima para burlar um sistema propositalmente excludente surge na frase “Eles não podiam me ver só como mais uma aluna”, de Tatiane. O mesmo caso de dedicação aos estudos como método de sobressair às adversidades da branquitude é mostrado na história de Luiza, uma das entrevistadas em *Tornar-se negro* (2021). A respeito da jovem, Souza afirma que o desejo de ser a melhor em tudo vem da necessidade de corrigir o que seria um defeito, no caso, a cor.

Falho seria traçar um paralelo direto entre Luiza e Tatiane, ou mesmo comigo – uma pessoa assumidamente perfeccionista –, sem observar o pano de fundo. Tatiane não viu sua mãe se formar e testemunhou como lhe custava, apesar da sabedoria intrínseca, solucionar questões burocráticas do dia a dia. No meu caso, acredito que essa característica seja resquício do fato de saber que naturalmente terei menos chances. Ainda que eu não aceite o discurso de precisar ser dez vezes melhor (melhor que quem?, me pergunto), sei que sou provocada a superar a mim mesma todos os dias. E isso é exaustivo – ou, nas palavras de Souza (2021, p. 73), dilacerante.

1.4 Por que escrever sobre mulheres negras? Por que agora?

Retomando as reflexões sobre as narrativas apresentadas aqui, de Tatiane e a minha, destaco do meu depoimento a frase: “Ainda que eu tivesse descoberto a grandeza da minha ancestralidade, era como se eu vivesse em dois mundos: o que sabia disso e o que não”. A minha estratégia de resposta foi criar um terceiro universo onde a branquitude jamais teria domínio: nosso prazer. Por isso escrevo contos eróticos, e por isso me tornei pesquisadora. Para que deixemos de ser vultos vagando nas bibliotecas e nos tornemos realizadoras de conteúdos que perdurem além da nossa própria existência. Enquanto for possível listar os nomes de intelectuais negras memoráveis é porque ainda estamos em número ínfimo. Ou alguém conseguiria sequenciar as “maiores mentes” brancas, sejam de qual área forem?

(R)existir em uma sociedade que deliberadamente apaga a existência de pessoas negras como um (des)serviço sistemático contra nossa humanidade é uma das formas mais eficazes de

se contrapor à branquitude. Não estamos no retrato da cultura, nem da arte, nem da ciência. Pior, um dos maquinários para o epistemicídio de intelectuais negras e negros, assim como apagamento histórico, ocorre justamente nas instituições de ensino (Valério *et al.*, 2021). Como resultado, não só se ignora as contribuições de grupos minoritários, como deliberadamente exclui-se pessoas não brancas da História (Woodson, 2021).

No bojo dessa discussão, uma voz se sobressai com o alerta de que mesmo as histórias onde somos citadas devem ser lidas com prudência, uma vez que foram escritas por mãos brancas (Nascimento, 2016 [1977], informação verbal²⁵). São aspas da historiadora e professora Beatriz Nascimento (Ôrí, 1989), já mencionada neste documento, que se repetem no filme *Ôrí* (1989), narrado e roteirizado por ela. No filme, assim como consta em suas demais obras, a ativista pelos direitos humanos de pessoas negras apresenta os caminhos a se percorrer para subverter a lógica racista que nos aprisiona em papéis designados pelo racismo. É uma referência de luta individual e coletiva, de encontro do corpo e da mente, da reconexão com a humanidade da pessoa negra, pautada pela força e não mais pela fragilidade.

É a busca pela paz e não a permanente discussão dos tempos de guerra. É olhar para nossa ancestralidade de modo que se registrem as glórias e que a violência não se repita; muito mais do que para o congelamento de uma imagem forjada pelo colonialismo. Nascimento nos convida a sermos não apenas protagonistas da nossa própria história, mas também aquelas que as escrevem, usando todas as expressões de quem somos como forma de existir e como resistência. É, portanto, pensar além da nossa reação. É indagar ao que – e a quem – estamos reagindo e o que provoca tais movimentos, como ensina o material *Eu sou Atlântica* (Ratts, 2007). Organizado pelo antropólogo Alex Ratts, o material é um registro da trajetória de Nascimento que oferece respostas ao racismo, à invisibilidade de pessoas negras no meio acadêmico e à desqualificação da produção intelectual de pretos e pardos considerados ativistas, como se houvesse neutralidade e objetividade capaz de dar conta da defesa de certos interesses, teses e teorias coloniais (Ratts, 2007).

Vale ressaltar que o epistemicídio abarca outras estratégias dentro do guarda-chuva do racismo estrutural. Seguindo o pensamento de Sueli Carneiro, esse é um processo onde a discriminação das pessoas racializadas, sobretudo negras, promove uma anulação e desqualificação da capacidade cognitiva como resposta aos estratagemas colonialistas (Carneiro, 2005).

Vide a emblemática existência de Zumbi dos Palmares, um símbolo político e de

²⁵ Fala de Beatriz Nascimento presente no documentário *O negro da senzala ao soul* (1977). Trecho disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=-LhM1MaPE9c&t=6s>>. Acesso em: 13 nov. 2023.

resistência contra as condições atroz da escravatura, cuja biografia é pouco explorada pelos historiadores acadêmicos, como afirma Flavio Gomes (2005), autor de *Palmares, escravidão e liberdade no Atlântico Sul*:

A grande revisão sobre o tema surgiria no final dos anos 70, com os estudos de Décio Freitas. Ele foi, sem dúvida, o historiador que mais se aprofundou sobre Palmares. Exilado desde o final da década de 1960, Freitas realizou uma extensa e profunda investigação em arquivos portugueses (Arquivo Histórico Ultramarino, Biblioteca Nacional de Lisboa, Biblioteca da Ajuda, Biblioteca e Arquivo Distrital de Évora, Arquivo Nacional da Torre do Tombo e Casa de Cadaval) e fez viagens de pesquisas (quando da sua clandestinidade em função da perseguição e exílio político) ao Brasil. Freitas apresentaria em 1978, 1981 e 1984 edições revisadas e ampliadas de Palmares: a guerra dos escravos, publicado pela primeira vez em 1973 (Gomes, 2005, p. 37).

Apesar de escassas, o arcabouço que discute vida e morte do líder do Quilombo dos Palmares dá conta de apresentar as lutas e as organizações desempenhadas pelos africanos escravizados em nome do fim da relação forçosa com seus senhores. Nas primeiras páginas de seu livro, Gomes dedica o trabalho à memória de Clóvis Moura, Décio Freitas e Edison Carneiro, “aqueles que mais procuraram entender Palmares”. À lista, tomo a liberdade de acrescentar as referências trazidas por Nilma Gomes e Kabengele Munanga: Joel Rufino dos Santos, Marcos Antônio Cardoso e Maria de Lourdes Siqueira. Unanimamente, falar sobre Zumbi é falar diretamente sobre Quilombo dos Palmares. Significa aprender, entre outras informações adormecidas, que mocambo é a denominação mais antiga para o que hoje entendemos como quilombo e que esse não era simplesmente um esconderijo ou espaço provisório. O legado construído nesses locais incluía uma vida cotidiana pungente, agendamentos políticos e formas de organização social ricas em historicidades (Gomes, 2005).

Para abordar a significância de Zumbi devemos refletir sobre o lugar que se tornaria seu sobrenome. A formação do afamado quilombo iniciou em 1595, quando um grupo de cerca de quarenta escravizados armados com foices e cacetes fugiu de um engenho no sul de Pernambuco (Gomes; Munanga, 2004). Assentaram-se em um local que consideraram seguro e ali começaram a se organizar socialmente. O tempo em que existiu enquanto fortaleza e a quantidade de pessoas em sua formação são imprecisos e, ainda assim, impressionam pela grandiosidade, já que seria composto de 16.000 a 30.000 indivíduos (Oliveira, 2018).

Na realidade, Palmares não era um único quilombo. Ele era constituído de vários quilombos formando uma verdadeira fortaleza. Cercados por armadilhas, fossos, muralhas de estacas e protegidos por contracercas ou paliçadas espessas, só era possível chegar ao seu interior através dos portões voltados para os pontos cardeais. (Gomes; Munanga, 2004, p. 76)

Ao que concerne o dia a dia nos quilombos, a terra era de propriedade coletiva e os trabalhadores tinham direito a uma parte do que produziam. As decisões eram tomadas respeitando as determinações de conselhos formados por líderes de aldeias. Essas divisões espaciais poderiam ter, além de um número variado de moradias e ruas, uma casa de conselho, um templo, cisternas, oficinas de ferreiro e plantações (Gomes; Munanga, 2004).

O fato é que os palmaristas se organizaram num ambiente ecológico complexo. Adaptaram-se à geografia local, talvez em áreas semelhantes às savanas e aos planaltos africanos. Foram eficientes ao dominar a fauna e a flora das serras de Pernambuco, fazendo delas aliadas. Protegidos, porém, nunca isolados: a economia de Palmares, de base agrícola, não se destinava exclusivamente à subsistência de uma população crescente. Com os excedentes, realizavam trocas mercantis com moradores e lavradores das vilas próximas. Farinha, vinho de palma e manteiga eram trocados por armas de fogo, pólvora, ferramentas e tudo mais de que precisavam nos mocambos. Mesmo dispersos numa extensa área geográfica, havia comunicação entre aldeias e acampamentos, com atividades econômicas que se complementavam. Num mocambo, podia ser produzida manteiga de amêndoa de palma, enquanto, em outro, fabricava-se o vinho dessa árvore (Gomes, 2005, p. 14).

Gomes e Munanga (2004) remontam a história afirmando que Zumbi nasceu em Palmares, foi raptado ainda recém-nascido e somente aos quinze anos conseguiu fugir e voltar ao seu local de nascimento. Ao regressar, fora adotado como sobrinho de Ganga Zumba, governante do quilombo à época, e teve seu nome de batismo, Francisco, substituído por um nome africano (Gomes; Munanga 2004)²⁶. Foi um tratado de paz proposto pelo governo português que criou uma ruptura irreparável entre Ganga Zumba e Zumbi, para quem a proposta europeia não permitiria a construção de uma sociedade livre e independente. Diferentemente de Zumba, Zumbi recusou-se a aceitar exigências como a restituição à escravatura da maioria dos quilombolas, o que contrariava as demandas pelas quais vinham lutando há tempos. Separados, Zumbi passa a comandar Palmares em 1680 e seguiu fazendo-o, mesmo ferido pela guerra, até o dia de sua morte, em 20 de novembro de 1695. Traído, morreu sem que se rendesse, matando um homem e ferindo outros. Não obstante sua cabeça tenha permanecido exposta como prova de que não era imortal, seu corpo se tornou um chamado para permanência em luta. A isso se atribuiria o fato de que os sobreviventes quilombolas seguiram guerrilhando até 1716, quando, por fim, perderam suas terras para colonos portugueses.

1.5 Heroínas raptadas da História

²⁶ Flávio Gomes (2005) em *Palmares: Escravidão e liberdade no Atlântico Sul*, apresenta pontos contrários à explanação de Nilma Lino Gomes e Kabengele Munanga, ao citar as obras e descobertas de Décio Freitas do final da década de 1970 e início dos anos 1980. Não haveria, até o momento, documentos transcritos ou localizados por outros historiadores que atestem o rapto e criação por jesuítas que teriam ensinado Zumbi a ler e escrever.

Uma vez acrescido o recorte de gênero, tais problemáticas de apagamento, desinformação e epistemicídio quanto aos personagens centrais da resistência ao domínio colonialista se intensificam. É sabido que mulheres têm sido retiradas da História, em geral escrita por homens brancos, desde que se há registro dos feitos da humanidade. As proporções dos danos multiplicam para as protagonistas impactadas por intersecções de raça e classe, traduzidas na destruição de suas contribuições, como é o caso de mulheres escravizadas (Caetano; Castro, 2020).

Maurício Ayer, em sua resenha sobre o livro *Lendas de Dandara* (2022), escrito por Jarid Arraes, afirma que nos falta contar esses eventos para inspirar meninos e meninas com o heroísmo dos negros em terras brasileiras (Ayer, 2015). A própria biografia de Dandara dos Palmares, líder quilombola cuja existência se mantém motivo de disputa entre pesquisadores, está envolta em inaptidões e atrelada a componentes racistas e sexistas que não permitem avançar nas descobertas. Isto é, há autores que a apresentam como parte da mitologia do quilombo de Palmares e, com isso, reforçam a falta de evidência histórica de sua existência (Ayer, 2015). Uma das hipóteses é que seu nome teria surgido ficcionalmente, como resposta a uma necessidade de se criar uma lenda sobre uma mulher tão forte quanto Zumbi, como sua companheira, e igualmente revolucionária.

Já para Arraes, a discussão sobre a existência ou não de Dandara deve-se pela forma como racismo e sexismo costumam prejudicar companheiras de personalidades marcantes como Zumbi. A manobra que encontrou para suprir a ausência de informações, tais como origens e a própria condição de escravizada da guerreira e líder quilombola – como Arraes define Dandara (Livro..., 2018) –, foi inseri-la como personagem em um livro de lendas. O método ao qual Arraes recorreu é descrito por Saidiya Hartman (2020) em *Vênus em dois atos* como “fabulação crítica”. O texto de Hartman versa sobre o caso da morte de duas meninas, sendo uma delas Vênus, e sobre a impossibilidade de se construir uma narrativa para jovens que foram mencionadas como mercadorias em um livro de contabilidade. Mais do que responder “o que aconteceu”, “quando” e explorar a “transparência das fontes”, Hartman (2020) propõe: uma narrativa recombinante, que “enlaça os fios” de relatos incomensuráveis e que tece presente, passado e futuro, recontando a história da garota e narrando o tempo da escravidão como o nosso presente.

Por conseguinte, sendo mito ou não, a história de Dandara é uma verdade coletiva e historicamente consagrada pela repetição ao longo do tempo, através dos relatos e lendas populares (Brandão, 2009). Por isso, merece e precisa ser estimulada e reproduzida sob o ponto de vista didático-pedagógico, de forma autônoma, dissociada da figura masculina de Zumbi,

constituindo-se em uma referência positiva da negritude para as crianças e rompendo com o discurso preconceituoso predominante no Brasil (Caetano; Castro, 2020, p. 162). Além de Dandara, nomes como Anastácia, a escravizada que ajudava homens feridos, Luiza Mahín, a que participou do levante na Revolta dos Malês, Tereza de Benguela, líder do Quilombo de Quaterê ou do Piolho, Esperança Garcia, escravizada que lutou por seus direitos no século XVIII e foi reconhecida como primeira advogada piauiense em 2017, e Maria Firmina dos Reis, primeira romancista do Brasil, são alguns dos muitos nomes que compõem a lista de mulheres negras a serem exaltadas em referências acadêmicas e populares (Gonçalves, 2017; Miranda, 2021).

1.6 Sofrimento em dobro

Apesar de sistematicamente ignoradas, essas e tantas outras africanas escravizadas tiveram papel fundamental no período colonial. A princípio, poucas eram trazidas nos navios negreiros. O cenário mudou quando o comércio de escravizados aumentou, fazendo com que representassem um terço da carga humana embarcada na maioria dos navios. A condição desumana na qual se encontravam tinha elementos destoantes dos homens negros pela especificidade do corpo feminino e da forma como era tratado. Nas palavras da ex-escravizada Linda Brent: “a escravidão era terrível para os homens, mas muito mais terrível para as mulheres. Além do fardo comum a todos, há maldades e sofrimentos e humilhações peculiares a elas” (Brent *apud* hooks, 2019, p. 49). Quando embarcavam, grávidas eram obrigadas a passar a gestação sem qualquer assistência, mesmo durante o parto. A quantidade de parturientes mortas ou de natimortos jamais foi conhecida (hooks, 2019). Passados 134 anos, o tratamento oferecido às grávidas negras se mantém inferior àquele dado às gestantes brancas. Devido a estereótipos de que são mais resilientes e resistentes à dor, pretas e pardas recebem menos anestesia – dentre outras violências obstétricas, como a de serem impedidas de ter acompanhante durante o nascimento do bebê (Carmo *et al.*, 2017).

No âmago do período escravagista, salienta-se que sobreviver à gravidez não trazia possibilidade de resguardo e implicava às gestantes, sobretudo, serem postas na função de ama de leite dos bebês de seus senhores. Com isso não era incomum ver suas próprias proles morrerem de fome enquanto alimentavam os herdeiros de seus malfeitores (Silva, 2016). A existência das mães pretas revela mais uma faceta da expropriação da senzala pela casa-grande, cujas consequências inevitáveis foram a negação da maternidade escrava e a mortalidade de seus filhos. Para que a escrava se transformasse em mãe-preta da criança branca, foi-lhe

bloqueada a possibilidade de ser mãe de seu filho preto. A proliferação de nhonhês implicava o abandono e a morte dos meninos. Dessa forma, ao incorporar a negra ao ciclo reprodutivo da família branca, a escravidão reafirmava a impossibilidade para os escravos de constituírem seu próprio espaço reprodutivo (Giacomini, 1988 *apud* Silva, 2016). Independentemente de estarem grávidas, no puerpério ou doentes, mulheres negras eram vistas como fortes, habilidosas e capazes de realizar tanto trabalhos braçais árduos nos campos, quanto serviços domésticos. Dessa forma, transitavam, sem direito a terem suas limitações físicas reconhecidas, entre campos agrícolas e a casa dos senhores (hooks, 2019). A principal degradação que sofriam era, sem sombra de dúvidas, o estupro. Muito além da concepção reducionista de que as investidas tinham relação com anseios sexuais dos colonos, esse era um método institucionalizado cuja principal função era desmoralizar e desumanizar corpos negros. As violências de gênero não poupavam sequer as crianças, muitas vezes violentadas como forma de dominação a partir do sofrimento das mães (hooks, 2019). Ainda que se mostrassem contrárias aos chamados de seus senhores, havia o entendimento de que mulheres negras eram naturalmente mais propensas a atos libidinosos. Essa romantização da relação entre escravizada e escravizador colaborou para o esquecimento de atos sádicos e misóginos que, no lugar da sedução e cortejo, incluíam tortura, assassinatos e necrofilia (hooks, 2019). A fim de criar linhagens de mão de obra escravizada, mulheres negras eram vistas como animais reprodutores que deveriam servir a quantos homens fosse necessário para gerar mais trabalhadores. Essa tese, segundo hooks (2019), contraria os acadêmicos contemporâneos, para quem esse mecanismo ocorreria em tão pequena escala que não mereceria atenção. A autora, no entanto, traz evidências convincentes:

[...] fundamentando não só a existência da reprodução de escravizados, como também o fato de que era uma prática difundida e comum. Ao relatar o comércio de pessoas escravizadas no estado da Virgínia, em 1819, Frances Corbin escreveu: "nosso principal lucro depende do aumento de nossos escravizados". Durante o início do período da escravidão, a reprodução de mulheres africanas era um processo difícil. Nas comunidades africanas tradicionais, mulheres negras amamentavam suas crianças e as desmamavam em idade avançada, aos 2 anos de idade. Nesse período, a mulher africana não tinha relações sexuais, e por conseguinte, espaçava as gestações. Essa prática permite às mulheres tempo para se recuperar fisicamente antes de uma nova gravidez. Os brancos proprietários de escravas não compreendiam os motivos pelos quais mulheres não tinham gestações consecutivas. A resposta deles para a situação era a ameaça de violência, como meio de coagir mulheres escravizadas a reproduzir (hooks, 2019, p. 68).

Apesar de todas essas práticas contra a dignidade e integridade física de escravizadas, para mulheres brancas abolicionistas tais ocorrências e encontros sexuais eram um problema de ordem puramente moral. hooks (2019) afirma que dar cabo do constrangimento oriundo do adultério e assegurar que seus maridos não seriam vistos como pecadores diante de Deus teriam

sido os principais motivadores para que elas defendessem o fim da escravatura. Mas essa não seria a única vez que mulheres brancas se organizariam em favor somente daquelas que, além de compartilhar o mesmo gênero, compartilhavam a mesma raça, como também veremos mais adiante. Para várias outras mulheres brancas abolicionistas, a única força motivadora por trás de seus esforços contra a escravidão era o desejo de acabar com o contato sexual entre homens brancos e mulheres negras escravizadas. Não estavam preocupadas com a condição difícil de mulheres negras escravizadas, mas em salvar a alma de homens brancos que acreditavam ter pecado contra Deus por meio de ações de depravação moral. Várias mulheres brancas escravocratas acabaram por denunciar a escravidão porque se sentiam ofendidas pela barbaridade sexual dos homens brancos. Sentiam-se pessoalmente desonradas e humilhadas por aquilo que denominavam adultério de homem branco (o que, na verdade, era estupro) (hooks, 2019). A forma com a qual a interação entre colonos e mulheres exploradas foi apresentada contribuiu para a perpetuação do estereótipo de hiperssexualização de afrodescendentes e da associação com a promiscuidade.

O contraponto dos estereótipos resultantes do embate racismo *versus* sexismo são expressões culturais coreografadas por mulheres negras dos tempos escravagistas até os dias atuais, bem como suas influências e lideranças para tomada de decisões políticas e econômicas nas senzalas e quilombos. As atividades que executavam permitiam se aproximarem tanto da organização de motins, quanto participarem de fugas e organizações quilombolas ao confabular resistências cotidianas (Pires, 2020). Das articulações durante o abolicionismo ao sufrágio feminino e às demandas no Movimento Negro Unificado, é inegável como a postura combativa de mulheres negras moldou e ainda molda a história dos africanos diaspóricos no Brasil (Gonzalez, 2020).

1.6 Alusão histórica: a tia da limpeza é mais jovem que você

No primeiro semestre de 2022, pouco depois da retomada das aulas presenciais na UNICAMP, os refeitórios da universidade eram compostos por mesas com divisórias altas de acrílico e funcionárias com mãos, cabelo e o rosto quase em sua totalidade cobertos. Os protocolos de biossegurança estabelecidos como forma de contenção e prevenção da COVID-19 faziam com que uma das poucas coisas à mostra fosse a cor da pele das trabalhadoras. Ali seria o único lugar dentro do campus onde eu veria um número significativo de pessoas iguais a mim. Elas não eram, no entanto, estudantes, mas funcionárias terceirizadas trabalhando na cozinha e higienização do local, um típico retrato do Brasil pós-colônia que famílias de elite

gostam de ostentar em suas casas. Isso porque, consideradas a base da pirâmide social, mulheres negras constituem o grupo mais afetado pelas heranças racistas do período colonial. Prova disso é que nem 134 anos foram suficientes para desassociá-las das funções braçais que desempenhavam na sociedade abolicionista (Gomes; Munanga, 2004). Segundo o documento Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça (IPEA, 2017), produzido pelo Instituto Econômico de Pesquisa Aplicada (Ipea) com indicadores oriundos da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 1995 a 2015 pretas e pardas foram majoritárias na ocupação de trabalhos domésticos em todas as faixas etárias contempladas na pesquisa. A presença de mulheres negras e brancas de até 29 anos nessa categoria era de 18% contra 10% respectivamente. Na pesquisa *Os desafios do passado no trabalho doméstico do século XXI: reflexões para o caso brasileiro* realizada a partir dos dados da PNAD Contínua e produzido pelo IPEA também é possível observar a imóvel composição dos postos de trabalho doméstico. Em parceria com IBGE, foi traçado ainda o perfil sociodemográfico das ocupantes de tais postos – atribuição eminentemente feminina – sendo particularmente por mulheres negras, de baixa escolaridade e oriundas de famílias pobres. (Pinheiro; Lira; Rezende; Fontoura, 2019).

Retomando a passagem sobre o refeitório estudantil, lembro-me como foi entrar pela primeira vez no local e da sensação de me sentir observada. Fato é que pessoas negras estão acostumadas a terem os olhares direcionados para si (Alves; Moreira, 2022). Seja pelo olhar do segurança na loja de departamentos, seja por clientes em um restaurante de alto padrão, ou em decorrência da surpresa de quem vai atender uma pessoa não branca. Meu caso era o último. Depois de algumas refeições no local, Bárbara Daniel, minha companheira de sala de aula, com quem aprendi sobre afetos e entregas de alimentos orgânicos cultivados nos assentamentos e acampamentos do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terras (MST), disse que as funcionárias queriam me conhecer. Elogiaram meu cabelo, tão crespo quanto o delas, falaram da minha pele, retinta como tantas outras que me cercavam, e me abraçaram com a mesma intensidade que eu fiz nesse encontro. Aproximei-me de uma delas, L., além do refeitório. Foi emblemático descobrir que a chamada “tia do refeitório” era muito mais nova que eu, estudava para se formar como auxiliar em veterinária e era dona de uma beleza estonteante. Não culpemos, porém, as máscaras como responsáveis pela dedução preconceituosa de que se se é negra e trabalha servindo, torna-se automaticamente nossa “tia”. Quantas tias da copa, tias do café, tias da limpeza e outros postos de trabalhos braçais circulavam antes que a pandemia se instaurasse e, mesmo sem máscara, eram reduzidas a postos que herdaram historicamente?

Bento (2022) faz uso de estatísticas como as fornecidas pelo IPEA para argumentar a

respeito das dinâmicas que bloqueiam o acesso de pessoas negras ao mercado de trabalho. Ao realizar pesquisas acadêmicas que buscavam compreender de que forma determinados grupos se articulam em acordos não verbalizados para autopreservar o poder de pessoas brancas, a ativista fundamentou o conceito de pacto da branquitude. O fenômeno – vivenciado pela própria autora – funciona como mecanismo para que a ideia da meritocracia siga sendo apoiada por aqueles que ignoram as consequências do passado colonial em âmbitos que vão além do espaço corporativo (Bento, 2022).

Regras, processos, normas, ferramentas utilizadas no ambiente de trabalho preferem e fortalecem silenciosamente os que se consideram "iguais", atuando sistematicamente na transmissão da herança secular do grupo, no fenômeno que viemos chamando de pactos narcísicos. Em sociedades desfiguradas pela herança do racismo, a preferência de um mesmo perfil de pessoas para os lugares de comando e decisão nas instituições financeiras, de educação, saúde, segurança etc., precariza a condição de vida da população negra, gerando desemprego e subemprego, a sobre representação da população negra em situação de pobreza, os altos índices de evasão escolar e mal desempenho do alunado negro e os elevados percentuais de vítimas negras de violência policial (Bento, 2022, p. 76).

Reiteradamente, o recorte racial mostra-se contundente quando observamos que designar trabalhos domésticos para mulheres negras é uma forma de usufruto de privilégios que surgem sem disfarce e colaboraram para a já citada estratificação da sociedade. Essa é uma questão em foco nas análises de Kilomba (2020). Uma das histórias compartilhadas no livro é a de uma menina negra entre 12 e 13 anos que, durante uma consulta médica, é convidada pelo profissional de saúde para trabalhar como babá de seus filhos. Segundo a suposição do doutor, o ofício seria facilmente executado por uma pessoa como ela, já que pouco se exigiria além de cuidar das crianças durante as férias em família, limpar a casa e lavar algumas roupas, incluindo as íntimas (Kilomba, 2020, p. 93). Naquele momento o homem destrói a relação médico-paciente, transformando-a em uma dinâmica entre senhor branco e servente negra. A jovem menina já não é mais vista como uma criança ou alguém que carece de cuidados, mas ao contrário, alguém que poderia cuidar de toda uma família (Kilomba, 2020). Esse é um exemplo de como meninas e mulheres negras são vistas universalmente como pessoas subalternizadas. Dificilmente uma paciente branca de tão pouca idade sairia de uma consulta com uma proposta profissional. Mais uma vez, encontramos um elo com um tema já abordado, da adultização, o que evidencia: aquilo decorrente do racismo não é apenas ramificações, mas uma trama emaranhada que gruda na pele e mescla linhas, sobrepondo-as, esticando-as ao máximo de sua (in)utilidade, e infectando tudo que a rodeia.

Considerações sobre a parte I

O amor transformado em contos de modo a preencher o que não se via em lugar nenhum; a raiva como resposta ao racismo; a solidão da mulher negra além das instâncias afetivas; e a politização que engrandece o sentido de pertencimento resumem, mas não delimitam, a extensão dos diálogos entre Tatiane e eu.

Escolhi compartilhar a minha escrita de contos eróticos porque é através dela que busco reverter a lógica da imagem hiperssexualizada da mulher negra, expondo o erótico como a poderosa fonte criativa da maneira que nos ensinou Audre Lorde (2009). Produzo, escrevo e leio sobre sexo e prazer na mesma tentativa de Josephine Baker que procurava, no exagero, tirar o sentido de excesso, fazendo restar apenas quem ela era de fato àqueles atentos o bastante.

“Minha esposa não tem ciúmes quando elogio negras”, ele me disse, interrompendo uma reunião sobre antirracismo.

“Pois não deveria ter mesmo. Mulheres negras como eu jamais olhariam para homens como você”, eu deveria ter respondido na época.

Talvez Josephine soubesse como responder e, por isso, seguia dançando. Hoje declaro paz aos espaços vazios, ocupando-me eu mesma de preenchê-los com o que antes pouco existia: representatividade. E levando comigo Alines, Nathalias e Tatiane. Esta que, por sinal, contraria o estereótipo da mulher raivosa, contraria as estatísticas registradas de Gonzalez a Cida Bento e contraria o desejo da branquitude de que continuemos silenciadas. Tatiane é audaciosa. Assim como as irmãs forasteiras de Patricia Hill Collins, a estudante de relações internacionais vive uma jornada acadêmica nos seus próprios termos. Sem a intenção de invadir o centro, ela vai dominando as margens de modo que os de dentro queiram sair.

PARTE II

ALINE E NATHÁLIA

“Pouquíssimo tempo antes da pandemia passei para um cargo de professora. Na época, optei por morar com a Fabi, minha amiga e co-fundadora do Agbara, como caseira em uma escola para economizar o dinheiro do aluguel. Pela primeira vez me vi com recurso financeiro, podendo planejar a longo prazo, sonhar e pensar no futuro. Eu quis que outras mulheres negras experimentassem esse sentimento potente de acessar direitos econômicos. Eu, que sempre fiz vaquinha para ajudar pessoas próximas, pensei: ‘se tiver vinte amigos pagando vinte reais por mês, vou ter quatrocentos reais’. Como circulava muito na Unicamp, nas rodas de samba, grupos de pesquisa e coletivos, a galera confiava em mim. Em cinco dias a gente já tinha 70 doadores. Depois de três meses, pulou para quase 300. Acredito que é Orixá, porque os caminhos foram aparecendo. A gente não sabia nada de gestão, de filantropia. Mas logo veio a mídia e o contato com grandes empresas foram acontecendo porque os próprios doadores trabalhavam nessas corporações e nos indicavam. Nesses contatos tinha uma formalidade. Mas é o que a bell hooks dizia: se a informação que eu tenho não pode ser passada em uma simples conversa, meu conhecimento não serve de nada. A diferença é que a gente usa nosso conhecimento para emancipar, pela nossa emancipação da escravidão mental, enquanto a branquitude usa linguagem e conhecimento para dominação. O maior desafio tem sido formular o que é inegociável para mim. Não quero estar em lugares onde existem certos códigos e me silenciar. Eu não posso mais me silenciar. Ao mesmo tempo, tenho que medir as palavras para não ser taxada de raivosa. Sei o que posso falar e o que não posso inclusive dentro do movimento negro por não ser uma mulher negra retinta. Mas precisei de letramento para entender que não sou menos, e, ao mesmo tempo, regular minhas ações porque se eu sofro, tem gente que sofre muito mais. Por ser parda eu sou uma pessoa que transita, tenho acesso e uso isso para reverter para o próprio movimento negro. Se a branquitude precisa de um rosto que achem, de alguma forma, menos agressivo para fazerem seus investimentos, eu vou ser essa pessoa. É uma forma de hackear o sistema usando uma armadilha que eles mesmos criaram já nos tempos de escravatura, quando decidiam quem ia para a casa grande e quem ficava na senzala” (Aline)

“Eu tive uma infância curta. Menstruei cedo e meu corpo se desenvolveu quando eu ainda era muito nova, aos dez, onze anos. Minha percepção é de que fui sexualizada desde o início, ouvindo comentários sobre minha roupa quando não era com isso que eu queria me preocupar. Acontece que eu frequentava uma escola católica e me lembro da direção chamando meus pais, pedindo que eu colocasse roupas mais largas porque marcavam demais. Ainda tinha a opinião dos adolescentes da mesma idade que eu. Eles diziam coisa do tipo “o rosto dela não presta, mas o corpo é bom”. O racismo também me atravessou muito cedo porque, apesar da minha mãe ser branca, sou muito parecida com o meu pai, que é negro. Temos os mesmos fenótipos. Eu sabia que sofria discriminação por causa dos meus traços, então nunca passei pelo momento de me perceber negra. A tonalidade é um marcador fortíssimo, assim como fenótipo e contexto. Se eu fosse uma menina criada na periferia, estudando em uma escola estadual, talvez a percepção fosse um pouco diferente. Mas fui criada em colégio particular, com famílias que ganhavam mais de vinte mil reais por mês. Percebi que o colorismo é uma questão mais para as pessoas retintas, já que a vida toda os brancos não me trataram como se eu fosse um deles. Passei por muitos episódios racistas, por exemplo, na cidade mineira onde concluí minha graduação em Direito, depois de começar o curso no Mackenzie, em São Paulo, e me transferir. Nessa universidade, diferentemente da primeira onde tinha uma tensão racial provocada pela implementação das cotas, havia um coletivo negro forte. Assim que cheguei eles me procuraram para fazer parte. Os comerciantes da cidade estavam entrando com um pedido para retirar o feriado da Consciência Negra e o coletivo universitário, junto com o movimento negro da cidade, organizou uma resistência onde fui escolhida para falar. Eu não queria tomar o palco. Mas me diziam: você se comunica bem, está no último ano e pode advogar por nós. Todos eles tinham a pele mais retinta e senti que queriam uma pessoa que pudesse realmente ser ouvida. No fim, pensei que se era melhor eu falar para que não cancelassem o feriado, no lugar de pessoas mais velhas do coletivo da cidade, com a pele mais escura, eu poderia ocupar esse lugar” (Nathália)

Figura 3: À esquerda, Aline Odara; à direita, Nathália Fagundes



Fonte: arquivo pessoal das entrevistadas.

2.1 O colorido do Brasil

As narrativas²⁷ de Aline e Nathália trazem percepções bastante semelhantes quanto ao colorismo e à subcategoria que ele cria dentro da hierarquização de raças. Apesar de trajetórias distintas, seja por regionalidade ou por questões de ordem econômica, os quesitos fenótipo e negritude marcam uma série de acontecimentos na vida de ambas. São dois tópicos sobre os quais acredito ser importante discorrer para análise do alcance da violência racial e dos supostos benefícios às pessoas negras com pele clara.

Impulsionada por *memes* e afrodeboche²⁸ que instigam a comunidade negra ao debate, a briga sobre quem pode ou não passar pela portaria de Wakanda²⁹ ganhou destaque nos últimos anos, especialmente dentro das redes sociais. Neologismos à parte, o colorismo versa, especificamente, sobre o aumento das desigualdades estruturais serem proporcionais à

²⁷ A escolha de quem teria suas narrativas contadas neste primeiro recorte se deu pela ordem alfabética e pela divisão das entrevistadas pardas e pretas.

²⁸ Neologismo criado para definir um tipo de humor entre a comunidade negra que ri de estereótipos, de si mesmo e de outros, desafiando a versão da branquitude sobre quem somos.

²⁹ Referência ao longa-metragem *Pantera Negra* (2018), que popularizou a nação africana ficcional Wakanda, lançada em quadrinhos em 1966.

quantidade de melanina. Ou seja, quanto mais escura a pessoa negra for, maiores serão as violências sobre ela. Segundo a escritora Alice Walker, a quem são atribuídas as primeiras menções sobre colorismo na obra *In Search Of Our Mothers' Garden: Womanist Prose* (1983)³⁰, esse fenômeno causa uma diferenciação prejudicial ou preferencial de pessoas da mesma raça baseada unicamente em sua tonalidade. Nas mídias digitais, a disputa dentro desse campo passa pelo questionamento de que a branquitude tem seus escolhidos e de que estes não são retintos. Produções do cinema, por exemplo, tendem a contratar pessoas negras de pele clara, mesmo em casos de biografias onde a pessoa homenageada é uma mulher preta retinta – como aconteceu com a escolha da atriz Zoe Saldana, escalada para interpretar Nina Simone. De origem latina, cútis mais clara e traços mais suaves, Saldana é considerada a negra padrão e, portanto, a melhor aceita. A filha da cantora chegou a se manifestar à época contra a produção. Contudo, não direcionou as críticas a Saldana, mas aos responsáveis pelo filme. A branquitude, decerto, a isso assistiu, como parte do circo armado dentro desse espetáculo destrutivo que o colorismo causa entre pessoas negras.

Figura 4 - Zoe Saldana caracterizada como Nina Simone e a própria cantora



Fonte: à esquerda, imagem de divulgação do Filme Nina; à direita Grosby Group/Getty Images

³⁰ Mais precisamente, o texto publicado é fruto do ensaio “If the present looks like the past, what does the future look like?” (1982).

Meu posicionamento a respeito é comprometido pelo fato de eu ser uma mulher negra retinta, porém mãe de crianças negras de pele clara. O que percebo é que, para sorte e sobrevivência dos meus filhos, a discriminação que sofrem não passa perto do racismo que sofri em ambientes muito semelhantes – embora outras crianças evidenciem a diferença entre meus filhos e os outros.

O Brasil também tem sua cota de exemplos onde pessoas não negras ocuparam o lugar de atrizes pretas e pardas. Gonzalez (2020) cita o caso de Vera Manhães, mãe de Camila Pitanga, ser preterida em lugar da “*morena*” Sônia Braga. A pesquisadora traz à tona o racismo na seleção da atriz para a montagem de *Gabriela, Cravo e Canela* na TV, em 1975, demonstrando o desejo brasileiro pela boa aparência, ou seja, cor branca, cabelos lisos e traços “europeus”, mesmo neste caso em que a obra descrevia não uma “*morena*”, mas uma negra (Gonzalez, 2020, p. 219). *Nota:* volto a observar as imagens de Vera Manhães, procurando diferentes imagens na internet, uma vez que pode haver variação de cor nos arquivos. Em nenhuma delas reconheço uma negritude semelhante à minha. Conclusão: até para recusar negros, a branquitude escolhe quem é mais parecido com brancos.

Nos dias atuais, pouco ou quase nada mudou. O colorismo atua como uma interferência na imagem projetada por pessoas pretas e pardas, como prova Aline ao declarar que usa seu tom de pele claro para transitar com mais facilidade em espaços hegemônicos. “Se a branquitude precisa de um rosto que achem, de alguma forma, menos agressivo, para fazerem seus investimentos, eu vou ser essa pessoa”, afirma. É o que a filantropa chama de hackear o sistema, e que também aparece na narrativa da Nathália, eleita por negros de pele escura para representá-los diante da branquitude. “Todos eles eram mais retintos e senti que queriam uma pessoa que pudesse realmente ser ouvida”, diz a advogada. E nós, negros escuros? *Cumé* que a gente fica? Existe escapatória para esse imbróglio? Como nos organizamos, entre pretos e pardos de maneira a não criar rupturas que fortaleceriam ainda mais a supremacia branca? Enquanto não encontramos a solução, são eles, os brancos, quem ditam para onde vão os *clarinhos* e para onde vão os *escurinhos*.

Diante do cerceamento do nosso ir e vir devido ao excesso de melanina, mulheres negras, em especial retintas, perdem postos na recepção e copa, sendo confinadas na cozinha. Taxadas como incapazes e inferiores, como ficamos, questiona Gonzalez? A resposta: estagnadas nos setores de menor remuneração e menor prestígio, uma vez que somos vítimas de uma discriminação tríplice: racial, sexual e social (Gonzalez, 2020, p. 217).

Figura 5 - À esquerda, Vera Manhães; à direita, Sônia Braga



Fonte: à esquerda, Lúcio Marreiro; à direita Divulgação/TV Globo

Cida Bento (2023) no livro *Branquitude*, sob organização de Ibirapitanga e Lia Vainer Schucman, afirma não estar interessada em entrar nessa discussão. Contudo, elucida a questão da junção de pardos e pretos dentro do guarda-chuva da negritude. Segundo a psicóloga e ativista brasileira, quando o movimento negro aliou pretos e pardos para representarem negros, o fez porque os parâmetros de acesso a saúde, educação e outros serviços básicos colocam pardos mais próximos dos negros do que dos brancos. Trata-se, portanto, de uma estratégia que não pode vir por terra quando discutimos, por exemplo, implementação de políticas públicas. Por isso, endosso o pensamento de Bento: ainda que o racismo e os assassinatos sejam mais intensos quanto mais negra for a pele (Bento, 2023, p. 22), não podemos contribuir para uma discussão que venha a colocar em risco as ações afirmativas para negros.

2.2 Branqueamento da população negra brasileira

Falar a respeito do colorismo é, obrigatoriamente, falar sobre miscigenação e as tentativas de eliminação do povo negro como um todo. Para o antropólogo Kabengele Munanga (2019), autor de *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*, essa animosidade entre pretos e

mestiços³¹ é reflexo do ideal de branqueamento da população brasileira que ainda permeia em nossa sociedade. É importante salientar que aquilo nomeado por Munanga como *mestiçagem*, segundo palavras do estudioso, não tem respaldo biológico, tratando-se de uma interpretação sociológica.

Figura 6 - Tela *A Redenção de Cam*



Fonte: Modesto Brocos (1895)

A respeito da emblemática imagem acima, Rodrigues (2011) a descreve como uma das pinturas consideradas representativas de cenas e fatos históricos do país, que espelha uma miscigenação embranquecedora. Ao interpretar os elementos da imagem, nota-se que o objetivo não era a mestiçagem em si. Esse seria somente um meio para a limpeza étnica do território brasileiro. Dita declaração foi feita pelo Ph.D. Willian Luiz da Conceição durante palestra realizada ao lado da mestra em Relações Étnico-raciais Luiza Mandela para a Unicamp Afro 2023, e traz um adendo importante: ao analisar os detalhes da cena, Conceição (2023, informação verbal)³² evidencia como a senhora negra próxima a uma palmeira – símbolo da natureza, do selvagem – é associada ao primitivo, enquanto o homem está voltado para casa, para aquilo que na linguagem da arte remete ao que edifica, eleva. As mãos aos céus seria o louvor pela:

Redenção de um castigo, da “maldição de Cam”, interpretação da Bíblia que permitiu aos europeus incorporar os africanos à sua cosmologia (enquanto seres inferiores, animalizados, luxuriosos) e criar uma justificativa moral para a escravidão

³¹ Uso o adjetivo mestiço adotado por Munanga em substituição ao termo pardo. Em seu livro *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*, Munanga utiliza mestiçagem para designar a generalidade de todos os casos de cruzamento ou miscigenação entre populações biologicamente diferentes (Munanga, 2019, p. 27).

³² Fala de Willian Luiz da Conceição, professor no Departamento de História da UFSC, durante palestra “Excelência Preta” na Unicamp Afro em 11 de novembro de 2023.

(oportunidade de serem “civilizados”): “A pele negra, com toda esta carga negativa, só podia para estas mentalidades, ser fruto de maldição. Novamente, a Bíblia fornecia o fundamento com exemplos de maldição que levavam a destinos de servidão: Cam, condenado por Deus, justamente com sua descendência, por ter olhado a nudez de seu pai, Noé enquanto os irmãos acorreram a tapá-lo: ‘maldito seja Canaan, servo dos servos seja aos seus irmãos (Gênesis, 9:25-26); ou o destino de Caim, o lavrador, que matou Abel por ver rejeitada a sua oferta a Deus a favor da do irmão e por isso foi amaldiçoado: ‘...fugitivo e vagabundo serás na Terra’ (Gênesis, 3: 4-12)” (Caldeira, 1994, p. 34-35 *apud* Rodrigues, 2011, p. 38).

Apesar de o processo de clareamento físico não ter sido exitoso, seu mote ficou inculcado através de mecanismos psicológicos no inconsciente coletivo (Munanga, 2019, p. 21). A dificuldade em mobilizar diferentes tonalidades em uma única identidade negra deve-se ao fato de que a brancura ainda é almejada, por ser considerada superior (Fanon, 2020; Munanga, 2019; Souza, 2021). Quando Nathalia reforça uma e outra vez que seus traços não deixavam dúvida quanto a sua negritude, sua fala se sintoniza com os dizeres de Munanga (2019, p. 25): “Basta ser um pouco negro para sê-lo totalmente, mas para ser branco é necessário sê-lo totalmente”. Paralelamente, discursos de filósofos do século XVIII discorriam sobre o que Aline narra como a possibilidade de ter acesso a espaços políticos por conta da *cútis clara*.

Em contrapartida, vista dentro do contexto colonial, a *mestiçagem* é uma dupla opressão, racial e sexual, e a pessoa parda é um símbolo da exploração da mulher negra escravizada pelo senhor branco. Em oposição ao cenário usual de relações interracialis do período escravagista, as famílias interracialis de Aline e de Nathalia são compostas por mães brancas e pais negros. Esse tipo de relação foi encarado por Fanon como a forma derradeira do homem negro de concretizar o desejo de se tornar branco: “Ao me amar, ela prova que sou digno de um amor branco. Sou amado como um branco. Sou branco” (Fanon, 2020, p. 79).

Retomando a questão das políticas de embranquecimento da população negra e como elas reverberam nas relações étnico-raciais vigentes, é sabido que um dos estratagemas da branquitude foi o movimento eugenista³³. Essa pseudociência explorada no início do século XX buscava promover medidas sobre seleção social e racial, gênero, sexualidade e formação das identidades nacionais, adequando o uso das teorias científicas às ideologias políticas e de raça em voga (Souza, 2022). Neste contexto, destaca-se a influência da obra de Gilberto Freyre nos estereótipos associados a negros e indígenas e como esses mitos são atualizados, propiciando a descarga de altas doses de violência sobre esses corpos (Reis, 2019, p. 94) . O livro *Casa*

³³ Essa pseudociência se iniciou na Inglaterra muito antes quando, no final de 1800, Francis Galton, primo distante de Charles Darwin, começou a estudar a árvore genealógica da família e, ao se deparar com grandes pensadores, concluiu que genialidade era hereditária. Galton criou uma palavra com as combinações que em grego significavam “genes” e “bons”, dando vazão a um movimento que convocava a população a promover a ascensão de raças mais adequadas (Cohen, 2016).

Grande & Senzala (1933), considerado uma forma de propaganda nacional que retratava as relações raciais, inclusive no período do escravismo, como harmoniosas, traz uma hierarquização que coloca os colonizadores europeus como superiores e negros e indígenas como últimos na escala de classificação (Santos, 2012).

A questão da eugenia surge no enalço da questão racial, pois eugênica é a raça mais adaptada, mais evoluída ou melhorada – avaliação que varia no método e na conclusão de acordo com a teoria racial em voga. Dessa forma, pode ser eugênico o homem de uma suposta raça pura e naturalmente superior (como o é para os arianistas), o homem melhorado pela ciência e pela medicina (no caso do pensamento sanitarista), ou ainda o homem produto de uma determinada miscigenação e aclimatação, como o mulato da teoria neolamarckiana, que serve de base para o pensamento de Gilberto Freyre em *Casa Grande & Senzala* (1933/2003) e em *Sobrados e Mocambos* (1936). (Souza, 2017, p. 9).

Consequentemente, o movimento eugenista não apenas incentivou a administração científica e racional da composição hereditária da espécie humana, como introduziu ideias potencialmente nocivas que incluíam a segregação racial, a esterilização compulsória e o racismo (Souza, 2022; Stepan, 2005). Dentro da América Latina, o Brasil foi o primeiro país a desenvolver seu próprio movimento eugênico com grande número de adeptos (Schwarcz, 1993). Não obstante, a versão brasileira foi menos uma cópia e mais uma tradução da eugenia vista em outros países, uma vez que, pelo contexto histórico, não era possível falar em proibição da mistura entre negros e brancos – dado que essa já era existente –, e sim de uma correção para gerações futuras, o almejado embranquecimento da população (Schwarcz, 1993). Ainda assim, encontra-se nos registros históricos brasileiros a ideia equivocada de que a eugenia no país teria sido mais branda do que em países como EUA, Alemanha, Suécia e Inglaterra, regiões marcadas por segregação racial e pelo controle compulsório da reprodução humana (Souza, 2022).

A obra de Freyre teve ainda influência na forma como o governo brasileiro projetou sua ambígua ideologia nacional: entre a exaltação do Brasil miscigenado e democrático racialmente e a imposição de barreiras raciais a imigrantes indesejáveis³⁴ (Souza, 2022). Ademais, por meio de suas peças literárias, ajudou na construção de mitos sobre a mulher negra que interseccionam opressões de gênero, raça e classe ao retratar as relações coloniais como brandas e paternalistas:

Em sua difundida obra: “Casa grande e senzala”, Freyre (2003) contextualiza a chegada do negro no Brasil com uma certa atmosfera de “receptividade”, ainda que contraditoriamente utilize termos depreciativos para caracterizar estes recém-

³⁴ Eugenistas eram contrários à entrada de negros, árabes e asiáticos, uma vez que julgavam que a miscigenação com esses imigrantes seria prejudicial à construção nacional, sobretudo no que dizia respeito ao processo de branqueamento (Souza, 2022)

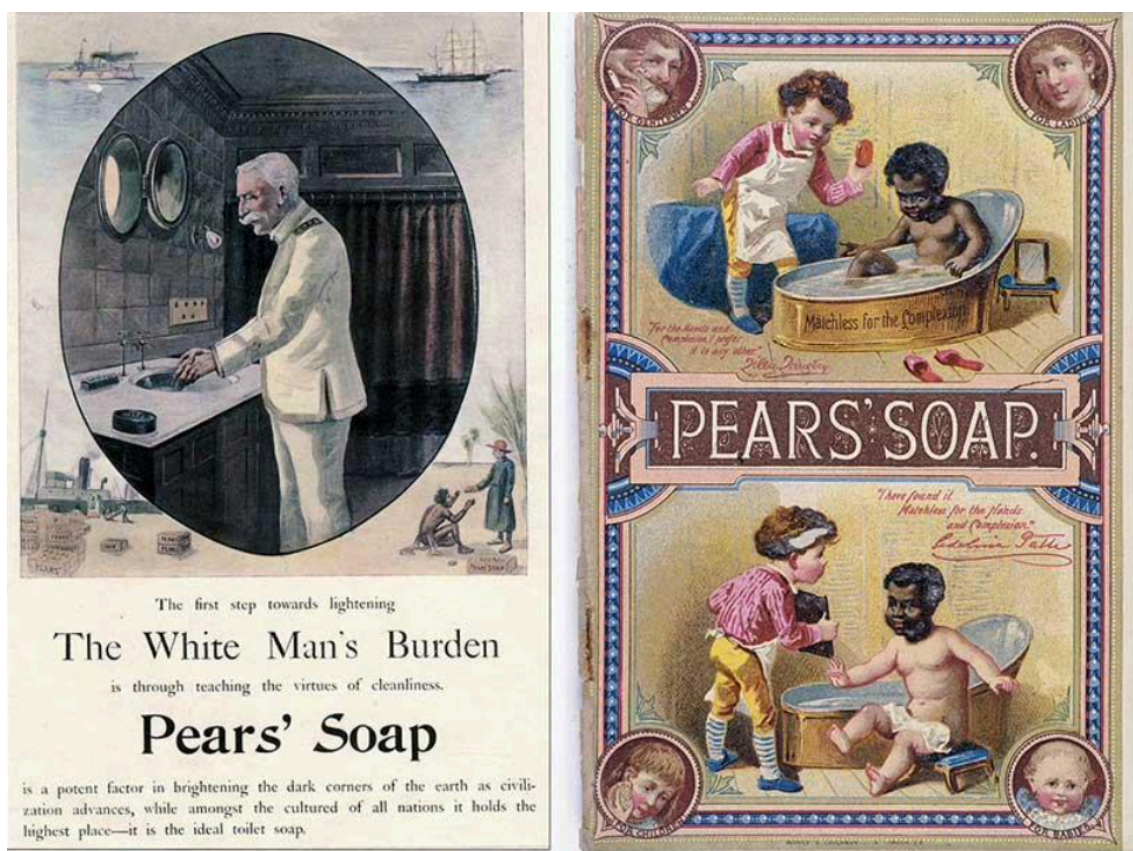
chegados. Argumenta inclusive que a chegada da mulher negra serviu para supostamente ocupar o lugar da companheira do homem branco: “O Brasil não se limitou a recolher da África a lama de gente preta que lhe fecundou os canaviais e os cafezais; que lhe amaciou a terra seca; que lhe completou a riqueza das manchas de massapê. Vieram-lhe da África ‘donas de casa’ para colonos sem mulher branca.” (FREYRE, 2003, p.203). Em contrapartida será possível observar ao longo deste estudo que a expressão “donas de casa” naturaliza e reforça o estereótipo de doméstica atribuído à mulher negra (Santos; Sales, 2018, p. 42).

O trecho acima é de autoria de Gyne Gessyka Pereira Santos e Sandra Regina Sales (2018). No texto “A mulher negra brasileira, miscigenação e o estupro colonial: O mito da democracia racial e o reforço de estereótipos racistas e sexistas”, as autoras enfatizam que a diversidade racial apresentada na obra do sociólogo mascarou um conjunto de desigualdades existentes entre a população negra e branca, além de garantir os privilégios do grupo já no poder (Santos; Sales, 2018). Decerto, arte, cultura e os meios de comunicação seguem tendo responsabilidade na perpetuação dos estereótipos colados aos corpos negros. Se mulheres negras desempenham subempregos, esta não é apenas uma questão de cor, como apontado acima. Entre a sequência de eventos que se interpuseram para maioria de nós no meio do caminho até a ascensão, está o pensamento racista de que fomos feitas para isto: a servidão. Ao colocar-nos em novelas como coadjuvantes dóceis ao dispor de protagonistas brancos e bem-sucedidos, reforça-se a posição de subalterno do negro, em contraste com a liderança do branco salvador. Quando a “Globeleza” surge estonteante no mês de janeiro e fevereiro, somente para desaparecer completamente nos outros dez meses do ano, cunha-se o pensamento de uma figura à disposição para o entretenimento – ainda que isso lhe custe o sangue dos pés. Essa decisão aparentemente comercial ou artística dos meios de comunicação exerce uma função orquestral que se vale de representações formadas sobre a pessoa negra desde a escravatura para acionar dispositivos de controle e consenso no que tange à economia, à sociedade e à cultura (D’almeida, 2013).

A mídia assume, portanto, um papel político decisivo na imposição de valores culturais e ideológicos que influenciam a opinião pública, aumentando a exclusão e a discriminação de grupos sociais minoritários (D’almeida, 2013). O discurso do estereótipo colonial é oferecido às massas como modelo de representação social, que ultrapassa a barreira da classe e envolve os diferentes setores da sociedade pela sua legitimidade e permanência. Com o monopólio privado dos meios de comunicação de massa, a sociedade foi tornada refém desse discurso, e, por essa posição privilegiada, a mídia dela se serve para justificar-se quando questionada do uso recorrente do estereótipo racista como nas telenovelas, dizendo: “Não somos racistas”. (D’almeida, 2013, p. 3).

Em *O espetáculo do outro*, de Stuart Hall (2016 [1996]), percebe-se que não há ingenuidade na forma como as representações de pessoas negras as mantêm encarceradas nas mesmas condições de subvalorização que aconteciam séculos atrás. Um dos muitos exemplos registrados pelo autor são as propagandas de sabonetes do final do século XIX, que mostram uma criança negra se tornar branca ao ser limpa. Ou seja, ao se liberar do que é sujo, no caso, a negritude, o sujeito transcende ao posto da branquura. Para Hall (2016), o estereótipo é aquilo imaginado em fantasia e, portanto, condicionado a uma visão, ao olhar.

Figura 7 – Propagandas do sabonete Pear’s Soap reproduzidos no livro *O espetáculo do outro* (Hall, 2016)



Fonte: em domínio público, retirada da internet

Essa perspectiva reafirma a definição de Fanon (2020) quanto à relação entre racismo e desejo, uma vez que o olhar está sempre atrelado a esse afeto. O psicanalista martinicano discursa sobre a fúria do branco contra o negro ser resultado de um impulso sexual não suprido. Mais do que isso, chama atenção para o fato de que, por ser algo reprimido, quando o objeto de desejo – a pessoa negra – está em sofrimento, o resultado é o acionamento da sensação de prazer, a ponto de nos perguntar: não seria o linchamento do negro uma vingança sexual (Fanon, 2020, p. 173)? Esse fetiche é, pelas palavras de Liv Sovik (2020, p. 12): “um processo que protege o sujeito da percepção da ameaça enquanto permite a perpetuação do prazer, identidade

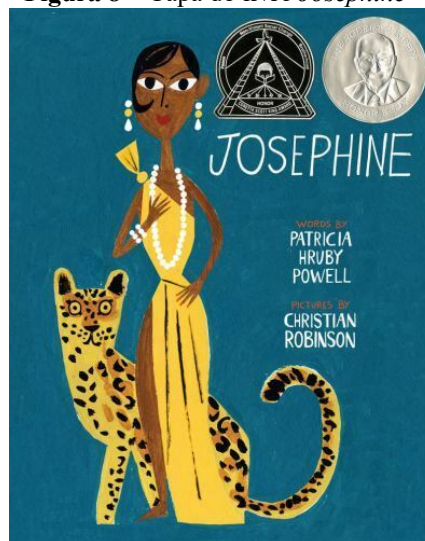
e auto-investimento como se a ameaça não existisse”. Homi Bhabha (1998) é um dos integrantes do referencial teórico de Sovik (2020) no texto “Através do olhar da representação”, com quem ela dialoga para criar a relação entre estereótipo e colonialidade. Segundo ambos, o colonizador exagera as diferenças entre ele e o colonizado ao mesmo tempo que busca estabilizá-las. Como resposta a essa dicotomia quanto à imagem do outro, surge a tentativa de fixá-la a partir da repetição (Sovik, 2020, p. 12).

O fetichismo implica em repetição ansiosa, pois imbui de poderes especiais um objeto que também é comum: a contradição motiva a necessidade de reafirmar o que se quer acreditar sobre esse objeto. Assim, a inferioridade de negros e negras (ou sua superdotação sexual, ou sua infantilidade) é reafirmada enquanto se reconhece a semelhança com brancos e brancas (Sovik, 2020, p. 13).

Essa repetição continua atualmente, impressa nas notícias que relatam a morte de Marielles, Amarildos e Georges esvaziadas de compaixão, como quem lista números em um livro de contabilidade (Díaz-Benítez, 2021³⁵; Hartman, 2020). Existiria, portanto, solução para esse aprisionamento? Como sair desse zoológico metafórico onde seguimos sendo objetos públicos que podem ser tocados e manipulados de acordo com o imaginário branco?

Tomando como exemplo a história da dançarina Josephine Baker, por quem tenho apreço graças a um livro infantil sobre sua vida que me foi apresentado quase dez anos atrás, Sovik (2020) traz uma reflexão interessante. Qual a solução para o entrave no binarismo: viver o estereótipo ou superá-lo? Baker, uma talentosíssima dançarina, nasceu na cor certa dentro do universo errado.

Figura 8 – Capa do livro *Josephine*



Fonte: Imagem de divulgação do livro. Ilustrador Christian Robinson

³⁵ Referência ao texto de apresentação escrito por María Elvira Díaz-Benítez (2021) no livro *Pensamento negro radical: antologia de ensaios*.

Utilizou tudo que era apontado em si como exótico: cor, sua postura, seu talento, sua figura; e se transformou em um personagem que debochava de quem a via de maneira limitada, incapaz de diferenciar a personagem da artista. Seria isso como um desafio à inteligência daqueles que a consideravam motivo de piada, fazendo deles o motivo pelo qual ela sorria? Sovik considera que nesse sentido o olhar do espectador é devolvido na contramão. Mesmo assim, pondera a professora, o estereótipo continua limitando o alcance da arte da dançarina; sua dança diz “não” ao estereótipo, mas não há muito espaço para fugir dele (Sovik, 2020).

Fazer uso dos estereótipos criados pela branquitude como forma de ludibriar a eles próprios parece ser uma postura adotada tanto por Aline quanto por Nathália. Se os resquícios das políticas de branqueamento fazem de corpos negros com pele clara uma presença menos hostil, elas usam essa passabilidade para chamar atenção justamente para causas que dizem respeito àqueles que são trancados em quartos escuros onde a pele retinta pode ser mais facilmente ignorada. Em comum, as duas se vestem com certos estereótipos propositalmente, enquanto conquistam louros políticos e sociais advindos de uma plateia não muito diferente da que teve Josephine.

2.3 Qual feminismo vai nos salvar?

A fetichização dos corpos negros promove uma suposta impossibilidade de desassociar a corporeidade negra da natureza, do selvagem, do exótico e do carnal, o que contamina tudo, inclusive nossas crianças. Na narrativa de Nathália lê-se: “eu tive uma infância curta”. Ao mesmo tempo que ela credita essa precocidade à menstruação, também diz dos olhares e da expectativa dos outros quanto ao seu comportamento uma vez que começou a desenvolver “bunda e peito”. A respeito, Kilomba adverte:

O momento em que o sujeito negro é inspecionado como um objeto de fetiche, um objeto de obsessão e desejo é descrito por Frantz Fanon como um processo de "despersonalização absoluta" (1967, p. 63), pois o sujeito negro é forçado a desenvolver um relacionamento com o eu e a performar o eu que tem sido roteirizado pelo colonizador, produzindo em si mesmo a condição, internamente dividida, de despersonalização (Kilomba, 2020, p. 119).

O que Nathália descreve é a violência da intersecção do racismo com o sexismo, duas forças opressoras comumente equiparadas, mas que, em vez de correr paralelamente, amontoam-se uma sobre a outra. Classificada como discriminações compostas, cargas múltiplas ou como discriminação dupla ou tripla, a interseccionalidade busca explorar as consequências

estruturais e dinâmicas da interação de dois ou mais eixos da subordinação. Essas são palavras de Kimberlé Crenshaw (2002, 2015), estadunidense defensora dos direitos civis e pensadora que cunhou o termo ao constatar que as opressões se acumulam sobre mulheres negras, tornando suas reivindicações cada vez mais abafadas.

Utilizando uma metáfora de intersecção, faremos inicialmente uma analogia em que os vários eixos de poder, isto é, raça, etnia, gênero e classe constituem as avenidas que estruturam os terrenos sociais, econômicos e políticos. ... através delas que as dinâmicas do desempoderamento se movem. Essas vias são por vezes definidas como eixos de poder distintos e mutuamente excludentes. O racismo, por exemplo, é distinto do patriarcalismo, que por sua vez é diferente da opressão de classe. Na verdade, tais sistemas, frequentemente, se sobrepõem e se cruzam, criando intersecções complexas nas quais dois, três ou quatro eixos se entrecruzam (Crenshaw, 2002, p. 177).

Essas colisões às quais Crenshaw se refere criam rachaduras por onde se pode ver a distância entre o feminismo *branco* e o feminismo negro, posto que não há como condensar na mesma análise a experiência de gênero sem levar em conta a experiência racial, ato falho comum às integrantes do *outro*³⁶ lado.

Kilomba aponta que, ao fazê-lo, mulheres brancas ignoram o fato de que também somos genderizadas – o que contribui para nossa invisibilidade, já que somos mulheres e, portanto, sofremos com o sexismo, mas também somos negras e, com isso, sofremos racismo. Essa tentativa de universalização vem etiquetada com o termo sororidade, como se fosse possível, de fato, criarmos uma conexão familiar entre todas nós, no mundo todo.

O problema dessa visão que estimula a cumplicidade entre mulheres é que ela desconsidera a história da escravização, do colonialismo e do racismo nos quais brancas tem recebido sua parcela de poder tanto em relação a mulheres negras quanto a homens negros (Kilomba, 2020, p. 101). Obviamente, nem tudo está perdido. Gonzalez consegue pontuar os avanços do feminismo *branco* enquanto propiciador da busca por novas maneiras de ser mulher, além de revelar bases materiais e simbólicas da opressão das mulheres a partir da centralização das análises em torno do conceito de capitalismo patriarcal (Gonzalez, 2020, p. 140). Concomitantemente, a escritora esclarece que os processos coloniais impediram que fôssemos consideradas todas iguais perante a lei e, portanto, não há como reivindicar as mesmas questões. Quando propõe um feminismo afro-latino-americano, Gonzalez refere-se a uma aliança que deve acontecer entre nós, amefricanas e ameríndias, por questões além da proximidade geográfica³⁷. O racismo latino-americano, afirma ela, manteve negros e indígenas na condição

³⁶ Aqui o outro é o branco.

³⁷ Um dos marcos dessa defesa para união histórico-cultural de mulheres desse espaço geográfico e metafórico é de que somos: “uma América Africana cuja latinidade por inexistente, teve trocado o T pelo D para, aí sim, nomear

de segmentos subordinados dentro das classes mais exploradas graças a ideia do branqueamento já apontada neste documento. Uma vez firmada a crença de superioridade branca, torna-se fácil a fragmentação da identidade étnica e o desejo se alcançar essa brancura (Gonzalez, 2020, p. 144).

Gonzalez recorre ao pensamento lacaniano para elaborar uma teoria sobre esse esquecimento de feministas brancas quanto às questões raciais, o que ela define, em sintonia com os cientistas sociais, como racismo por omissão. Para isso, apresenta-nos o conceito de *infans*: aquele que não é sujeito de seu próprio discurso. Ele constitui-se a partir da análise da formação psíquica da criança que, enquanto não adquire a fala, tem os adultos como intermediários do que deseja expressar e que o fazem na terceira pessoa. Isso ocorre ainda que a criança esteja presente, e produz o efeito de que ela não existe. Quando essa mesma criança adquire a fala, o faz reproduzindo os adultos, falando de si na terceira pessoa – até adquirir repertório. Para Gonzalez, nós, mulheres negras, sofremos o mesmo processo de infantilização. A esse respeito, a feminista afro-latino-americana declara:

Ao nos impor um lugar inferior dentro de sua hierarquia (sustentado por nossas condições biológicas de sexo e raça), suprime nossa humanidade precisamente porque nos nega o direito de ser sujeitos não apenas de nosso próprio discurso, mas de nossa própria história. Não será necessário dizer que, com todas essas características, estamos nos referindo ao sistema patriarcal-racista. Consequentemente, o feminismo coerente consigo mesmo não pode enfatizar a dimensão racial (Gonzalez, 2020, p. 142).

O segundo conceito exposto por Gonzalez (2020) aborda a categoria de *sujeito suposto saber*, ou seja, as identificações imaginárias com determinadas figuras às quais é atribuído um conhecimento, como tutores, terapeutas ou professores. Segundo a autora, aprofundar-se nessa relação entrega pistas sobre a dinâmica de colonizador e colonizado por apontar os mecanismos psíquicos inconscientes que são explicados na superioridade que o colonizado confere ao colonizador. Assim sendo, o eurocentrismo e seu efeito neocolonialista também são formas de alienação de uma teoria e prática percebidas como libertadoras (Gonzalez, 2020, p. 142). Como consequência, o feminismo latino-americano perde força por abstrair o que deveria ser tido como sua maior fortaleza, que é o caráter multicultural e pluricultural.

Lidar, por exemplo, com a divisão sexual do trabalho sem articulação com a correspondente ao nível racial é cair em uma espécie de racionalismo universal abstrato, típico de um discurso masculinizante e branco. Falar de opressão à mulher latino-americana é falar de uma generalidade que esconde, enfatiza, que tira de cena a dura realidade vivida por milhões de mulheres que pagam um preço muito alto por

nosso país com todas as letras: América Latina (cuja neurose cultural tem no racismo o seu sintoma por excelência)” (Gonzalez, 2020, 151).

não serem brancas. Concordamos plenamente com Jenny Bourne, quando ela afirma: "Eu vejo o antirracismo como algo que não está fora do movimento de mulheres, mas como algo in trínseco aos melhores princípios feministas". Mas esse olhar que não vê a dimensão racial, essa análise e essa prática que a "esquecem" não são características que se tornam evidentes apenas no feminismo latino-americano (Gonzalez, 2020, p. 142).

Ao observar alguns dos temas atuais do feminismo *branco* que ganharam atenção das massas, temos a concretude das palavras de Gonzalez no que concerne à disparidade de nossas prioridades. O fato é que grande parte dessas pautas não nos inclui. Gonzalez declara que a própria definição de feminismo evidencia o esquecimento da questão racial ao escrever que ele:

[...] se baseia na “resistência das mulheres em aceitar papéis, situações sociais, econômicas, políticas, ideológicas e características psicológicas baseadas na existência de uma hierarquia entre homens e mulheres, a partir da qual a mulher é discriminada”. Seria suficiente substituir os termos “homens e mulheres” por “brancos e negros” (ou indígenas), respectivamente, para se ter uma excelente definição de racismo (Gonzalez, 2020, p. 141).

Vista a partir de um recorte de raça, uma das frases mais simbólicas da luta pelos direitos das mulheres, como o sufrágio, é “E eu não sou uma mulher?”, proferida por Sojourner Truth³⁸. Contudo, hooks (2019) pontua que Truth sinalizava também uma encruzilhada onde mulheres negras ativistas foram deixadas ante ao impasse: se apoiassem o sufrágio das mulheres significaria que apoiavam as mulheres brancas. Ao passo que apoiar os homens negros daria um poder a eles que seria igualmente prejudicial, lembrando o povo estadunidense de que a opressão de gênero era tão nociva quanto a racial (hooks, 2019, p. 21). Eis o emblemático discurso:

Figura 9 - Sojourner Truth



Fonte: Domínio público, via Wikimedia Commons

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

³⁸ Discurso proferido como uma intervenção na Women's Rights Convention em Akron, Ohio, Estados Unidos, em 1851.

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 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. (Sojourner ³⁹, 2014 [1851])

Ironicamente, segundo hooks (2019), quando mulheres negras chamavam atenção para a dupla opressão que sofriam, havia uma romantização dessa condição que culminava na perpetuação do estereótipo de que somos “fortes”. Em seu livro *Feminismo branco: das sufragistas às influenciadoras e quem elas deixam para trás*, Koa Beck (2021) declara que o feminismo branco optou por escolher uma só frente de subjugação e exercer todo o entendimento da opressão de gênero a partir dali. O resultado: excluiu da pauta questões como direitos LGBTQIAP+, igualdade racial, direito das pessoas com deficiência, direitos humanos, reforma da imigração, direito das mulheres e, basicamente, todas as frentes a se considerar com grupos negligenciados (Beck, 2021, p. 253). A proposta de Beck para desafiar o feminismo branco é, em vez de reconhecer puramente os privilégios, lutar pela visibilidade de pessoas dissidentes; combater os sistemas que limitam pessoas de gêneros marginalizados e responsabilizar mulheres por abusos. Atendo-me a este último tópico pela fagulha que ele me despertou. Mulheres assediadoras? Mas não estávamos falando até agora sobre não soltarmos as mãos uma das outras e de nos rebelarmos contra os homens, brancos, cis, heterossexuais? Bem... não, não estávamos.

A provocação de Beck instiga curiosidade porque simplesmente não estamos acostumadas a responsabilizar mulheres pela rede que protege homens opressores. Fazendo-se valer da campanha estadunidense de proteção às mulheres #metoo, e dando como exemplo a

³⁹ Tradução de Osmundo Pinho, publicada no site *Portal Geledés*. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/sojourner-truth/>>. Acesso em 23 out. 2023.

insistência de Cate Blanchett, Scarlett Johansson e Kate Winslet em aceitarem papéis do diretor acusado de ser um predador Woody Allen, a autora sentencia: esses são exemplos de mulheres movidas pelo capital. Isso significa que o feminismo nesse, e em muitos casos, é muito mais uma questão particular do que uma luta coletiva (Beck, 2020).

A resposta de mulheres negras à incapacidade do feminismo branco de atender sequer às suas próprias representantes vem em movimentos como o mulherismo. Invoco Alice Walker para apresentar esse conjunto de práticas que não exatamente se difere ou complementa o feminismo negro, mas se nutre dele e também nele é refletido (Walker, 1983). O termo nasce tomando como referência o uso de uma expressão negra cultural do sul estadunidense, em que as mães dizem: “você está agindo como mulher”. Diferentemente do que significaria entre pessoas brancas (você está sendo frívola, irresponsável etc.), o termo é aplicado como forma de ressaltar a destreza, a coragem e a obstinação de meninas e mulheres. Essa associação do mulherismo como sendo diferente e superior ao feminismo, remete as dicotomias histórias de mulheres negras e brancas com relação ao racismo americano, como define Collins (2017).

Mulheristas, portanto, não estariam interessadas em interagir com mulheres brancas, pelo contrário, as veem como parte do problema. O que está em voga para afrodescendentes que apoiam essa filosofia é, acima de recusar a interação com homens e mulheres brancas, promover uma relação mais forte entre homens negros e mulheres negras, independentemente da perspectiva política. *Aparentemente*⁴⁰, pondera Collins, o mulherismo nos forneceria uma maneira de abordar a opressão de gênero sem atacar os homens negros. Quando penso a respeito, volto meu pensamento a todos os homens negros que gostaria de proteger, ainda que performem o machismo enraizado na sociedade. São familiares, amigos e aqueles por quem, também no Brasil, ninguém zela.

2.4 Da adultização de meninas negras até as imagens de controle

No cerne do embate sobre racismo e sexismo brota um outro fenômeno, o da adultização. Por mais que Nathália se sentisse à vontade e com apoio dos pais para usar o que bem entendesse, saía de casa para os treinos esportivos usando um casaco grande que pudesse protegê-la do assédio, em especial quando passava em frente a um bar que estava no seu caminho, cheio de “homens mais velhos”. Toda semana, o mesmo medo. Toda semana, os

⁴⁰ Achei a palavra “aparentemente” curiosa usada neste contexto. Como se Collins ainda não estivesse totalmente convencida da teoria apresentada por Walker (1983).

mesmos olhares. Detalhe: ela ainda era uma menina. De fato, não é incomum que garotas negras sejam consideradas mais maduras e independentes do que meninas brancas na mesma idade, o que as torna facilmente alvo de violências sexuais.

A conclusão é do estudo “Girlhood Interrupted: The Erasure of Black Girls’ Childhood” (Infância Interrompida: O Apagamento da Infância de Crianças Negras, em tradução do inglês). Realizada no Centro Georgetown Law Center on Poverty and Inequality, em 2017, os dados mostram como os estereótipos com relação às crianças negras altera a percepção dos adultos. Para a realização do documento, 325 homens e mulheres de diferentes etnias compartilharam suas impressões sobre meninas negras em comparação com brancas. O primeiro grupo foi tido como aquele que menos precisava de acolhimento e cuidado, maior conhecedor de temas sexuais e com aparência mais velha (Blake; Epstein; González, 2017).

No caso de Nathália havia, sobretudo, uma expectativa de que fosse mediadora dos conflitos entre alunos e/ou diretoria. Ela conta que sempre era chamada pela coordenação quando algo de errado acontecia na escola: “Achavam que se não tivesse sido eu, pelo menos deveria saber quem havia sido [a pessoa culpada]”. Essa é uma das consequências da maturidade imposta a crianças e adolescentes no ambiente escolar, e que pode acarretar punições desproporcionais, expulsões e até violência física.

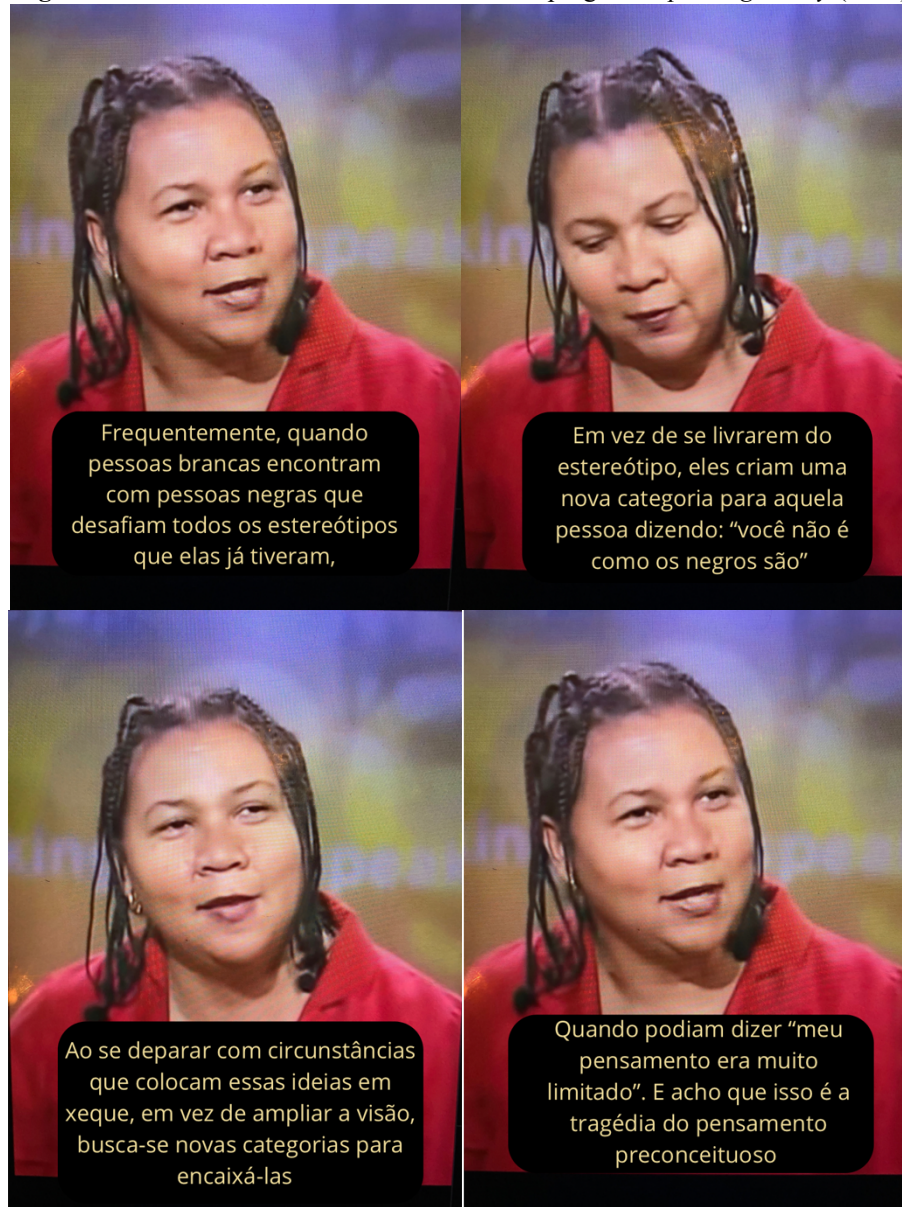
O documento apresenta as dinâmicas escravagistas como fator responsável para a maneira que somos vistas atualmente, destacando três estereótipos: o da jovem agressiva, masculinizada e teimosa; o da sensual e devoradora de homens; e o da cuidadora assexual sem desejos próprios além de servir. A proposta dos pesquisadores é que haja implementação de políticas públicas e educacionais a partir do reconhecimento da discriminação contra meninas negras. E, mais do que isso, espera-se que tenham direito à inocência que, assim como a liberdade, também se tornou um privilégio (Blake; Epstein; Gonzalez, 2017).

A lista de adjetivos que tentam etiquetar em nós, mulheres negras, é ainda mais extensa do que a reportada na pesquisa acima. Lélia Gonzalez e Patricia Hill Collins trabalham com denominações diferentes, mas cujos conceitos se assemelham, se mesclam e formam novas figuras no imaginário racista. A professora universitária estadunidense se refere a esses estereótipos como imagens de controle. São mecanismos para que violências contra certos grupos sejam normalizadas, como se fossem medidas corretivas (Collins, 2000). A feminista negra debate sobre diferentes imagens controladoras atreladas à objetificação negra que, embora não tenham delimitação e fronteiras fixas, são passíveis de identificação e facilmente reconhecíveis entre nós, brasileiras. A *mammy* ou *doméstica*, remonta à visão de uma negra dócil, obediente e que cuida da casa onde trabalha como se fosse sua – ou melhor do que a

própria, já que é impedida de viver sua individualidade. A mulher negra hiperssexualizada, de Collins, se comunica diretamente com a “mulata tipo exportação” a que Gonzalez (2020) se refere.

Ambas são acometidas pelas interações do racismo com o sexismo, sendo reduzidas a objetos animalizados com funções puramente de ordem sexual. Collins também apresenta o estereótipo da matriarca. No Brasil, essa é a mãe solo, cuja existência significa prover para o lar, assumir o papel de uma figura paterna ausente e ser responsabilizada por qualquer consequência negativa que venha desse arranjo familiar. Por fim, a última imagem referida por Collins, e identificável pela crítica social de Gonzalez, descreve aquelas que dependeriam exclusivamente da ajuda do governo para se manter. Essas são pessoas comumente acusadas de ter filhos apenas para receber maior quantia do Bolsa Família, como se sua situação de vulnerabilidade fosse uma escolha e não uma imposição.

Figura 10 – Cenas da entrevista de bell hooks no programa *Speaking Freely* (2002)



Fonte: Reprodução Youtube canal Freedom Forum

2.5 Quem olha por nós?

Durante a entrevista, Aline fala sobre a preocupação ao “medir as palavras” na tentativa de não ser taxada de raivosa, e sobre o equilíbrio mental para que isso ocorra sem que se sinta silenciada, o que se tornou “inegociável”. Essa é uma das tensões que emergem da relação de Aline com a branquitude, em especial no campo da filantropia, mas que pode ser estendida como retrato das relações étnico-raciais no Brasil. Ao encarar seu trabalho como ancestral e orquestrado por seu Orixá, Aline expõe o que significa ir atrás de uma justiça social não adquirida em 134 anos de abolição da escravidão e quanto lhe custa recuperar o que nos foi tirado após tráfico transatlântico.

Seria tal caminhar menos tortuoso não fossem as amarras das imagens de controle listadas anteriormente? Como esses estereótipos, construídos há tanto tempo, permanecem sendo renovados geração após geração, dificultando o avanço socioeconômico que organizações, como a dirigida por Aline e Fabiana, buscam promover? Quanto é preciso regressar na história do povo preto afrodiaspórico a fim de encontrar as sementes deste mal que nos aprisiona na figura de servidão, e da qual tanto nos esforçamos para escapar? Quantas vezes ouviremos “*você trabalha aqui?*”, proferido pela mesma classe média brasileira orgulhosa de ostentar que funcionárias de seus lares estão na terceira, quarta geração⁴¹ de serviço (Rara, 2019)?

2.6 Bases do racismo brasileiro: perspectivas e disputas

Na abordagem de Silvio de Almeida (2021), atual ministro dos Direitos Humanos e da Cidadania, em seu texto *Racismo estrutural*, a análise do racismo passa pela decodificação de sua institucionalidade e do poder ao qual está submetido. De acordo com o pós-doutor em Direito, os regimes colonialistas e escravistas, os regimes nazistas, bem como o regime do apartheid sul-africano, não poderiam existir sem a participação do Estado e outras instituições como escolas, igrejas e meios de comunicação (Almeida, 2021, p. 87).

Sueli Carneiro (2023) por sua vez explana o tema a partir do conceito de dispositivo de racialidade, onde impera um binarismo entre brancos e negros, classificados como bons e maus, respectivamente. Essa interpretação é fortemente carregada do conceito de biopoder de Michael Foucault, para quem, entre diferentes entendimentos e extensões, há uma interferência dos detentores do controle da população no que determina a capacidade de produzir, manter e eliminar vidas, a partir do enlace entre biologia e política (Foucault, 1988). Em outras palavras, diz respeito a uma forma de dividir a humanidade entre aqueles que devem viver e aqueles que devem morrer.

Para o teórico político Achille Mbembe (2018 [2003]), essa separação pressupõe a distribuição da espécie humana em grupos, a subdivisão da população em subgrupos e o estabelecimento de uma cesura biológica entre uns e outros. O filósofo camaronês, no entanto, em uma perspectiva que se sobrepõe à de Foucault, vê a noção de biopoder como insuficiente

⁴¹ Nas reportagens dos sites de notícia em 19/11/2022 consta a repercussão da fala de Thyane Dantas, influenciadora, ao dizer que ganhou empregada de presente de casamento. Disponível em: <<https://revistamarieclaire.globo.com/noticias/noticia/2022/11/fala-de-thyane-dantas-mulher-wesley-safadao-sobre-trabalhadora-domestica-causa-revolta-nas-redes-sociais.ghtml>>. Acesso em: 9 nov. 2023.

para explicar as formas contemporâneas de subjugação da vida ao poder da morte. Para isso, Mbembe acrescenta os conceitos de necropoder e necropolítica, ou seja, a capacidade de tirar vida seja por meio de violência direta, como em zonas de guerra, seja pela negligência intencional e negação de direitos básicos (Mbembe, 2018), o que acontece, digamos, quando falta acesso a medicamentos e/ou tratamentos para pessoas em situação de vulnerabilidade.

Não de forma excludente, Cida Bento disseca a branquitude, discutindo a herança histórica (para negros e brancos) como meio de elaborar os processos de construção e legitimação de hierarquia de raça e gênero. De acordo com os estudos da pensadora negra, falar sobre herança escravocrata é, em especial, auxiliar as novas gerações a reconhecer o que herdaram naquilo que vivem na atualidade (Bento, 2022, p. 25).

Bento reforça a argumentação de que as estratégias de controle contra a população negra no período escravagista se deram já nos primeiros contatos entre colonizadores e colonizados, onde a cor determinava a hierarquia social. Segundo ela, é desse lugar que derivam as conotações de povos subjogados como sendo bárbaros, pagãos, selvagens e primitivos, fossem indígenas ou negros (Bento, 2022, p. 28). Mais drasticamente, essa manobra de diferenciação racial passa a consolidar a ideia do “*outro*”, um antagonista do “*eu*”. Kilomba define que essa reorganização das figuras humanas existentes evoca uma cisão onde o colonizador está dividido dentro de si próprio. A partir daí este ser desenvolve duas posturas em relação à realidade externa: a parte do ego que é tida como “boa” é vista e experimentada como “*eu*”. Enquanto o restante, a parte que seria “má”, é projetado sobre o outro (Kilomba, 2000, p. 37). Ao definir o outro a partir da noção de que sua inferioridade seria intrínseca, cria-se a percepção ocidental da diferença (Montero, 1997). Não inadvertidamente os europeus construíram, ao longo da sua história de expansão, julgamentos sobre o outro que visam a submetê-lo e localizá-lo em posição de rebaixamento (Montero, 1997, p. 49). Nesse contexto, a alteridade, ou seja, a capacidade de uma cultura em compreender, classificar e pensar o outro, extrapola sua definição como fenômeno universal e passa a receber uma lente que se molda de forma particular durante as relações de dominação como as dadas no período colonial. De tal maneira, encontram-se nos repositórios acadêmicos exemplos de como o ocidente construiu poderosas imagens de aprisionamento do outro em posições de submissão.

[...] expansão das civilizações greco-romanas, os descobrimentos ibéricos, a formação dos grandes impérios coloniais e, hoje, a mundialização são momentos particularmente interessantes para capturar o modo imaginário como o Ocidente concebeu poderosas imagens para o aprisionamento do Outro em posições de inferioridade. Em todos esses momentos proliferou uma interrogação jurídica, teológica e/ou filosófica que procurou legitimar a submissão do diferente. Vale a pena percorrermos rapidamente esse repertório, pois ele nos interessa de duas maneiras:

por um lado, porque o eco dessas imagens ainda se faz sentir perigosamente no modo como costumamos domesticar as diferenças; por outro, para percebermos a mutação que se realiza à medida que nos afastamos do período clássico — a compreensão das diferenças vai progressivamente sendo transferida do domínio da natureza para o campo dos costumes e, portanto, da história, o que constitui uma mudança radical no modo ocidental de pensar as diferenças (Montero, 1997, p. 50).

A formulação do outro é especialmente importante para se pensar as discussões raciais por sua relevância no entendimento das ações colonialistas baseadas na diferenciação biológica e de valores morais (Bento, 2022). Bento se mostra em consonância com a explanação buscada na psicanálise de Kilomba quanto à demonização do *outro* aplicada de forma a servir ao escravismo. Para ambas, compreender a perspectiva que surge do deslocamento da ótica sobre *os outros* racializados, e observar o centro onde foi colocado o branco como “universal”, é revelar os elementos da construção da noção de raça. Havia, pois, o interesse latente e sistemático em criar a ideia de um perfil racial branco como norma corporal, moral e simbólica. Parte da compreensão de como a imagem das pessoas negras ainda é associada à má conduta deve-se fortemente à forma como a história do escravismo foi escrita.

2.7 Visita aos tempos escravagistas

Em *Uma história feita por mãos negras*, um artigo publicado em julho de 1976 no jornal *Última Hora*, Nascimento (2021) justifica a função do estudo do período colonial como meio de “entender a situação da mulher negra”.

Da maneira como estava estruturada essa sociedade na época colonial, ela surge como extremamente hierarquizada, podendo-se conceituar como de castas, na qual os diversos grupos desempenham papéis rigidamente diferenciados. Num dos polos dessa hierarquia social encontramos o senhor de terras, que concentra em suas mãos o poder econômico e político; no outro polo, os escravos, a força de trabalho efetiva dessa sociedade. Entre os dois polos encontramos uma camada de homens e mulheres livres, vivendo em condições precárias, sem meios de vida. Por estar assim definida, a sociedade colonial se reveste de um caráter patriarcal que permeia toda a sua estrutura, refletindo-se de maneira extrema sobre a mulher (Nascimento, 2021 [1976], p. 51).

Neste contexto, atribui-se à mulher branca o papel de esposa do homem, mãe de seus filhos e dedicada a ele. Em contrapartida, sua correspondente no outro polo, a mulher negra – e escravizada – é a força de trabalho, além de produtora de novas mãos de obra. Tais mecanismos ideológicos se encarregaram de perpetuar a legitimação desses e de outros estigmas como o da hiperssexualização e associação da mulher negra à uma “*raça primitiva*” (Nascimento, 2021, p. 61).

Adiante na análise dos papéis assinalados às pessoas negras que ainda regem o

imaginário da população, está a ideia de passividade. Como se nos faltasse – à época e agora – uma centelha ardente pela liberdade. Ocorre que, não obstante a notoriedade das organizações de quilombos à época, bem como revoltas como dos Malês e da Chibata e Guerra da Balaiada, para citar algumas, muito se fomentou o pensamento de que eram preguiçosos demais para se rebelarem (Gomes; Munanga, 2004; Moura, 1959).

Alguns fatores contribuíram e ainda contribuem para que tal equívoco persista entre nós. Dentre vários, destacamos alguns: a) a existência do racismo em nossa sociedade, produzindo e disseminando uma visão negativa sobre o negro. Expressões marcantes do racismo podem ser percebidas nas piadas racistas formuladas no dia a dia e na associação que muitas pessoas fazem entre negro e criminalidade; negro e pobreza; negro e sujeira, dentre outras (Gomes; Munanga, 2004, p. 67).

Reiteradamente, Moura (1959) dá sequência à convicção de que há muito para se revelar sobre as ações de pessoas escravizadas no afã pela liberdade. Logo, recusa o olhar inocente de que tais percepções são inofensivas. Ao contrário, referem-se a medidas de manutenção da visão eurocêntrica sobre os povos subjulgados. Tirá-los desse lugar histórico seria situar os negros e negras como agentes coletivos dinâmicos/radicais desde a origem do escravismo. Isso ameaçaria toda a narrativa colonialista do rapto de africanos especialmente por se atribuir o longo período escravagista à uma falaciosa resignação das pessoas escravizadas (Gomes; Munanga, 2004).

O Negro, durante a escravidão, lutou como escravo por objetivos próprios. Mas lutou, também, em movimentos organizados por outros segmentos sociais e políticos. A sua condição de escravo, porém, levava a que - mesmo nesses movimentos - ele não fosse aproveitado politicamente. Após a Abolição o mesmo acontece. O Negro, ex-escravo, é acionado em movimentos de mudança social e política, participa desses movimentos, mas é preterido, alijado pelas suas lideranças após a vitória dos mesmos. (Moura, 1983, p. 125).

2.6 Se a culpa não é do opressor, então é do oprimido

A projeção da culpa como manutenção de um entendimento positivo de si (Bento, 2022; Kilomba, 2020; Mbembe, 2016) pode estar na raiz de outra disparidade nos materiais científicos que remontam ao período escravagista. Trata-se da dada responsabilidade entregue aos dirigentes africanos pela sua condição escravizada. Segundo Moura, a disparidade entre as conclusões sobre a forma como se deu o escravismo é reflexo de uma literatura que carece de amplitude de análises (Gomes, 2019; Moura, 1983).

Estamos na década do centenário da Abolição da escravidão negra no Brasil. O fato histórico-social mais importante para a formação brasileira - quase quatrocentos anos de escravismo colonial - parece, no entanto, que não sensibiliza ou estimula os nossos cientistas sociais, mais voltados para assuntos tópicos, centrados em fatos e processos

secundários, fugindo, assim, de analisar mais profundamente o modo de produção escravista, como ele se manifestou no Brasil e as muitas (e profundas) aderências sociais, econômicas, políticas, culturais e psicológicas que deixou na nossa sociedade atual (Moura, 1983, p. 124).

Primeiramente, Gomes e Munanga (2004) ressaltam que desde civilizações antigas como egípcia, grega e romana, e da construção de seus monumentos extraordinários, o trabalho escravo esteve em voga. Conclui-se, portanto, que o escravismo não surge a partir da deportação dos africanos e sua exploração em outros continentes. Referir-se-ia a uma prática antiga da história da humanidade mencionada em textos bíblicos e escrituras, a exemplo da escravatura dos israelitas no Egito Antigo (Gomes, 2019; Gomes; Munanga, 2004). Um segundo e importante ponto é que as ações as quais culpabilizam os negros africanos não podem ser compreendidas isoladamente, visto que foram influenciadas por fatores históricos, políticos, sociais e econômicos, como guerras entre tribos, expansão de impérios africanos, entre outros (Gomes, 2019).

A quem serve, então, a concepção de que o escravismo seria uma herança africana? De acordo com os autores acima citados, essa lógica associa a existência dos escravos a uma categoria natural (Gomes, 2019; Gomes, Munanga, 2004). Mais do que isso, o livro *Negro do Brasil de hoje* (Gomes, Munanga, 2004), material que sustenta análises feitas até esse ponto da pesquisa, corrige a percepção que se tem quanto à figura do escravizado no Brasil e sua comparação com a figura africana. No continente africano o termo “escravo” se referia a todo aquele que estivesse em uma relação de submissão, fosse a um parente, soberano ou protetor. Diferentemente do Brasil, os elos de servidão não se renovavam sistemática ou hereditariamente e tampouco eram mantidos de forma institucionalizada, de modo que exploradores pudessem se beneficiar economicamente. Em um artigo publicado no portal do *Instituto da Mulher Negra Geledés*, o pesquisador Guilherme Oliveira afirma que o primeiro erro ao declarar negros culpados do escravismo é generalizar “os africanos” ou “os negros da África” como sendo um mesmo grupo regional, da mesma identidade étnica, cultural e linguística (Oliveira, 2020b).

Quando reconhecermos a humanidade das experiências dos povos africanos, quando enxergarmos as sociedades africanas em suas complexidades e pluralidades para além de uma ótica racista, conseguiremos sair do argumento raso e generalizador de “negros que escravizavam negros” e entenderemos que a História é algo que vai além da dicotomia entre “bons e maus”, “opressores e oprimidos”, “vítimas e algozes”. (Oliveira, 2020b).

De acordo com Oliveira, o pensamento se mantém consolidado, sendo reciclado em falas como a do então candidato à presidência da República Jair Bolsonaro em entrevista ao

programa *Roda Viva*, em julho de 2018⁴². À época, Bolsonaro declarou que: “o português nem pisava na África. Eram os próprios negros que entregavam os negros”.

Oliveira (2020b) traz também o exemplo dos questionamentos do ex-presidente da Fundação Cultural Palmares, Sérgio Camargo, de que Zumbi seria escravocrata. Para o estudioso, essa seria uma forma que os opressores encontraram de transferir a responsabilidade de suas atrocidades aos oprimidos. Em seu parágrafo final, Oliveira resume com maestria o pensamento construído nas linhas anteriores, ao reproduzir um trecho do poema “Brechtiana”, uma homenagem de Nei Lopes a Abdias do Nascimento: “lançaram a culpa da escravidão na ambição das próprias vítimas e debitaram o racismo na nossa pobre conta (Lopes, s. d., *apud* Oliveira, 2020b).

No quesito responsabilização sobre as ações escravagistas, faz-se imprescindível abordar a participação da Igreja Católica nesse processo. Não apenas como perpetuadora de tais trâmites, mas como incentivadora de práticas de exploração da mão de obra negra. O Estado português e a Igreja formavam uma unidade. Com isso, a expansão dos interesses econômicos da coroa confundia-se com a expansão do catolicismo, tornando-se impossível dissociar o processo de evangelização do processo escravagista (Vasconcelos, 2013). Com a justificativa de que, sem batismo, as pessoas, fossem indígenas ou negras, tinham a alma possuída pelo demônio, a Igreja autorizava que as mesmas fossem caçadas para salvação e penitência (Oliveira, 2017).

O que explica essa inicial inércia diante da escravidão, era a visão bem antiga de que ela era uma consequência do pecado, portanto, se a prática direta do comércio de africanos só veio a se concretizar em meados do século XV e início do século XVI, a doutrina que defendia tal prática era bem antiga, com raízes no mundo antigo e aprofundada sobretudo, em escritos medievais, além de estar presente na visão de vários pensadores cristãos, que viam a existência da mesma, como algo que poderia ser justificado pelo livro sagrado dos cristãos (Oliveira, 2017, p. 19).

Destituir as pessoas não brancas de sua humanidade foi uma das estratégias para garantir a manutenção do pensamento de que seriam ideais para a execução de trabalhos forçados (Nascimento, 1978; Gomes; Munanga, 2004). A principal aplicação da energia escravizada ia para as plantações de cana-de-açúcar, no Nordeste, onde se concentravam em maior quantidade. Para os colonizadores, os escravizados deveriam atender ao projeto de dominação do ambiente com intuito de valorização e rentabilidade. As plantações nativas deram lugar a árvores cortadas e queimadas, houve intensa exploração e expansão dos campos de algodão e de cana-de-açúcar, e as paisagens antigas foram substituídas pelo agrossistema

⁴² Programa *Roda Viva* com Jair Bolsonaro, 30 de julho de 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=IDL59dkeTi0>>. Acesso em 23 out. 2023.

como sendo dispositivos econômicos (Mbembe, 2016). Com o passar das descobertas exploratórias do século XVIII, os negros trazidos da África foram levados para Minas Gerais, de onde colonos obtinham ouro e diamantes para, na sequência, migrarem ainda mais ao sul, rumo aos cafezais do Rio de Janeiro e São Paulo.

Dando continuidade à reflexão sobre as estratégias de desmoralização de pessoas negras, as táticas começavam já nos navios negreiros e tinham como objetivo transformar o povo africano, de espírito “*orgulhoso e arrogante*”, em escravos dóceis e fáceis de serem comercializados (hooks, 2022). Os métodos eram diversos, incluindo torturas, castigos e assassinatos cruéis para reprimir sua consciência de liberdade, internalizando sua condição de escravizados. Em suma, as pessoas sequestradas⁴³ de países africanos eram descritas e tratadas iguais a animais, tornando a sociedade intrinsecamente dividida pela desigualdade – como nas organizações de castas – entre mulheres e homens livres, ou seja, os brancos e mulheres e homens escravizados, nesse caso os negros (Gomes; Munanga, 2004).

2.9 O dia seguinte à abolição

A conquista da abolição, resultante de organizações rebeldes que arquitetaram fugas assíduas, fazendo aumentar o tamanho e potência dos quilombos, não restaurou a dignidade roubada do povo preto. Em sua tese de mestrado *Comunicar para (r)existir: a voz que vem dos quilombos* (2019), Batista “*escurece*”, como gosta de dizer, que as manifestações de resistência individuais e coletivas foram essenciais para que o dia 13 de maio se tornasse o Dia da Abolição da Escravatura. Contudo, o dia seguinte – e os demais – continuaram sendo marcados pelas tentativas de limitar o alcance de liberdade dos ex-escravizados. De uma hora para outra, a mão de obra que serviu ao lucro dos donos de terras se mostrou inapta ao trabalho assalariado (Batista, 2019).

Os ideais de embranquecimento da população brasileira e a difusão do pensamento racista próprio da época só colaboraram para o abandono da população negra após a assinatura da Lei Áurea, que nunca igualou negros e brancos em termos políticos e civis, e além disso, ainda criou ações que dificultaram o estabelecimento da população negra no país surgiram então para demarcar, a partir dali o tratamento que os não-brancos teriam na sociedade brasileira (Batista, 2019, p. 25).

⁴³ As pessoas capturadas do continente africano eram mescladas nos porões dos navios como forma de dificultar a comunicação entre si, já que tinham idiomas distintos. A tática servia ainda para evitar aproximações por afinidade, uma vez que a extensão do território de onde eram sequestrados negros e negras implicava em uma enorme gama de comunidades, culturas e tribos sem relação uns com os outros (Vasconcelos, 2013).

Também é sabido que a Lei Áurea não possibilitou às pessoas negras saírem da subalternidade. Ao contrário, as tensões raciais – em especial durante lutas organizadas como forma de resistência, sem as quais a escravatura não teria terminado – criaram animosidade no país. Sem acesso a leis que garantissem os mesmos direitos entre brancos e negros, a sociedade brasileira embarcou em um complexo processo de desigualdades, marcado pela opressão contra pessoas negras e uma busca por integração em diferentes esferas sociais que perduram até os dias atuais (Gomes; Munanga, 2004).

[...] o total abandono do negro pela sociedade, embasado em ideias de superioridade branca e eugenia, que ganhavam força na época, resultou na sociedade que temos hoje: maioria negra de moradores das favelas, na grande massa negra reclusa nos presídios, no extermínio da juventude negra (Batista, 2019, p. 26).

Da mesma forma que poucos se compadeciam com as violências inerentes ao processo escravagista à época, ainda paira uma total indiferença quanto aos sistemas de matança de pessoas negras impostos pela necropolítica (Almeida, 2021; Mbembe, 2016). Se antes da abolição de 1888 crianças eram violentadas, vendidas como mercadoria e forçadas a trabalharem até a exaustão sem a compaixão dos olhos de pessoas brancas ao redor, hoje a adultização, a hiperssexualização dos corpos de meninas pretas e pardas e os feminicídios que encurtam suas trajetórias mantêm a branquitude na mesma inércia.

Considerações sobre a parte II

Colorismo, racismo no núcleo familiar, estratégias de enfrentamento às desigualdades estruturais, assédio, aquilombamento, representatividade e contexto histórico. Duas entrevistas, com pouco mais de duas horas cada, trouxeram à tona informações tanto congruentes e complementares à literatura quanto divergentes da literatura consultada. Entre as concordâncias com as teorias comumente discutidas, listo os estereótipos de Lélia Gonzalez, que tanto nos expõem ao assédio, e as consequências das políticas de mestiçagem, como registrou Kabengele Munanga (2019), seja para pretas ou para pardas. Das discordâncias, observo que a ideia da “mulata” temerosa em se tornar negra, análise defendida por Fanon (2020), não se aplica às narrativas de Aline e tampouco de Nathália, uma vez que ambas falam sobre o prazer em hoje reconhecer beleza naquilo que era antes apontado como problemático, a exemplo de seus traços e cabelos. Do mesmo modo, a visão de Kilomba (2020) quanto à melhor capacidade do povo alemão em se relacionar com pessoas racializadas por conta de seu histórico de genocídio não se sustentou. Aline relatou perseguições em lojas e hostilidade

dos vizinhos motivadas por questões raciais durante seus quase quatro anos no país germânico. Ainda que não conste nos relatos selecionados, seu depoimento colhido durante a entrevista reforça a singularidade da experiência de ser negra mundialmente. Eu, por exemplo, apesar de meses pacíficos em Bonn, antiga capital da Alemanha, tive que ouvir gritarem “*schwarze Puppe*”⁴⁴ no meio da madrugada, vindo da porta de um bar.

Naturalmente, nem todas nossas experiências da negritude já foram – ou sequer podem – ser registradas, refletidas e analisadas. Em parte, pela baixa produção acadêmica de nós sobre nós, como diria Souza (2021), em parte porque, até pouco tempo, quem definia o que se tornaria conhecimento ou não eram nossos maiores opressores. Isto posto, considero cada registro essencial para compor o enorme panorama de nossas subjetividades. Fanon pede para ser um homem entre outros homens. Acredito que, enquanto for preciso e possível enumerar tudo o que desejamos ser é porque ainda não somos vistas com a dignidade inerente aos seres racionais. A análise do período de escravatura atesta que a humanidade que nos foi tirada contou com articulações que perduraram por séculos, mediadas por uma branquitude que ainda tenta manter seus dias de colonialidade.

⁴⁴ Traduzido para o português: boneca preta.

PARTE III

MATURAÇÃO

“Cor preta”. Cravada na minha certidão de nascimento, essa era a prova do inegável: vim ao mundo explicitamente escura. Pois então eu não precisei me descobrir negra, certo? Ou esperar que alguém tivesse que apontar para mim na rua gritando-me negra para então constatar o óbvio. Muito pelo contrário. Acreditei que, por ser retinta, esse era um conhecimento intrínseco. O que vivi, em contrapartida, e que acontece com pessoas racializadas de maneira recorrente, é que a cor não traz consigo o letramento sobre o que implica tê-la. Ninguém precisou me avisar que eu era negra, e mesmo assim levei anos para entender que o racismo materializava minha raça. Neusa Santos Souza (2021) define essa maturação até o estágio de se tornar negro como uma experiência que, ao mesmo tempo, massacra nossa identidade e instiga a busca pela recriação de nossas potencialidades.

Ao refletir acerca dos relatos colhidos nesta pesquisa, alguns padrões se tornaram difíceis de ignorar. Nos quatro testemunhos a negritude surge, a princípio, como uma acusação. “Você não é tão negra”, frase dita pela mãe de Nathália, ressoa como um elogio de quem veria na negritude um problema do qual a filha precisa se liberar. O desejo pela brancura aqui tem como *locus* a tentativa de transformação estética de modo a pertencer, ainda que momentaneamente, à branquitude. O estágio seguinte é a constatação do óbvio: continuarás sendo negra. Esse trecho me remete, em especial, à Lélia Gonzalez, lembrada de sua cor quando se casou oficialmente com o então namorado, um espanhol. Aceita enquanto era apenas a “*concubina*”, foi chamada de preta suja pela família dele. Não adiantou o cabelo liso, as roupas típicas de meninas de classe média dos anos 1970. Gonzalez se esqueceu que era negra e foi lembrada da pior forma possível.

O patamar seguinte é uma aproximação da redenção, ou seja, o despertar para a consciência racial. No meu caso, ele foi engatilhado por uma gestação e pelo desejo de encontrar sentido na irracionalidade que é o racismo de modo a poder não apenas explicá-lo, mas destituí-lo de poder diante dos meus filhos. A apropriação da negritude enquanto potencialidade vem com um rejubilar-se. Ainda que o racismo não tenha dado um passo para trás, nós estamos muito mais adiante em nossa caminhada. A seguir, os trechos que melhor evidenciam tais processos de maturação pelos quais nós quatro passamos até chegarmos ao ponto de declararmos, além da nossa cor, nosso amor por ela.

3.1 Negritude como acusação

Imagina o racismo vir da pessoa em quem você mais depositava confiança?

“

Minha avó materna era a pessoa que eu mais confiava. Ela morava em uma chacarazinha em Monte Mor onde eu passava as férias aprendendo tudo sobre trabalhos manuais. Era muito simples, ela passava bastante dificuldade, mas eu ficava lá e via naquele lugar um mundo de criatividade. A gente pintava pano de prato, carpinava, rastelava. Só que minha vó era a pessoa mais racista. Tipo, ela falava o tempo todo dos meus traços, que eu deveria fazer cirurgia quando crescesse para me adequar. Imagina o racismo vir da pessoa que você mais depositava confiança e de como isso pode abalar”.

(Aline)

“Filha, mas você não é tão negra assim”

“

Minha mãe sempre me defendeu muito, mas ela só foi por consciência que tinha uma filha negra a partir do momento que começou a ler. Antes me dizia: “filha, mas você não é tão negra assim. Você é muito mais muito mais branca do que negra”. Eu respondia perguntando como eu poderia ser branca se as pessoas me chamavam de macaca? Ela queria me blindar e chegava a se ofender no início, quando comecei a falar coisas sobre o movimento negro. Ela sentia que eu estava apagando a contribuição dela na minha vida”.

(Nathália)

Ao discursar sobre a experiência de ser negra em uma sociedade branca e da estética e dos comportamentos da branquitude, Souza (2021, p. 46) fala do custo emocional da sujeição, negação e massacre de nossa identidade original, de nossa identidade histórico-existencial. Em um caso retratado na obra originalmente publicada em 1983, a psiquiatra nos introduz uma criança, filha de pai negro e mãe branca – mesma configuração familiar de Aline –, que vive cedo a experiência de que “negro é diferente”. Não diferente no sentido neutro, mas no de que o branco é o lugar de referência a partir do qual a pessoa negra se autodefinirá. A crítica ao cabelo, aos traços e a representação da pessoa negra como elo entre o macaco e o homem branco é uma das falas míticas mais significativas de uma visão que reduz e cristaliza a instância biológica, segundo Souza (2021, p. 57). Isso nos exclui, afirma a autora, de pertencer a cadeia dos significantes onde podemos ser parte do mundo simbólico, saindo da biologia à história.

Lia Vainer Schucman (2020) afirma que a significância do fenótipo é um dos fatores que ajudam a pensar a branquitude – paulistana, no caso de seu livro *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo* – no que tange a suas fronteiras, diferenciações e hierarquizações. Ao analisar as entrevistas realizadas por Schucman (2020), observa-se a associação entre fenótipos tipicamente associados aos europeus e a ideia de pureza. A aversão ao que seria considerada característica de pessoas racializadas faz com se criem valores dentro da identidade branca, assim como na negra, o que nos remete à conversa sobre colorismo e predileção por negros, não apenas de pele mais clara, mas com traços considerados eurocêntricos. Não à toa, esse conflito entre atributos físicos inerentes a cada pessoa e a expectativa de aceitação social nos

leva à busca da brancura a partir do visual, do visível e palpável, o que abordarei tão logo possamos discorrer sobre a tentativa da mãe de Nathália de poupá-la da negritude.

Essa incapacidade de ver a raça seria, ao que indica Kilomba (2020), um mecanismo de negação no qual a negritude é limitada à sua forma problemática. Desse modo, o sujeito branco evita aceitar o fato de que existem diferenças entre nós e que elas surgem através de processos de discriminação (Kilomba, 2020, p. 146). A recusa em aceitar a racialidade de uma pessoa negra estaria no confronto que a ação provocaria no inconsciente coletivo branco cuja fantasia sobre corpos negros remete a algo negativo (Kilomba, 2020, p. 146). Schucman (2018), em *Famílias interracialis: tensões entre cor e amor*, parece apresentar uma perspectiva que dê conta de apaziguar o medo da mãe de não ser considerada parte integrante da filha. Para a pesquisadora, grupos sociais não trazem uma essência negra ou branca. Essas categorias são significadas e ressignificadas o tempo todo. Ora, se a branquitude é uma categoria relacional, ou seja, não tem significados intrínsecos, mas construídos, a cada negação do traço negro, seja por invisibilizá-lo, como é o caso de Nathália, ou por ridicularizá-lo, como acontecia no núcleo familiar de Aline, solidificam-se os alicerces da estrutura racista. Quando alguém acusa o cabelo crespo de ser ruim e o associa à falta de higiene, legitimam-se os resultados negativos quanto à negritude e reforçam-se os positivos relacionados à brancura. O que nos leva invariavelmente a um conflito interno marcado pelo desejo de se alcançar o inalcançável, como veremos a seguir:

3.2 Em busca da brancura

“Na minha cabeça não tinha outro cenário”

Minha mãe é loira e tem olhos verdes. Eu não queria ter a cor dela, mas eu tinha isso de querer colocar lente de contato, de mudar meus traços. Ela dizia: “a gente faz um picote aqui, outro ali... vai ficar linda”. E era o que eu queria. Meu nariz me incomodava demais, assim como meu cabelo, que era muito cheio. Logo que surgiu a progressiva eu comecei a fazer. Parei de alisar com química porque formavam bolhas de sangue no couro cabeludo, aí troquei para chapinha. Na minha cabeça não tinha outro cenário, porque todas as outras meninas tinham cabelo assim” (Nathália)

“Meu maior desejo era ter cabelo liso, comprido, que balançasse”

Meu pai desembaraçava meu cabelo com um pente garfo. E você sabe que homem naquela época não tinha delicadeza. Minha alma saía do corpo e voltava. Para facilitar esse processo ele decidiu mandar cortar meu cabelo estilo Joãozinho na barbearia do bairro. Ele era uma pessoa enérgica, ríspida. Então eu tinha que engolir o choro mesmo que meu maior desejo fosse ter um cabelo liso, comprido e que balançasse. Só parei de ter cabelo curto quando comecei a usar tranças. Com treze eu já estava alisando os fios com um processo dolorido. Ardia demais, e mesmo sentindo dor eu não reclamava porque queria aquilo. Meu cabelo chegou na altura dos ombros, mas estava danificado, por isso tive que cortar. O que eu queria mesmo era ter o cabelo na bunda, igual ao da Xuxa. Era a referência que eu tinha. Não tinha pretas na TV” (Tatiane)

Muito embora emerja do relato de Nathália e Tatiane o desejo de se alcançar a brancura através da estética, essa anedota pode assumir outras representações. Afinal, também caberia

como exemplo dessa busca por um passo de entrada no oásis da branquitude a paixão pelo amor branco, aquele que Fanon (2020) descreveu como a tentativa máxima de ser amado, visto e, conseqüentemente, tido como branco. Aqui o que está em discussão não é a mudança física, mas um visto que ela concederia para um mundo onde o racismo deixaria de ser sentido na pele. Fanon aborda o sofrimento de *não ser branco* na medida em que o homem branco nos impõe uma discriminação, fazendo de nós colonizados e nos extorquindo todo valor e originalidade (Fanon, 2020, p. 113). Souza (2021) dá seqüência ao mesmo pensamento quando se refere ao ideal do ego, ou seja, um modelo a partir do qual o indivíduo possa se constituir. A psicanalista afirma que o ideal do ego é do domínio simbólico e, portanto, a instância que estrutura o sujeito psíquico, vinculando-o à lei e à ordem. Uma vez que algo no ego coincide com o ideal do ego, há um sentimento de satisfação. Ao passo que, quando existe uma dicotomia entre um e outro, surgem a culpa e a sensação de inferioridade. Para Souza (2021), a pessoa negra analisada em seu livro é aquela para quem ideal do ego é branco. A tentativa de atingir esse patamar fantasioso provoca negação de tudo que remete à negritude. Indo além, essa rejeição pode vir a se tornar física, como o fato de nós, mulheres negras, normalizarmos um procedimento estético em crianças e adultas que abra feridas na cabeça para que nos aproximemos desse ideal.

Ao escrever esse trecho consigo sentir o cheiro nauseante do produto de alisamento e me lembrar da dor excruciante causada pelos machucados no couro cabeludo. “Aguenta mais um pouco!”, era o comando que recebia enquanto me esforçava para ficar o máximo de tempo. Quanto mais eu resistisse, mais liso meu cabelo ficaria. Fanon (2020) oferece a salvação para esse purgatório racial, declarando não se tratar do dilema: branquear-se ou desaparecer. Devemos, segundo ele, tomar consciência de uma possibilidade de existir. Se a sociedade impõe dificuldades em razão da nossa cor, nosso objetivo não deve ser dissuadi-lo. Ao contrário: “uma vez elucidado os motivos [da busca pela brancura], colocá-los em condições de escolher a ação (ou passividade) diante da verdadeira fonte conflitual, isto é, diante das estruturas sociais” (Fanon, 2020, p. 114). Seria isso ou morrer? A agência estadunidense Federal Drug Administration (FDA), órgão governamental que faz o controle de alimentos, medicamentos, cosméticos e outros, planeja banir o uso do formol, comumente usado em produtos para alisar o cabelo, por seu uso estar relacionado à maior incidência de câncer no útero, além de outras enfermidades (Chang *et al.*, 2022). Três questões a se observar com essa notícia⁴⁵: a descoberta

⁴⁵ Dados obtidos na pesquisa “Use of straighteners and other hair products and incident uterine cancer” (Uso de alisadores e outros produtos capilares e incidentes de câncer uterino, em tradução livre), publicado no Journal of the National Cancer Institute. Disponível em: <<https://academic.oup.com/jnci/article/114/12/1636/6759686?login=false>> . Acesso em: 28 out. 2023.

não é recente e, ainda assim, esse material nocivo, utilizado desde a progressiva até “cuidados” que sugerem “soltar os cachos”, continua disponível. O segundo ponto é pensar que o racismo científico se traduz na omissão dos órgãos competentes em proibir um produto utilizado em quase sua totalidade por mulheres de cabelos crespos, ou seja, negras. E, por fim, qual a razão para que até o momento não terem sido criadas substituições menos letais? O desinteresse na saúde do público-alvo ou a descrença de que vale o investimento para esse tipo de consumidora? É certo que esses terríveis efeitos colaterais não sejam de conhecimento geral. Ainda assim, o cheiro insuportável, a ardência nos olhos e a dor dilacerante no couro cabeludo poderiam ser lidos como fortes indícios de que essa talvez não seja a opção mais saudável para uma adaptação estética. Ao mesmo tempo, me solidarizo e entendo cada uma daquelas que opta por esse caminho, na tentativa de desviar de frases racistas como: “posso colocar a mão no seu cabelo?”, “ele é tão exótico”, “como faz para lavar?”, “não coça?”, “eu acho lindo, mas não teria coragem”. Indo além, às vezes alisar o cabelo é o que faz a diferença entre o desemprego e conseguir uma vaga. Quando meninas e mulheres me perguntam se deveriam passar pela transição eu respondo com um questionamento: por que e para quem adotar um penteado x ou y? Para mim, não existe defesa contra amarras colonialistas que passe pela imposição do que eu julgo correto ou não para cada mulher negra em particular em detrimento de acolher os desejos delas.

3.3 A constatação do óbvio: continuarás sendo negra

“A boa aparência não era a minha”

“Todos os dias eu saía para procurar emprego. Mesmo quase sem dinheiro de tanto fazer currículo, eu saía seis da manhã e começava a passar nas agências de emprego e em recepções. Chegava no final do dia e eu estava exausta, suada. Por mais simpática que eu fosse, poderia estar desesperada, pedindo, quase implorando, o quesito cor sempre era visto primeiro, antes das minhas habilidades. Fazia currículo, tudo bonitinho e a pessoa nem ligava. Na fase da entrega eu já percebia que não iam chamar. E nunca, nunca, nunca mesmo fui entrevistada por uma pessoa negra. Os brancos se defendem. Se tiver nosso currículo e de uma pessoa branca, mesmo que nem seja tudo isso, vão escolher a branca. Eu já era prejudicada antes de começar por não estar dentro do padrão da boa aparência. A boa aparência não era a minha” (Tatiane)

“Segura essa latinha de cerveja para mim”?

“Um dia eu estava parada na frente de um supermercado em um bairro nobre de São Paulo, fumando um cigarro, quando vejo um homem branco mal vestido se aproximando. Me preparei para ser abordada com um pedido de ajuda, não sei. Ele olhou para mim e disse: “segura essa latinha de cerveja rapidinho enquanto eu vou ali?”. Eu fiquei tão confusa que pedi para ele repetir. E ele disse novamente: “é rapidinho, eu já volto”. Eu estava de roupa social, salto alto, maquiada e, mesmo assim, ele achou que poderia falar comigo daquele jeito. Ali na região cara onde eu trabalhava, em São Paulo, essas agressões racistas aconteciam o tempo todo. Só que dentro dos escritórios não era nada melhor. Eu começava às sete da manhã e muitas vezes terminava às dez da noite. Me lembro de uma sexta-feira em que tive uma crise. Estava parada na frente do computador pouco antes da meia-noite, sem poder desligar porque um processo que nem era meu estava em andamento. Teve situações em que, além de ser subestimada quando era quem mais entregava, cheguei a ser chamada de incompetente. Quando fui questionar tive que ouvir que eu era quem não havia me adaptado lá” (Nathália)

Na etapa anterior, retratamos as tentativas físicas de se aproximar do padrão branco, hegemônico, colonialista e eurocêntrico. Mas... o que surge depois dessas investidas? Existem formas de reverter a lógica racista que atribui ao mito negro as figuras representativas do feio, ruim, sensitivo, superpotente e exótico (Souza, 2021, p. 57)? O que significa constatar que é a autoridade da estética branca que define o belo, e sua contraparte, o feio (Souza, 2021, p. 59)? Tatiane relembra as idas a entrevistas em que prendia o cabelo e usava brincos discretos, tudo para não chamar atenção negativamente. Mesmo desistindo de expressar sua personalidade a partir do externo, ela continuava sendo negra diante dos responsáveis pelos recursos humanos nas empresas onde tentava colocação.

Em *Pacto da branquitude* (2022), Bento considera a relevância dada à vestimenta ou cabelo de candidatas irracional, sem deixar de nomear o processo mais complexo por trás disso. Definir a adequação ou não a uma posição de liderança considerando esses fatores expõe o sistema meritocrático que gera preferência por mulheres brancas e exclusão de mulheres negras para funções mais qualificadas (Bento, 2002; 2022, p. 106).

Escrevi uma matéria há alguns anos cujo título era: "As mulheres negras vão libertar as mulheres brancas da escova progressiva". O cabelo assimétrico, volumoso, incomoda quem se esforça tanto para manter o cabelo alinhado, aquilo que entendem como "perfil europeu". Além do que, pode não se tratar só da libertação da escova progressiva, mas também de outras amarras. O cabelo volumoso, indisciplinado, pode evidenciar uma provocação para outro jeito de ser no mundo ou, quem sabe, para uma concepção plural das possibilidades de estar no mundo. De qualquer forma, reflete um perfil menos responsivo a um estereótipo de "boa aparência", eurocêntrico e engessado (Bento, 2022, p. 107).

A proposta de Bento é pela implementação de políticas concretas de equidade relacionadas à gestão democrática, com seus mecanismos e tecnologias modernas de comunicação e participação para mudança desse cenário (Bento, 2022, p. 108). É certo que essa iniciativa encontra resistência da branquitude, identificável em falas que expressam o medo da decadência empresarial ou de instituições de ensino ante a presença de pessoas negras – duas situações que, comprovadamente, não ocorreram. Pelo contrário, quanto mais diverso o quadro de funcionário, maior a probabilidade de se obter resultados acima da média (Hunt; Layton; Prince, 2015).

Se a vestimenta, o cabelo, a suposta distância entre a boa aparência e o visual de uma mulher negra, não são pautadas pelo racismo, como justificar a abordagem que Nathália, vestida como uma típica executiva, sofreu? Bento (2022) declara que essa é uma resposta da branquitude ao ver a presença de corpos negros nos espaços que considera seus. Desse mesmo

desejo colonial de manter certas fronteiras viria o “Você trabalha aqui?”. Somos abordadas em lojas, restaurantes, na nossa própria casa, e nos perguntam: “você trabalha aqui?”. Quanto a essa atitude há somente uma coisa a se ponderar: não é distração. Não é inocência. Querem-nos trabalhando para servi-los bem e sempre. Contudo, esse estágio da maturação da carne negra não é, necessariamente, bom ou ruim. É uma constatação que o racismo marca quem somos, taxando-nos de diferente e nos lembrando, vez ou outra: continuaremos negras. Uma vez em paz com essa constatação, o próximo passo surge naturalmente.

3.4 Despertar da consciência racial

Quem disse que a nossa cor é feia?

“A razão do meu despertar racial tem nome e o sorriso mais lindo que já conheci: minha filha Victoria. Quando ela nasceu eu tinha 32 anos, estava casada há oito com meu marido, que é alemão, e morando no Panamá, um país pelo qual tenho paixão apesar de ser mais racista do que a cor de seu povo faz parecer. Ao me ver grávida, senti que precisava finalmente ser capaz de explicar o inexplicável: por que existia racismo? Quem disse que nossa cor é feia? Por que falam que nosso cabelo é ruim? Por que nos chamam de morena e dão nosso nome para bolo de chocolate? Comecei acompanhando perfis de pessoas nas redes sociais que falavam sobre o tema, até que eu mesma estava criando conteúdo sobre raça. Me lembro de um primo que disse: “melhor você se informar antes de começar a falar ou vão acabar com você”. Ele estava certo. Discutir racismo é adentrar num campo minado onde fogo cruzado e fogo amigo podem nos atingir com a mesma gravidade. Anos depois, vi no regresso à academia uma oportunidade de sistematizar o conhecimento sobre as agressões que sofri e não sabia nomear. Mas foi o contato com pessoas na mesma trajetória de autodescoberta que mais me proporcionou amadurecimento. Vim a saber que eu não estava só na solidão que me acompanhou desde pequena, que era preterida afetivamente pela cor e que ao mesmo tempo, olhar para dentro buscando beleza e não defeito era mais reparador do que tentar acabar com o racismo do mundo” (Monique)

“Você não pode fazer as coisas que eles fazem”

“Cresci num contexto de família branca. Me chamavam de neguinha, filha da empregada e os clássicos cabelo ruim, nariz de negão... Ao mesmo tempo, eu odiava tudo que lembrava meu pai, que é negro. Até que meu tio começou a se relacionar com uma mulher preta retinta, a tia Rô. Ela era grande, carismática. Eu devia ter uns quinze anos quando ela me puxou de canto e falou: “Aline, você não é como eles, então para de tentar se portar como se fosse. Você não pode fazer as coisas que eles fazem”. Eu comecei a me ligar nas coisas, como o fato de só me relacionar com amigas brancas. Mas foi só com vinte cinco, vinte seis anos que eu fui reconstruir minha história negra. O primeiro passo foi parar de alisar o cabelo e vê-lo nascer natural depois de um câncer que tive enquanto morava na Alemanha com um namorado judeu. Quando voltei para o Brasil, depois de três anos e meio sofrendo racismo naquele país, eu estava solteira e mudei meu círculo de contato. Fui me aproximando da militância partidária, passei a ler textos feministas e me entender nesse ser mulher negra. A ideia era sentir orgulho mesmo, recriar minha autoestima. Na sequência veio o namoro com um cara negro. Ele falava de um jeito muito positivo da negritude dele. Comecei a ver isso crescer em mim” (Aline)

Nas narrativas registradas acima, de Aline e minha, o desbravamento da mata que nos prendia na concepção sobre nós ocorreu por meio do letramento racial. Isto é, além de questionar aquilo que a escola e os livros nos ensinaram, fomos à procura de novas versões sobre quem éramos e quem somos. Esse seria um patamar diferente da simples compreensão e

vivência cotidiana do racismo (Carneiro, 2019, informação verbal)⁴⁶. É um patamar de politização que nos situa no âmbito de um movimento social que combate racismo, sexismo e múltiplas formas de discriminação que abatem as populações negras, define a escritora e ativista antirracismo do movimento negro social brasileiro. Trata-se, por conseguinte, de um processo de descolonização e de recusa dessa internalização da inferioridade racial que o racismo apregoa incansavelmente sobre nós (Carneiro, 2019).

A forma de fazê-lo, nos apresenta Nascimento (2021) nas obras compiladas em *Uma história feita por mãos negras*, passa pela admissão de que a senzala ainda está presente. E, ciente de quão desafiador é este processo de amadurecimento, provoca-nos:

Como então nos desfazemos dos nossos complexos? Acreditando que embranquecemos quando clareamos a pele? Quando alisamos o cabelo? Quando casamos com branco, surgindo a possibilidade de a próxima geração ser mais clara? Quando acreditamos na democracia racial brasileira? Quando aceitamos frases como "(sou] o branco mais preto do Brasil" ("Samba da bênção", de Vinicius de Moraes)? Quando ascendemos de classe social? Quando nosso grupo, aquele com o qual nos relacionamos, é totalmente branco? Quando acreditamos que apesar de tudo "contribuímos para a formação da etnia brasileira através da culinária e da música", como quer a maioria dos nossos livros de história e geografia? Contribuímos ou fomos forçados a fazer essa cultura? Nossa "contribuição" foi de escravos. A maior parte de nossa raça está realmente sem acesso às riquezas, ao bem-estar. Mas será que ela só precisa disso para sentir-se em igualdade? (Nascimento, 2021, p. 44).

Se todos esses questionamentos nos levam de volta ao ponto anterior – de que seguiremos, para o bem e para o mal, sendo negras –, a consciência racial sustenta nossa resistência a esses processos de inferiorização, exclusão e genocídio (Carneiro, 2019). É o entendimento racial, a meu ver, que nos libertará e, vivendo as palavras de Lorde pela liberdade de todas e não só a nossa própria, o que fazemos hoje é levar conosco o maior número de mulheres negras possível. A história de Aline tem um ponto adicional fortíssimo: a transição capilar. Se há alguma dúvida de como nosso cabelo e a relação que estabelecemos com ele é recorrente na autopercepção de pessoas negras, basta observar a frequência com a qual esse termo surge em todas as etapas do processo de maturação. Coadjuvante ou protagonista, ele está interligado às nossas origens, de modo a ser um interessante parâmetro da nossa evolução. Isso ocorre, porém, fora do binarismo de alisar ou não as madeixas. Ambas as escolhas, afinal, vêm com um preço político e social altíssimo.

Durante a entrevista, Aline credita ao cabelo crespo o término do namoro. “Foi demais para ele”. Muito embora o namorado já tivesse mencionado – uma única vez – a negritude dela,

⁴⁶ Roda de conversa promovida em homenagem ao Dia da Consciência Negra de 2019, no Aparelha Luiza, São Paulo, gravado e publicado no canal do Youtube do Canal Preto. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=8j_1NGDlj2I&t=53s. Acesso em 23 out. 2023

esse não era um assunto recorrente – a negação da cor reaparece aqui como o mecanismo para suportar a identidade da pessoa *diferente* (Kilomba, 2020) –, até que ele a viu *mais negra*, não podendo seguir ignorando o fato. Ocorre que Aline gostou da imagem reconquistada. E esse foi o que ela considera o início de sua jornada rumo a apropriação da negritude. Neste caso em particular, traduziu-se em perceber que o ódio que ela sentia de suas características lhe fora ensinado, assim como o gosto pelo cabelo liso. Vilma Chiara (1975), no texto *A semântica do cabelo*, discorre sobre como meros fios atrelados à cabeça podem assumir diferentes conotações, configurando-se em múltiplas representações simbólicas. Chiara discursa a partir de um estudo etnográfico da tribo Waurá realizado décadas atrás e, ainda assim, é possível encontrar ligações diretas entre seu texto e a maneira como nossa sociedade interpreta o manejo dos cabelos. De acordo com sua abordagem, esse é um traço biológico marcante, e sua importância no contexto social e cultural advém também do fato de oferecer condições, devido à sua plasticidade, de receber uma forma através de um tratamento cultural, tornando-se assim um distintivo social (Chiara, 1975, p. 187). Nos resquícios do pensamento colonialista, o cabelo cacheado ou crespo estaria no polo oposto àquilo considerado belo (Cremer, 2023). Isso faz do processo de transição capilar uma:

[...] possibilidade de ressignificação identitária, resistência, empoderamento, e encontra espaço para se disseminar pela internet, mais especificamente pelo uso das redes sociais, que através das comunidades e da possibilidade de diálogo, desafia as estruturas de poder existentes. Além disso, é um porto seguro para mulheres compartilharem informações que lhes trarão coragem, segurança e apoio para enfrentar o processo de transição capilar (Cremer, 2023, p. 21).

Supostamente superada, essa pressão estética ganhou novos contornos com a popularização de produtos para cabelos afro, posto que provocou um novo desejo de consumo: cachos definidos e livre de fator encolhimento, características jamais alcançadas naturalmente por quem tem, como eu, um cabelo 4c⁴⁷. Isso quer dizer que mulheres negras que passam pela transição capilar sabem do estigma que irão encontrar ao renunciar ao uso de química, aderindo ao “*natural*”. Existe, portanto, uma dimensão política nesse ato, muito além de uma escolha motivada por questões de saúde e refletida diretamente na ressignificação do valor dado aos fenótipos negros.

⁴⁷ Refere-se a uma classificação que define cabelos crespos de acordo com suas características. A saber, 4C é o último/mais crespo da tabela.

Figura 11: Montagem com fotografias de Lélia Gonzalez



Fonte: acervo pessoal de Lélia Gonzalez reproduzido no site El País⁴⁸

3.5 Apropriação da negritude

Não me elogie

“ Eu fico com muita raiva quando alguém vem me elogiar hoje. Eu não preciso da aprovação de pessoas brancas. Até porque já não tenho mais esse desejo, de ser como eles. São outros critérios para julgar e valorar que não são os meus. Então sei que não é sobre mim. Sinto o mesmo quando saio para captar dinheiro para o Fundo. Minha terapeuta diz: “vá em busca de investimento e não de afeto”. E é isso que eu faço. Lembrar que o objetivo é coletivo e ancestral também traz uma força enorme. Entender que a gente precisa maximizar e coletivizar para quando avançar, levar o máximo de pessoas pretas junto, me ajuda a não adoecer, assim como reconhecer que me foi atribuída uma missão. Como diz meu pai de santo: já estava na espiritualidade. Eu só fui escolhida para trazer para esse plano. Também parei de me guiar pela raiva, pela vingança e usar essa energia de uma forma mais propositiva, criando coisas que realmente quero criar. Agora vou lá e mostro que sou muito foda. Faço um negócio muito bom dentro do Agbara, saca?” (Aline)

A outra face da beleza negra

“ No dia 27 de janeiro de 2023 raspei minha cabeça com máquina zero. Não teve choro. Nem de alegria, nem de tristeza. Apesar de ter registrado tudo no meu perfil do Instagram, aquele não foi nenhum tipo de rito de passagem. Era a forma que encontrei de dizer para mim mesma: “chega! Nada do que você fizer ou mostrar vai ser o suficiente para eles, então acho bom você começar a viver nos seus próprios termos!”. Isso porque eu, até pouco tempo atrás, via no meu cabelo uma forma de blindagem. Como se um racista fosse olhar para mim e dizer: ‘ok, você tem o cabelo cacheado/longo/volumoso/trançado/alisado/definido, então não vou te subjugar’. A verdade é que meu discurso de empoderamento não condizia com minha necessidade de ser vista e aprovada pelas pessoas brancas.

⁴⁸ Disponível em: <https://brasil.elpais.com/cultura/2020-10-25/lelia-gonzalez-onipresente.html>. Acesso em: 23 out 2023

Quando me dei conta de que eu jamais seria tratada como uma mulher branca, aquela que performa feminilidade e atende aos padrões estéticos em voga hoje, assumi que quem não quer atenção daquelas atraídos por ela sou eu. Me libertar do aprisionamento que as decisões capilares provocavam trouxe à tona o fato de que eu terminava o dia com dores na face e da cabeça de tanto forçar um sorriso. A soma dessas duas constatações: a de me vestir de mim mesma, o que me caiu extremamente bem e deixar de procurar olhares de aprovação para agradecer com um sorriso, aliviou músculos do meu rosto que eu nem sabia que estavam tão tensionados. Dizem que meu visual hoje chama mais atenção. Eu não saberia dizer. Estou ocupada olhando para dentro de mim. Ainda tenho muito o que colocar para fora” (Monique)

Figura 12 - Montagem de retratos de Monique dos Anjos



Fonte: arquivo pessoal

Souza (2021, p. 115) declara: “Ser negro não é uma condição dada a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro”. Acrescento: tornar-se negro sem amar a si é penitência e não redenção. Amar. Nos amamos. Elas e eu somos amadas. Entre nós e, principalmente, por nós mesmas. Tomamos consciência de toda estratégia marcada para que a negritude fosse recusada e queremos espalhar as boas novas: É sobre eles! É sobre eles! Cada palavra, cada xingamento, cada exclusão mostra o que eles recusam em si. Não existe vida plena que se baseie em reação. Queremos (mais do que) ser mulheres entre outras mulheres. Queremos ser mulheres negras entre outras mulheres negras. Não tirem nossa negritude como se isso fosse apaziguar os conflitos. O que as entrevistas mostram é que estamos evidenciando aquilo que nos constitui pretas de modo que o desconforto seja do outro, na incapacidade de reconhecer essas dádivas em si. Apropriar-se da negritude não é, portanto, ensinar sobre ela, superá-la ou sequer exibi-la. Trata-se de algo menos público e mais sutil. É sobre amar a si a despeito da busca pelo outro. Amar a si vendo pureza onde determinaram que haveria pecado. Amar a si contrariando as estatísticas. Amar a si e o que existe em si.

Quem diria, a resposta não estaria nos livros sobre raça, mas em um livro sobre o amor, especificadamente na obra de bell hooks (2021). Providencialmente, *Tudo sobre amor: novas perspectivas* foi o último livro que chegou até mim nessa saga de dois anos de mestrado. “São os livros que nos encontram e não nós que os encontramos”, dizem. Tanto é que conhecia o título, mas ainda não havia dado uma chance a ele. Estava recusando receber amor.

Nesta caixa de joias, hooks (2021) nos propõe como captar o sentimento ao qual atribuo nossa completude, afirmando que o compromisso de conhecer o amor pode nos proteger, mantendo-nos empenhados em levar uma vida de verdade, dispostos a compartilhar quem somos aberta e completamente, tanto na vida pública quanto na privada (hooks, 2021, p. 62). Para isso, segue hooks (2021):

[...] temos que dizer a verdade para nós mesmos e para os outros. Criar um “eu” falso para mascarar os medos e as inseguranças se tornou tão comum que muitos de nós esquecemos quem somos e o que sentimos sob o fingimento. Romper com essa negação é sempre o primeiro passo para descobrir nosso desejo de sermos honestos e claros. Mentiras e segredos nos sobrecarregam e nos estressam. Se um indivíduo sempre mentiu, ele não tem consciência de que dizer a verdade pode livrá-lo desse fardo pesado. Para saber disso, é necessário abandonar as mentiras (hooks, 2021, p. 62).

Estariam nessas mentiras, às quais hooks se refere e que devemos abandonar, a ideia de que o racismo não dói? Ou a de que, por termos consciência de seus perpetuadores, já não nos culpamos? Amar nosso cabelo tal qual ele é implica em não nos queixarmos mais da demanda de tempo ou não admitirmos que mesmo exibindo-os como coroas, ainda os moldamos para que sejam bem-vistos pela sociedade? Quais outras mentiras vêm atrasando nosso processo de apropriação da negritude? Deixo essas perguntas em aberto. Viver independe de solucioná-las todas. Deixem-nos viver. Deixem-nos amar.

E, a propósito do amor, aquele que para algumas é *poli* e fluído, e que para nós se parece com a areia do parquinho onde brincávamos sozinhas na infância – se esvaindo entre os dedos –, uma nota: não só o temos, como o merecemos. De acordo com hooks (2021), por mais angustiante que frases de efeito possam ser, por não entregar o mapa de onde localizá-lo, existem práticas para que ele floresça. Vale ressaltar, caso a essa altura não tenha ficado evidente: a autora refere-se ao amor-próprio, o único que, verdadeiramente, abre caminho para qualquer outro sentimento afetivo.

Quando vemos o amor como uma combinação de confiança, compromisso, cuidado, respeito, conhecimento e responsabilidade, podemos trabalhar para desenvolver essas qualidades ou, se elas já forem parte de quem somos, podemos aprender a estendê-las a nós mesmos (bell, 2021, p. 65-66).

Se é preciso uma frase para concluir esse trecho, lhes digo: cada um desses adjetivos constitui a subjetividade expressa aqui. Mais do que o amor à identidade que formamos, amamos cada dia em que despertamos negras.

PARTE IV

RELATO DE PESQUISA

4.1 A respeito do afeto que atravessa todas as fases

Relendo as entrevistas para conferir se eu teria deixado de fora algo essencial, recordei-me de um elemento presente em todas as conversas, mas que não foi registrado integralmente em palavras e, por isso, quase me escapou. Essa informação despontou em algumas falas, mostrando-se presente, em especial, na subjetividade das participantes durante suas narrativas biográficas. Refiro-me à raiva que estamos sentindo. Parei de olhar para as transcrições das entrevistas, fechei os olhos e me reconectei com as impressões sobre nossos encontros. Lembrei dos rostos cansados e das mãos tapando bocas e olhos durante certas passagens – como se quisessem renegar as memórias vindas à tona. Curiosamente, se os textos a respeito do amor e do erotismo ganharam e ganham o mundo, não percebo o mesmo engajamento quando se trata da relação entre raça e esse ressentimento que nos acompanha com tanta avidez.

Isto é, quando Audre Lorde (2009) nos apresentou o erótico como força vital, todos parecíamos dispostos a ouvi-la falar sobre o poder que foi usurpado das mulheres e corrompido em uma conotação puramente sexual, a fim de nos afastar dessa potente ferramenta de elevação do estado de consciência e presença em qualquer ação realizada. Aprendemos com Lorde que o erótico é uma engrenagem que nos move quando a opressão tenta nos paralisar e, indo além, é “aquela energia criativa fortalecida, cujo conhecimento e uso estamos agora retomando em nossa linguagem, nossa história, nosso dançar, nosso amar, nosso trabalho, nossas vidas” (Lorde, 2009, p. 11).

hooks (2021), por sua vez, nos ensinou – entre outros múltiplos saberes – tudo sobre o amor⁴⁹. Aceitamos o convite quando a autora nos propôs pensar no amor como uma ação, em vez de um sentimento, como um meio de fazer com que qualquer um que use a palavra dessa maneira automaticamente assumira responsabilidade e comprometimento. Sua obra a respeito do tema, longe de ser um guia, é uma companhia para quem gostaria de descobrir até onde vão as fronteiras do que nomeamos amor. Nós o incluiríamos nos debates públicos, deixaríamos de nos envergonhar por abordar o tópico, revisariamos a ideia racista, patriarcal, heteronormativa e eurocêntrica sobre ele, além de cultivarmos primeiro em nós, depois lá fora.

⁴⁹ Referência ao livro de mesmo nome *Tudo sobre o amor: novas perspectivas* (hooks, 2021)

Tanto Lorde (2009) quanto hooks (2021) mostram caminhos que possibilitam uma convivência étnico-racial pacífica àquelas pessoas com pleno conhecimento sobre discriminação, sobre seus responsáveis e sobre a indiferença que paira globalmente. Na contramão da afeição, porém, há o sentimento que se intromete muito mais do que gostaríamos de confessar quando se trata de raça e racismo. Mas como a admissão do ato de sentir raiva se relacionaria com o estereótipo de que somos, a partir de lentes racistas, raivosas? Será essa a preocupação que nos impede de externar toda carga negativa que ela gera? Ou seria o medo da retaliação de uma sociedade que aproveita qualquer chance para nos aplicar medidas corretivas? Fato é que não somos raivosas, mas, estamos, sim, com raiva. Muita. E essa raiva traz consigo um cansaço mental vivido entre nós, resultante do que Nathália descreveu como a sensação de ser uma panela de pressão a ponto de explodir. Sentimos raiva porque precisamos nos conter o tempo todo. Raiva é nossa resposta ao racismo, diria Lorde (2007). A poeta conta que viveu com medo, ignorando-o, se alimentando disso, aprendendo a usá-lo e que esse jogo não a levou a lugar nenhum. Temer a raiva não vai nos ensinar nada, clama Lorde. Quando sentimos medo da raiva, paralisamos. Eu mesma estou presa tempo demais nessa roda de gaiola. Assim como disse Nathália, tenho muito a perder. Na entrevista ela relata o esforço quase sobre-humano para não revidar microagressões racistas cotidianas. A advogada não sabe o que pode acontecer quando se permitir ser dominada pela fúria. Nem eu.

Isso não significa, contudo, que ela não consiga se defender ou, muito menos, que não exerça seus direitos. “Quando uma agressão começar, filme no mesmo instante”, sugere. “Será a sua prova mais tarde”. Infelizmente, nem todo mundo vai até as últimas instâncias. Nem todo mundo denuncia uma injúria sofrida. Tanto é que os casos de racismo são subnotificados⁵⁰ (FBSP, 2021). O chá de cadeira na delegacia e a sensação de impunidade nos levam a buscar outras formas de justiça racial, como a educação antirracista, envolvimento com causas sociais e enfrentamentos a partir do letramento racial, tal qual executamos nós quatro, mulheres protagonistas deste documento.

Quanto às recordações que ativam a raiva, Tatiane relembrou de quando viu o acordo feito com a reitoria da sua universidade não ser cumprido durante sua licença-maternidade. O que estava em risco não era só o semestre, era o plano que havia traçado para que a gravidez não fosse um impeditivo de se graduar. “Eu, com meu bebê no colo, no puerpério e só pensava:

⁵⁰ Dados obtidos no documento Anuário de Segurança Pública de 2021 (FBSP). Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2021/07/anuario-2021-completo-v6-bx.pdf>. Acesso em 27 out. 2023.

eu sei falar com calma, já estou mais instruída. Mas se o que eles querem é show, eu vou baixar o show da Xuxa inteiro aqui”.

Poucos dias antes da entrega desta pesquisa, Aline ganhou o Prêmio Empreendedor Social 2023 na categoria Soluções que Inspiram. Ela também já participou, entre inúmeras matérias em jornais e televisão, de uma longa reportagem sobre o Fundo Agbara, transmitida no *Fantástico*, em um programa que enaltecia os feitos da organização que tem apenas três anos de funcionamento – como gosta de reforçar. Isso não quer dizer que sua trajetória dentro da filantropia seja fácil. O racismo opera nesses espaços da mesma forma que se materializa ou desmaterializa na ausência de corpos negros nos grandes eventos de doadores no Brasil e no exterior e pela baixa visibilidade dada às pautas raciais. Em uma reunião para captação de recursos, Aline chorou copiosamente. “Nunca achei que fosse acontecer. Mas sou chorona e quando sinto raiva, choro”. A pedagoga relata que o tom inquisitório, a postura dos participantes e, acredito eu, a ausência de pessoas pretas em posição de tomada de decisão, fizeram desaguar um lamento que vinha de meses. Ao final, não se acertaram. Quem não quis a parceria foi Aline.

A razão da minha raiva é a mesma: o racismo e os racistas. É preciso relevar. O tempo todo. O dia inteiro. É como se eu colocasse um filtro nos ouvidos e tivesse uma tabela classificatória. Chamou-me de morena, ok, não leva pontos, deixa passar. Colocou a mão no meu cabelo, idem, não é assim tão grave. Comentou que a avó é negra? Passo. Tenho mais o que fazer. Confidenciou: “amo um negão”? Está por um triz. Se ama negão por que não está casada com um? Disse que não sou a única a “sofrer”? Alerta máximo. Estou de olho. Insinuou que é exagero, racismo não existe, somos todos iguais, os brancos também sofrem, é tudo mimimi? Está fora! Banida. Bem, entre aspas. Essas pessoas moram no mesmo condomínio que eu, estudam na mesma sala, têm filhos na mesma escola, fazem parte da minha família, trabalham comigo... E essa é a razão da minha raiva.

Como me rebelar com todas as pessoas que cometem atos racistas se todas as pessoas brancas cometem atos racistas? Sim, brancos são potencialmente racistas até que provem o contrário. E isso vem sendo provado há séculos. Ocorre que o esforço que nos provoca esse estado de alerta nos deixa com menos forças para obter o amor e agir a partir da força poderosa do erotismo, como sugere Lorde (2009). Mas é ela quem vem até nossa salvação. A estadunidense nos confirma que a raiva é uma incrível força para promover mudanças e acelerar o progresso. Com isso, há que reconhecer que a raiva está carregada de informação e, portanto, deve ser parte de toda e qualquer conversa sobre racismo. Ademais, Lorde (2007) diferencia o ódio, que busca incitar a destruição e morte, da raiva, que é o luto pelo desentendimento entre pares. Não podemos esconder nossa raiva para poupar o outro da mágoa ou da culpa, sentimento

que a autora considera uma ferramenta para manter as coisas como estão. E eu não quero mais as coisas como elas estão. Nenhuma de nós quer.

4.2 A respeito dos problemas que a branquitude cria

Dia 20 de outubro de 2023. Onze e meia da manhã. Estávamos sentadas no palco para a 10ª edição do Encontro de Divulgação Científica e Cultural (Edicc) promovido pelo Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo da Universidade Estadual de Campinas, com tema “Ciência e Cultura: esperanças renovadas?”. Eu havia me inscrito para apresentar o resumo da minha dissertação de mestrado na sessão de Comunicação Oral e dividia a mesa com mais duas discentes. Dois dias antes, estive no mesmo local para apoiar a amiga e pesquisadora Paula Carolina Batista, convidada para falar sobre sua trajetória profissional e experiência como mestranda no mesmo Instituto onde realizei a pesquisa para o presente documento. Quando percebeu que eu teria que sair antes de sua fala, ela pediu à organização: “por favor, antecipem minha entrada para que a Monique possa estar aqui”. Éramos somente nós duas, as negras da sala. Ela precisava de mim lá. E eu precisava ouvi-la.

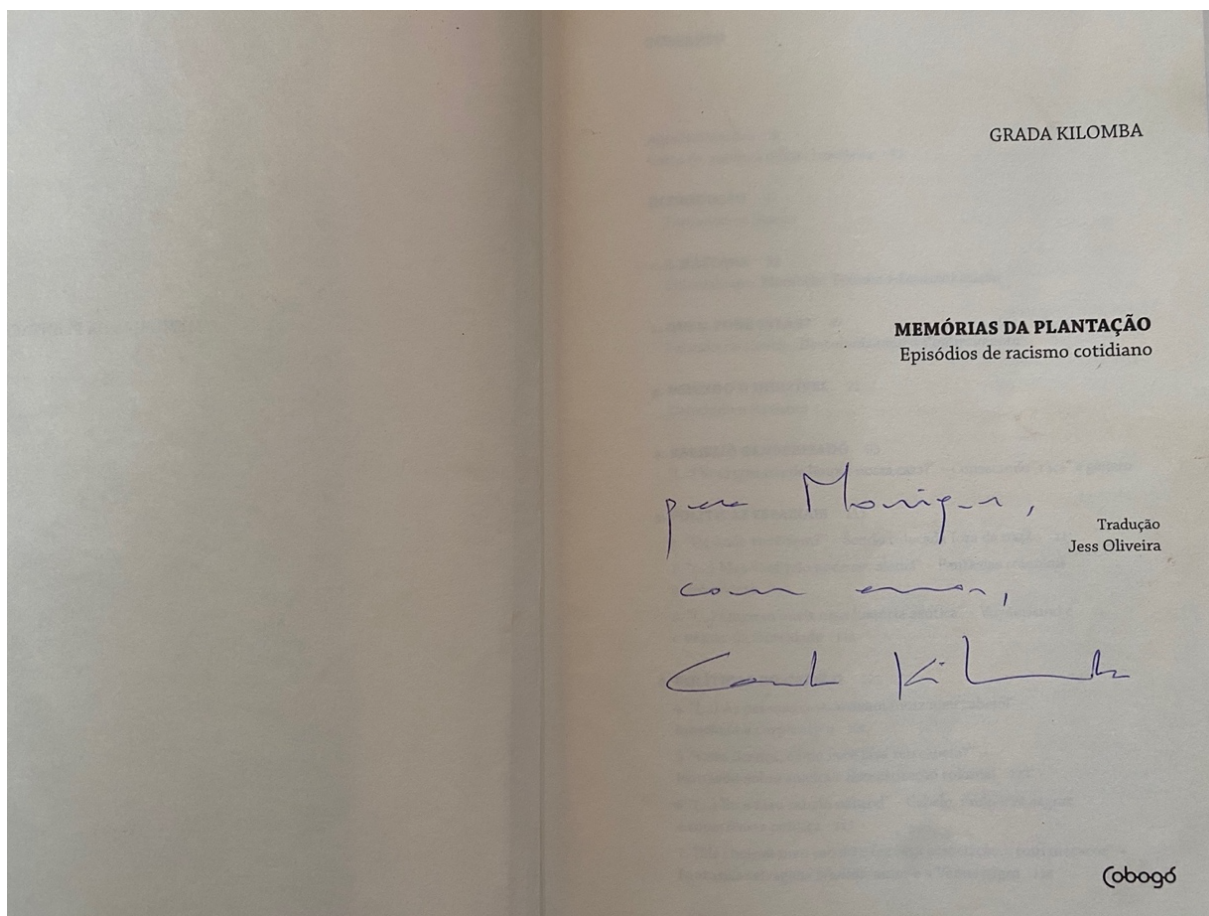
Apresentei meu trabalho sem nenhuma intercorrência. Na sequência, uma aluna fez uma performance, interpretando uma personagem do tipo “burra, não! Ingênua”. Logo tive a sensação de que eu seria parte da piada. Eis que ela solta: “vimos um preto na rua. Logo pensamos, será que está a venda? Compre ele para mim?”. Lembro-me das risadas, dos aplausos ao final do espetáculo que terminara com incensos e rezas e do choro emocionado da plateia. Alguns poucos rostos se conectaram com o meu e me acolheram. Pedi a palavra. Depois disso, caos. Proferi xingamentos no microfone para, na sequência, presenciar uma crise de pânico e um triste episódio de despersonalização (sentindo-me profundamente culpada e responsável por ambas as cenas). O mesmo evento ainda foi palco de assédio, (outro caso de) racismo, homofobia e gordofobia. O grito que dei não me trouxe conforto. Parece que nada foi dito. Além da fofoca, imagino que nada vá mudar. Essa é a “academia” da qual eu falo.

“Se o mestrado é tão violento, porque você insiste em ser parte deste espaço?”. Entendo que essa visão é alimentada não por casos específicos como o meu, mas por ser historicamente um ambiente onde a supremacia branca é reabastecida através dos docentes⁵¹, de suas escolhas corporativistas, de ementas eurocêntricas e discentes despreparados para a convivência com pessoas negras.

⁵¹ No ano de 2023 não encontrei nenhuma disciplina que abordasse teorias sobre relações étnico-raciais em toda Unicamp.

O antídoto foi cercar-me de pessoas que se parecessem intelectualmente e, com sorte, ancestralmente comigo. Uma delas, e que considero meu farol, é Grada Kilomba. Ao rolar meu *feed* do *Instagram* na noite de 26 de abril de 2023, vi a notícia de que a pesquisadora estaria no Brasil para uma conversa pública no Pavilhão da Bienal de São Paulo. Senti aquilo como um chamado. Ao lado de Diane Lime, Hélio Menezes e Manuel Borja-Villel, Kilomba apresentaria o tema da edição deste ano: "Coreografias do impossível". Em questão de segundos fui da euforia à resignação por não conseguir imaginar de que forma, morando em outra cidade e com três crianças pequenas, eu seria capaz de me organizar para vê-la às sete da noite no parque do Ibirapuera, uma das regiões paulistanas de trânsito mais intenso na hora de pico. Felizmente meu marido, Joerg, assim como fez todos os dias de aula na Unicamp durante 24 meses, conseguiu desmarcar seus compromissos profissionais para estar com nossos filhos. Enquanto eu me deslocava 70 km acompanhada da já citada Paula Carolina Batista (2019), autora da dissertação *Comunicar para (r)existir: a voz e a vez dos quilombos*, ela sugeriu: “peça a benção de Grada como fiz com Kabengele Munanga. Isso vai te trazer sorte como trouxe para mim”. Apesar da sensação de que não seria possível me aproximar de Kilomba, sem contar o receio de que minha admiração pudesse, por qualquer razão, desvanecer, levei seu livro *Memórias da Plantação – Episódios de racismo cotidiano* (2020) para que ela o autografasse. Não só pude receber seu carinho e assinatura, como falei brevemente sobre a minha pesquisa. Considero isso o mais próximo de uma benção que qualquer pesquisadora entusiasta da pluralidade das atuações de Kilomba poderia receber. Junto a nós e mais duas amigas pesquisadoras, Milena Bachir Alves e Bianca Mafra, havia dezenas de pessoas que a cercavam com agradecimentos e confissões ditas ao pé do ouvido. Não era necessário um encontro para endossá-la como minha referência teórico-metodológica e, mesmo assim, aquela noite trouxe uma dose extra de motivação quanto às minhas escolhas.

Figura 13 - Foto do Livro *Memórias da plantação* (Kilomba, 2020) com autógrafa da autora



Fonte: Arquivo pessoal

Notei naquele lugar o modo como a ancestralidade de Grada Kilomba instiga a possibilidades de um novo fazer científico, em um chamado impossível de se ignorar para pessoas que jamais se imaginaram conquistando tais feitos. E isso é especialmente significativo em um país onde somente um em cada quatro matriculados em programas de mestrado e doutorado se autodeclaram negros⁵² – proporção que piora quando se trata de áreas como medicina, onde cientistas negros em formação são um em cada dez.

⁵² Dados obtidos através de pesquisa feita pelo Jornal *Folha de São Paulo* referente aos dados gerados pela Capes em 2018 (Righetti, Gamba, Bottallo, 2020). Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/11/so-1-em-cada-4-matriculados-em-programas-de-mestrado-e-de-doutorado-no-brasil-e-negro.shtml>>. Acesso em: 11 nov. 2023.

Figura 14 - Da esquerda para a direita: Bianca Mafra, Monique dos Anjos, Grada Kilomba, Paula Carolina Batista e Milena Bachir Alves



Fonte: arquivo pessoal

Pouco se sabe de sua vida pessoal. tem filhos ou não. Se é casada ou não. Se mora em uma casa com jardim em um bairro de Berlim mais tranquilo, ou em um apartamento com obras de arte mais próximo ao centro da cidade. Procuo no Google. Nada. Diferentemente de mim, que exponho minha vida – de forma editada – para divulgação do meu trabalho e inspiração de outras mulheres pretas, casadas com homens brancos, com três filhos, nascidas na periferia de São Paulo e moradoras de condomínios fechados no interior paulista. O que sei é que, assim como eu, Kilomba se sentiu mais vigiada em Portugal do que na Alemanha. Estive por pouco mais de dois meses na cidade portuguesa litorânea Viana do Castelo acompanhando meu então-namorado-hoje-marido em seu trabalho. Espantava-me o assombro e a ojeriza das pessoas à minha presença. Já na Alemanha, segundo as palavras do meu sogro: “se as pessoas olham é porque estão curiosas, mas elas tendem a cuidar das próprias vidas”. Enquanto Kilomba esteve e segue no país da Oktoberfest por questões – até onde nos alcança saber – acadêmicas, minha motivação foi o recebimento de uma bolsa para jornalistas na redação brasileira da Deutsche Welle em Bonn. A diferença entre um povo que não esconde seu passado e não tenta revitimizar as pessoas exploradas *versus* o lugar onde os colonizadores ainda se sentem efetivamente colonizadores é visível. Essa não é uma visão romântica da Alemanha, apesar de que poderia

ser. Em Portugal gritaram-me negra, na Alemanha, não. Em Portugal vivi em solidão, na Alemanha, não. Em Portugal fui infeliz. Na Alemanha, não. Compartilho minhas impressões por considerar que essas semelhanças de percepções entre Kilomba e eu fazem com que me sinta mais próxima, quase íntima dela. Como se já tivéssemos falado sobre isso. Na impossibilidade dessas conversas, a conheço através de suas obras e me inspiro por ver refletida nela a minha própria imagem.

4.3 A inspiração para além da admiração

Guiar-me a partir da abordagem decolonial de Grada Kilomba foi, preliminarmente, questionar o modo de produção científica eurocêntrico, dando vazão às suas contradições e limitações. A disputa que se trava nesse processo é vasta e foge do objetivo central desta pesquisa. Isso posto, abro um parêntese para apresentar algumas tensões preliminares no cerne dessa discussão, sem me ater à profusão das definições semânticas atreladas à ciência tida neutra, em comparação com a ciência que assumiria sua influência e papel social. As considerações a seguir pretendem dar conta não apenas da justificativa quanto à minha inserção na pesquisa, notória muito além do uso do pronome pessoal, mas também como meio de contextualização de uma metodologia assumidamente a favor da não neutralidade na construção de conhecimento. Assim como interpela Kilomba em suas obras, Bruno Latour⁵³ e Steve Woolgar (1997) demonstram que as interações sociais, relações de poder e elementos materiais influenciam a prática científica. Dessa forma, não haveria como criar conhecimento que não fosse influenciado pela manipulação de interesses de grupos dominantes, apoiados a certas ideologias e servindo como ferramentas intelectuais para manter seus postos e privilégios (Agazzi, 2004). Com isso, nota-se como a interferência política é capaz de desclassificar todo um conjunto de práticas por não os considerar à altura de suas próprias produções. O processo de criação de uma imagem excêntrica e negativa das localidades fora do Norte Global, muitas vezes associadas a estereótipos e preconceitos, acaba por invisibilizar e desacreditar a ciência dissidente, reverberando em todos os demais grupos historicamente oprimidos (Said, 2007).

Se por um lado essas teorias excluem da ciência seus valores sociais, por outro criam elas próprias, por consequência, um outro tipo de valor, posto que a neutralidade também

⁵³ No livro *Jamais fomos modernos* (1991), Latour ilustra o pensamento do homem moderno quanto ao que se considerava a incapacidade de povos colonizados em evoluir em decorrência da inabilidade de produzir o que consideravam ciência válida. Essa relação unifica epistemologia e conceitos de hierarquização de raças como partes de uma mesma engrenagem que servia somente aos interesses dos homens brancos europeus. A perspectiva eurocêntrica ainda atribui um valor superior à cultura europeia ao colocar demais conjuntos de tradições em uma posição inferior ou subordinada (Said; 2007; Vasconcelos, 2021).

corresponde a uma aspiração da ciência que envolve as relações dela com a sociedade (Lacey, 1999; Oliveira, 2008). A defesa da neutralidade da ciência se torna ainda mais desafiadora quando se inclui o recorte racial. Como é possível argumentar a favor do processo científico em paralelo às inúmeras violências contra populações historicamente oprimidas, que serviram de base para o desenvolvimento epistemológico propulsor da sociedade? Como se associam os adjetivos equânimes de pesquisadores cujos estudos ignoraram os princípios de isenção e ética atrelados à neutralidade, ao optar deliberadamente por reduzir a cobaias não uma nação qualquer, mas sua parcela mais vulnerável?

4.4 Ciência imparcial para quem?

Nas ramificações da presente discussão, o conceito de bioética surge como uma testemunha capciosa dos processos científicos ao avaliarmos quem eles beneficiam de fato. O termo, emergido em 1970 a partir de um artigo do oncologista Van Rensselaer Potter, discorre sobre o equilíbrio entre a ciência dos sistemas vivos e o sistema dos valores humanos (Aguiar, 2016). Atualmente os principais pontos discutidos no que tange a seus mandamentos incluem desde regulamentações quanto à prática da eutanásia e relação médico-paciente até métodos reprodutivos como inseminação artificial e fertilização *in vitro*. Refere-se também ao respeito ao indivíduo para que a “terapia seja proporcional a moléstia” (Aguiar, 2016, p. 84). Vejamos agora quais desses indivíduos são premiados com a ciência imune a articulações políticas e quais seguem à mercê de propósitos soturnos. Menciono, a título de admoestação, alguns casos emblemáticos em que a aplicação de biopoder e necropoder interferiram diretamente na elevação de avanços científicos, promovendo tragédias reverberantes. Ainda que não se faça necessário chamar atenção para as interseccionalidades que marcam os corpos dessas narrativas, note quais são as características indissociáveis entre os personagens nelas inseridos, seu gênero e, principalmente, sua cor.

4.5 Os primeiros lugares concedidos às mulheres negras na ciência

Anarcha, Betsey e Lucy – nomes fictícios – são personificações de como o uso da medicina e sua articulação com a (bio)ética científica podem se distanciar exponencialmente. É importante que falemos sobre elas para que elas sejam vistas como mulheres que tiveram suas vidas interrompidas para servir a uma ciência que não as atendia e que segue não

atendendo⁵⁴. Nas mãos do médico estadunidense J. Marion Sims, as três garotas negras escravizadas foram submetidas forçosamente, em meados dos anos 1800, a exames ginecológicos sem uso de anestesia que visavam à compreensão do sistema reprodutivo da mulher (Rojas, 2023).

Não obstante as descobertas tenham possibilitado a Sims desenvolver um dispositivo que antecedeu o espéculo moderno, o reconhecimento às contribuições dessas jovens é pouco ou quase nunca mencionado. O mesmo apagamento ocorreu com Henrietta Lacks. Ao dar entrada no hospital estadunidense John Hopkins, em 1951, para tratar o que se revelou ser um câncer em estágio avançado, Lacks teve suas células tumorais retiradas sem consentimento (Carneiro, 2019). A linhagem celular HeLa, resultante da coleta indevida, segue se multiplicando em laboratórios globais, movimentando uma indústria bilionária e possibilitando avanços no desenvolvimento e criação de técnicas tais como fertilização in vitro, clonagem de células humanas, vacinas, entre outras grandes descobertas da humanidade. Essas são, para mim, cientistas pioneiras postas a trabalhos desumanizantes que garantiram a sobrevivência e a evolução de toda uma sociedade. Nenhuma delas, porém, nasceu cobaia dentro de um laboratório de pesquisas. São mulheres que tiveram infância, ainda que inadequada, que passaram pela primeira menstruação, que sentiram a movimentação hormonal típica da adolescência e que existiram não somente quando os homens de jaleco branco se aproximavam para novos exames. A elas, o meu muito obrigada. Na minha imaginação vocês finalmente são livres. Não necessitando serem invocadas a cada denúncia ou crítica à ciência. O descanso chegou e suas histórias terão um milhão de finais exitosos, como aquelas que encontraram um mapa para a porta do não retorno⁵⁵. Felizes porque serão escritas por mulheres pretas. E nós sorrimos de volta para vocês.

⁵⁴ Um estudo, realizado pelo Instituto de Estudos para Políticas de Saúde Çarê, constatou que dentre os grupos de causas de mortalidade mais frequentes, mulheres pretas apresentam os piores indicadores em todos os casos. As principais complicações representam quase 75% de todas as mortes maternas (OPAS, 2018). Elas são: hipertensão (pré-eclâmpsia e eclâmpsia); hemorragias graves (principalmente após o parto); infecções e sepse (normalmente depois do parto); complicações no parto; e, abortos inseguros (IEPS, 2022, p. 1). O documento reforça que a morte materna pode ser evitável em 92% dos casos, sendo seus tratamentos preventivos bem conhecidos. Contudo, no Brasil persistem as desigualdades raciais no acesso ao pré-natal. Embora não seja possível decretar pela literatura científica que raça seja um fator de risco, é consensual que a mortalidade materna seja mais prevalente entre as mulheres negras, conclui o estudo.

⁵⁵ “Verso 55” de Dionne Brand, não publicado oficialmente e usado no livro de Christina Sharpe (2023, p. 42) com permissão da autora.

Figura 15 - Retrato de Henrietta Lacks

Fonte: Lacks Family via The Henrietta Lacks Foundation/AP

Os mesmos votos faço a Sarah Baartman, mulher de origem africana, com deficiência, obrigada a se apresentar em shows onde era exposta como curiosidade científica diante de espectadores europeus de forma desumanizada e hiperssexualizada (Krambeck, 2020). A história de Saartjie, seu nome verdadeiro, reitera o modo como o controle e a representação sobre o corpo feminino, em especial o corpo negro, pode vir a atender a interesses que sobressaem as normas da ciência universal ao desvalorizar “objetos” estudados cujas características não são, de maneira metafórica nem literal, como a dos que os estudam (Krambeck, 2020). Desafortunadamente, não é necessário ir tão longe para listar situações que estreitam o elo entre práticas científicas e feitos que se apossam indevidamente de sua significância. Vide o caso de Jacinta Maria de Santana, cujo corpo foi embalsamado e exposto em uma sala de aula da Faculdade de Direito de São Paulo, no Largo São Francisco, por trinta anos. Depois de anos de esquecimento, a história da mulher negra, a quem a morte não entregou descanso, se tornou conhecida a partir da denúncia da historiadora Suzane Jardim, publicada pelo site de notícias independente *Ponte Jornalismo*. Em uma reportagem assinada por Daniel Salomão Roque (2021), é possível ter acesso a fragmentos de sua atual pesquisa de mestrado em Ciências Humanas e Sociais na Universidade Federal do ABC, onde Jardim analisa jornais publicados por entidades negras do século XX. Foi durante a leitura desses documentos que a pesquisadora se viu atraída por algo além dos textos que pareciam salvaguardar estudantes

negros de ataques racistas, ao explicitar uma pseudocordialidade nos campos universitários. A respeito do caso, ela relata:

Um texto de 1929, descrevendo o enterro de uma múmia, chamou a minha atenção. Senti um imenso desconforto, pois o caso me parecia surreal. [...] “Esse episódio tem gerado bastante choque entre meus colegas, sobretudo por não ser amplamente conhecido. Todos concordam que é um exemplo a ser trazido para reportagens, salas de aula e debates públicos. Trata-se de um fragmento simbólico da história brasileira, com vários elementos importantes para a compreensão do racismo em nosso país. (Jardim *apud* Roque, 2021).

Contudo, pouco se sabe sobre Jacinta antes que sua biografia fosse desvirtuada. Após sofrer um mal súbito em uma das ruas do centro da cidade em 26 de novembro de 1900, a mulher negra de origem desconhecida veio a óbito enquanto era levada até o hospital Santa Casa de Misericórdia (Roque, 2021). A causa da morte teria sido lesão cardíaca. Determinar o que lhe tirou a vida foi o único protocolo respeitado. Nenhuma pessoa foi informada sobre seu falecimento, não teve velório nem enterro. A partir da chegada ao necrotério e pelas três décadas seguintes, Jacinta teria sua memória corrompida em nome do conhecimento científico. Todas as decisões sobre aquele corpo seriam tomadas por homens brancos cujos atos eram justificados a partir de seus títulos. Amâncio de Carvalho, professor de medicina legal da instituição, foi quem a recebeu, dando a Jacinta uma descrição que escolho não reproduzir por seu conteúdo racista e amoral. A biografou postumamente como se uma existência, vulnerável ou não, não tivesse envolvido uma infância, desejos, sonhos, lutas, relações, escolhas e sacrifícios. Era apenas uma coisa abjeta. Ao final, Jacinta foi resumida ao seu corpo empalhado, solução que encontraram para que pudessem fazer uso dela por mais tempo (Roque, 2021). O que se sabe é que por esse longo período, destituída de seus direitos, ela permaneceu como um objeto de entretenimento e curiosidade científica (Jardim *apud* Roque, 2021). O descontrole de sua posse ainda abriu margem para que seus restos mortais fossem usados em trotes de calouros, entre outras violações. Graças a uma (também) mulher negra, a pesquisadora já citada Suzane Jardim, seu nome não será esquecido.

J-A-C-I-N-T-A.

Ainda que não haja flores em sua lápide, ainda que as pessoas que sentiram falta de sua presença quando ela não retornou para casa não estejam mais conosco, Jacinta foi dignificada. Porque nós a vemos.

4.6 Estamos de acordo: não há neutralidade!

É justo, por conseguinte, afirmar que nenhuma realização científica é totalmente neutra, uma vez que a noção de conhecimento está intrinsecamente atrelada ao poder e à autoridade racial, como teoriza Kilomba (2020). Negar a utilização de uma fala situada, segundo a autora, é negar que a teoria está posicionada historicamente e é sempre escrita por alguém. Qualquer problema de pesquisa surge de uma decisão arbitrária. Seja ao estudar um pedaço (faltante de) grama, como fez a cientista, pesquisadora e feminista Deboleena Roy⁵⁶ (2018), ou ao imaginar um ciborgue transgressor das normas, a exemplo de Donna Haraway⁵⁷ (2000 [1985]). É preciso realizar escolhas – em grupo ou particulares – que passam pela avaliação do que é ou não pertinente explorar, de qual impacto a pesquisa traz para sua área de estudo, e de que forma ela se relaciona com as epistemologias existentes. Todas essas decisões são pautadas pelo quê, senão pelo sujeito? Indo além, se a determinação do que é ciência tem servido historicamente para atender aos interesses hegemônicos do homem branco europeu, como produzir conhecimento sem reconhecer sua indissolúvel relação com raça, etnia e territorialidade? Ainda que hajam evidências, algumas delas tão gráficas como a referência imagética de “o” cientista ser um senhor tão branco quanto seu jaleco, existe enorme resistência em se admitir que todos falamos a partir de um lugar específico.

Em suma, como o cientista – ou a própria ciência – pode ser universal se há gênero, cor, cultura e outros atributos muito bem designados à essa prática? A crítica de Kilomba (2020) à impossibilidade de se fazer uma ciência imparcial nos moldes como se teoriza encontra respaldo em diferentes obras de pesquisadoras que relacionam gênero, raça e ciência como Sandra Harding e a já mencionada Donna Haraway. Não obstante Harding (1986) não se prolongue nas questões raciais, sua reivindicação é a de que a ciência admita que está suscetível a influências externas reguladas por interesses de quem a produz. A cientista se embasa na tendência da produção científica em ser usada para fins sexistas, racistas, homofóbicos e classicistas que fogem em absoluto de seu dito propósito neutro (Harding, 1986, p. 21). Apesar das ressalvas a certas demandas da chamada ciência feminista, Haraway (1988) converge na direção de Harding quando se trata de epistemologias que deixem de atender aos interesses de poucos,

⁵⁶ Em seu livro *Molecular Feminisms: Biology, Becomings, and Life in the Lab (Feminist Technosciences)* a professora e estudiosa de gênero e sexualidade em neurociência Deboleena Roy descreve um episódio onde uma árvore cai no teto de seu quarto durante uma experiência de “quase-morte”. O episódio ficou marcado pela fascinação que um pedaço (faltante) de grama no lugar em que a árvore se assentou, fomentou seu interesse em biologia molecular.

⁵⁷ Referência ao ensaio *Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX*, de Donna Haraway (2000 [1985]).

argumentando a favor da exposição de pontos de vista daqueles que não podiam ser conhecidos de antemão e com capacidade para construir mundos menos organizados por eixos de dominação (Haraway, 1988, p. 24).

O que levo particularmente dessa discussão é que há de se considerar um novo fazer científico como posto pelas autoras citadas acima, de modo que a premissa de parcialidade seja tomada como ganho e não como prejuízo. Quando me permito ser afetada pelas descobertas e por suas descobridoras, quando me envolvo na experiência do campo muito além da empatia, ganho a possibilidade de colocar o que Jeanne Favret-Saada (2005[1990]) chama de opacidade e eu, aqui, classifico como subjetividade, no centro da análise dos saberes produzidos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O racismo não está para a mulher negra assim como a negritude. O que existe é uma tentativa de escapar das perguntas que exigem de nós a solução para o impasse: somos capazes de viver sem levar em consideração os estragos causados pela escravatura? Nossa maturação depende/é influenciada pelos grupos hegemônicos? Conseguiremos justiça sem equidade, posto que a premissa é não tomar o branco como referência e não nos tornarmos iguais a eles? Qual é a diferença entre ceder a um estereótipo para contragosto das organizações supremacistas na tentativa de assumir a própria narrativa e viver em negação constante de uma certa essência que venha a coincidir com o retrato que fizeram de nós? A partir da reflexão acerca dos processos compartilhados aqui, nota-se que as prenoções associadas a nós, pretas e pardas, se referem muito mais, senão em sua totalidade, aos desejos reprimidos e à necessidade de dominação da branquitude do que àquilo que forma a subjetividade negra. Nenhuma mulher jamais deixará de sambar porque é isso que se espera, como nenhuma daquelas sem interesse por esse estilo musical vai aprender a performar somente para atender a expectativas enviesadas. Posso ou não viver com o esrotismo à flor da pele. Assim como Nathália pode ou não fantasiar ferir pessoas brancas que a feriram. Aline deseja ascender para se vingar da família branca. Ou não. E Tatiane é capaz de ridicularizar os problemas dos pobres colegas ricos de sala ou não dar a mínima.

Muito do que as intelectuais negras discutem há anos, como as razões históricas para que seja tão difícil dissociar o racismo do sexismo e a invalidação de nossos saberes e tentativas estruturais de silenciamento em âmbitos políticos, profissionais e acadêmicos, vieram à tona nas entrevistas. Nathália relatou ter sido alvo de assédio desde muito nova; Tatiane trouxe provas da inexistência da meritocracia ao descrever o cansaço, fome e adoecimento para conseguir concluir, pela primeira vez dentro do seu núcleo familiar, o ensino superior; Aline denunciou a desimportância dada às questões raciais dentro da filantropia, assim como eu apresentei episódios de racismo e silenciamento no ambiente acadêmico onde estive inserada, tal como alertou Collins, hooks e Kilomba.

Porém, algo soberano surge uma vez que cruzamos a área de arrebentação nesse mar revolto que é a sociedade brasileira como a encontramos hoje. Quando a negritude não é mais vista como sina, quando a brancura deixa de ser um norte e assumimos o fato de que nossa raça é permanente, criamos espaço para explorar nossa natureza sem que isso esteja em oposição com o racismo. Nesta esfera, as agressões não somem milagrosamente ou deixam de afetar.

Contudo, paramos de formular perguntas sobre um mundo alternativo onde nossa cor é nosso mérito e começamos a viver como tal. Apesar de similar a um discurso sobre autoestima e autoaceitação, esse seria um outro passo que novos estudos poderiam qualificar. O que ocorre depois de tornar-se negra e agir fazendo desta nossa mais grandiosa possibilidade de existência? Seja através dos livros, da proximidade com irmãs e irmãos, do amor ou da conexão com o divino, fica evidente que essa maturação é coletiva, conjunta, plural e é para outras, outros e outros além de nós. Na imensidão de nossas existências, formadas por momentos que não remetem somente à agonia, suor, lágrimas e escárnio, responder à branquitude torna-se uma consequência de nossas próprias vivências e não estratégias de confronto.

Quanto mais próximas dos atos de decolonização de nossas ideologias, mais evidente torna-se o fato de que não somos mais corpos à deriva, sendo levados pelos vestígios dos navios que nos sequestraram. Tampouco constamos na história como meros números em um caderno de contabilidade. Estamos nas bibliotecas, lendo e sendo lidas. Não interpele quantas de nós chegaram a este posto. Reflita e absorva o que estamos dizendo. Acima de tudo, contribua com esta discussão, questionando aquilo que não lhe servir. Inadequação é bem-vinda quando reflete a amplitude da nossa subjetividade.

Para além da investigação prática que respondeu às perguntas da pesquisa descritas acima, esta dissertação me possibilitou refletir sobre a presença no mestrado de pessoas dissidentes como eu: uma mulher negra de pele retinta, que passou anos fora do meio estudantil. Se minha negritude nunca esteve refletida em sala de aula, foi a partir de um referencial teórico interseccional que pude encontrar saídas contra o racismo acadêmico para escalar os muros do castelo, permanecendo em boa companhia. Hoje somos a representatividade que buscávamos. O que mulheres como Aline, Nathália, Tatiane e eu fazemos não é especialmente extraordinário. E saber que temos o direito a uma existência em nossos termos, sem o binarismo de viver em função das coordenadoras de grupos opressores ou lutar à exaustão pelo direito a uma vida livre de estereótipos é o mais próximo de honrar a pele com a qual fomos agraciadas.

BIBLIOGRAFIA

AGAZZI, Evandro. *Right, wrong and science: the ethical dimensions of the techno- scientific enterprise*. Brill, 2004. Disponível em: <<https://brill.com/display/title/30526>>. Acesso em: 10 mai. 2023.

AGUIAR, Carlos Eduardo Almeida. *Do biopoder à bioética*. *Revista de artigos do 1º Simpósio sobre Constitucionalismo, Democracia e Estado de Direito*, v. 1, n. 1, 2016. Disponível em: <https://revista.univem.edu.br/1simposioconst>. Acesso em: 15 mai. 2023.

ALCOFF, Linda. O problema de falar por outras pessoas. Tradução por Ana Carolina Correia Santos das Chagas; Hilário Mariano dos Santos Zeferino; Vinícius Rodrigues Costa da Silva. *Abatirá - Revista de Ciências Humanas e Linguagens*, v. 1, n. 1, jan-jun. 2020, p. 409-438. Disponível em: <<https://revistas.uneb.br/index.php/abatira/article/view/8762/0>>. Acesso em 23 out. 2023.

ALMEIDA, Janaína Rabelo Cunha; MIRANDA, Máira Avelar. O uso de pronomes de primeira pessoa em artigos acadêmicos: Uma abordagem baseada em corpus. *Veredas on-line - Linguística de Corpus e Computacional*, v. 2, 2009. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/veredas/article/view/25152/14183>>. Acesso em 1 jun. 2023/

ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. Prefácio. In: SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

ALMEIDA, Silvio de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Jandaíra, 2021.

ALVES, Julia Somberg; MOREIRA, Lisandra Espíndula. Enquadro e banco dos réus: racismo e sistema de justiça, *Psicologia e Sociedade*, v. 34, 2022. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/psoc/a/gn6NHQ5XWb94cdSVdR4yZky/>>. Acesso em: 10 set. 2022.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Estudos feministas*. a. 8, p. 229-236, 2000. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880/9106>>. Acesso em: 11 nov. 2023.

AYER, Maurício. Na origem de um feminismo negro. *Revista Fórum*, 15 set. 2015. Disponível em: <<https://revistaforum.com.br/cultura/2015/9/15/na-origem-de-um-feminismo-negro-828.html>>. Acesso em: 19 mai. 2023.

BATISTA, Paula Carolina. *Comunicar para (r)existir : a voz que vem dos quilombos*. 2019. 1 recurso online (150 p.) Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP. Disponível em: <<https://hdl.handle.net/20.500.12733/1637533>>. Acesso em: 11 nov. 2023.

BECK, Koa. *Feminismo branco: Das sufragistas às influenciadoras e quem elas deixam para trás*. Rio de Janeiro: HarperCollins, 2021.

BENTO, Maria Aparecida da Silva. *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*. 2002. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar

e do Desenvolvimento Humano) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. Disponível em: <<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-18062019-181514/pt-br.php>>. Acesso em: 5 ago. 2022.

BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. Companhia das Letras: São Paulo, 2022.

BENTO, Cida. O branco na luta antirracista: limites e possibilidades. *In*: IBIRAPITANGA; SCHUCMAN, Lia Vainer. *Branquitude: diálogos sobre racismo e antirracismo*. São Paulo: Fósforo, 2023.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BLAKE, Jamilia J ; EPSTEIN, Rebecca; GONZÁLEZ, Thalia. *Girlhood Interrupted: The Erasure of Black Girls' Childhood*, 27 jun. 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3000695>>. Acesso em: 20 mai. 2023

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega V. 1*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2009.

BUENO, Willie. Branquitude e fronteiras do antirracismo. *In*: IBIRAPITANGA; SCHUCMAN, Lia Vainer. *Branquitude: diálogos sobre racismo e antirracismo*. São Paulo: Fósforo, 2023.

CAETANO, Janaína Oliveira; CASTRO, Helena Carla. Dandara dos Palmares: uma proposta para introduzir uma heroína negra no ambiente escolar, *Revista Eletrônica História em Reflexão*, v. 14, n. 27, p. 153-179, jan-jun. 2020.

CARMO, Cleber Nascimento do; GAMA, Silvana Granado Nogueira da; LEAL, Maria do Carmo; PACHECO, Vanessa Eufrazino; PEREIRA, Ana Paula Esteves; SANTOS, Ricardo Ventura. A cor da dor: iniquidades raciais na atenção pré-natal e ao parto no Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 33, supl. 1, 2017. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/csp/a/LybHbcHxdFbYsb6BDSQHb7H/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 20 mai. 2023.

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

CARNEIRO, Sueli. Entenda o que é CONSCIÊNCIA RACIAL - Canal Preto. Roda de conversa promovida em homenagem ao Dia da Consciência Negra de 2019, no Aparelha Luiza, São Paulo. *Youtube*. 17 nov. 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=8j_1NGDlj2I&t=53s. Acesso em 23 out. 2023.

CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

CASTELO, Marcos Goulart; CARVALHO, José Luis Felício dos Santos de. O “Grande Irmão” e a empresa: indústria cultural, reality shows e espetáculos organizacionais, *Cadernos EBAPÉ*, v. 3, n. 1, mar. 2005. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/cebape/a/CNDGsYnTjLW5vFjddvFXDqM/?format=pdf>>. Acesso em: 11 nov. 2023.

CHANG, Che-Jung; O'BRIEN, Katie; KEIL, Alexander P.; GASTON, Symielle A.; JACKSON, Chandra L; SANDLER, Dale P.; WHITE, Alexandra J. Use of Straighteners and Other Hair Products and Incident Uterine Cancer, *JNCI: Journal of the National Cancer Institute*, V. 114, N. 12, dez. 2022, p. 1636–1645. Disponível em: <<https://doi.org/10.1093/jnci/djac165>>. Acesso em: 12 nov. 2023.

CHIARA, Vilma. A semântica do cabelo. *Revista do Museu Paulista*, vol. 22, Universidade de São Paulo. São Paulo, 1975. Disponível em: <https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Achiara-1975-semantica/Chiara_1975_ASemanticaDoCabelo.pdf>. Acesso em: 23 out. 2023.

COHEN, Adam S. Harvard's Eugenics Era. *Harvard Magazine*, mar-abr. 2016. Disponível em: <<https://www.harvardmagazine.com/2016/03/harvards-eugenics-era>>. Acesso em: 06 de jun. de 2022.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Sociedade e estado*, v. 31, n. 1, p. 99-127, jan-abr. 2016. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100006>>. Acesso em: 19 mai. 2023.

COLLINS, Patricia Hill. *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Nova York e Londres: Routledge, 2000.

COLLINS, Patricia Hill. In: HARDING, Sandra (Ed.). *The Feminist Standpoint Theory reader: intellectual and political controversies*. Nova Iorque e Londres: Routledge, 2003.

CONCEIÇÃO, Jessy Kerolayne Gonçalves. A máscara não pode ser esquecida. *Poiésis*, Niterói, v. 21, n. 35, p. 345-362, jan./jun. 2020. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/poiesis/article/view/36386/23370>>. Acesso em: 10 de dez. 2022.

COSTA, Jurandir Freire. Da cor ao corpo: a violência do racismo. In: Souza, Neusa Santos. *Tornar-se negro ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*, v. 10, p. 171–188, 2002. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100011>>. Acesso em: 23 out. 2023.

CRENSHAW, Kimberlé Williams. *On Intersectionality: Essential Writing*. The New Press, 2015.

D'ALMEIDA, José Ricardo. *A representação do negro na telenovela Avenida Brasil*. Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suco da Fonseca. Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: <<https://tinyurl.com/2s4hu2mn>>. Acesso em: 10 abr. 2023.

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

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Projeto Periferia, 2003. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/debord/1967/11/sociedade.pdf>>. Acesso em: 11 nov. 2023.

DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. Vidas negras: pensamento radical e pretitude. In: SPILLERS, Hortense J. *et al.* *Pensamento negro radical: antologia de ensaios*. São Paulo: n-1 edições, 2021.

EVARISTO, Conceição. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado. *Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

FANON, Franz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu, 2020.

FAUSTINO, Deivison Mendes. “Por que Fanon? Por que agora?”: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. 2015. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015. Disponível em: <<https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/7123>>. Acesso em 23 out. 2023.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. Traduzido por Paula Siqueira, *Cadernos de campo*, n. 13, p. 155-161, 2005. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50263>>. Acesso em: 11 nov. 2023.

FEMINIST standpoint theory, por Tracy Bowell. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy* (IET). 2023. Disponível em: <<https://iep.utm.edu/fem-stan/>>. Acesso em: 10 nov. 2023.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (FBSP). *Anuário Brasileiro de Segurança Pública*. a. 15. 2021. Disponível em: <<https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2021/07/anuario-2021-completo-v6-bx.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2023.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GOMES, Flávio. *Palmares: Escravidão e liberdade no Atlântico Sul*. São Paulo: Contexto, 2005.

GOMES, Nilma Lino; MUNANGA, Kabengele. *O negro no Brasil de hoje*. São Paulo: Global Editora, 2004.

GONÇALVES, Patrícia. 17 mulheres negras brasileiras que lutaram contra a escravidão. *Catraca Livre*, 6 jul. 2017. <Disponível em: <https://catracalivre.com.br/cidadania/17-mulheres-negras-brasileiras-que-lutaram-contras-escravidao/>>. Acesso em: 19 mai. 2023.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, p. 223-244. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4928667/mod_resource/content/1/RACISMO%20E%20SEXISMO%20NA%20CULTURA%20BRASILEIRA.pdf>. Acesso em: 8 nov. 2023.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HALL, Stuart. O espetáculo do “outro”. In: ITUASSU, Arthur. (Org.). HALL, Stuart. *Cultura e representação*. Rio de Janeiro: Apicuri/PUC-Rio, 2016.

HALMOS, Paul R. How to write mathematics, *L'Enseignement Mathématique*, vol. 16, n. 1, 1970. p. 123-152. Disponível em:
<<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.188.8910&rep=rep1&type=pdf>>. Acesso em: 1 jun. 2023.

HANDLER, Jerome; HAYES, Kelly. *Escrava Anastácia: The Iconographic History of a Brazilian Popular Saint*. Brill, 2009. Disponível em:
<https://brill.com/view/journals/afdi/2/1/article-p25_2.xml>. Acesso em: 10 dez. 2022.

HARAWAY, Donna. Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, v. 14, n. 3. 1988, p. 575–99. Disponível em:
<<https://doi.org/10.2307/3178066>>. Acesso em: 11 nov. 2023.

HARAWAY, Donna. O manifesto ciborgue. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

HARAWAY, Donna; WEIGEL, Moira. Uma enorme e pretenciosa ninhada: Donna Haraway sobre verdade, tecnologia e resistência à extinção. *GARRAFA*, v. 20, n. 57, 2022.

HARDING, Sandra. *The science question in feminism*. Cornell University Press, 1986.

HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos. *Revista Eco-Pós*, v. 23, n. 3, p. 12–33, 2020. DOI: 10.29146/eco-pos.v23i3.27640. Disponível em:
<https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/27640>. Acesso em: 11 nov. 2023.

HERKENHOFF, Alfredo. Racismo: por que se matou a psicanalista negra que fazia sucesso no rio?, *Mamapress*, 3 ago. 2016. Disponível em:
<<https://mamapress.wordpress.com/2016/08/03/racismo-por-que-se-matou-a-psicanalista-negra-que-fazia-sucesso-no-rio/>>. Acesso em: 11 nov. 2023.

HOOKS, bell. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. 1990.

HOOKS, bell. Feminism as a persistent critical of history: What’s love got to do with it? In: READ, Alan (org.). *The fact of blackness: Frantz Fanon and visual representation*. London: Insitut of Contemporay Arts, 1996.

HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

HOOKS, bell. *E eu não sou uma mulher?* 9. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2019.

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

HUNT, Vivian; LAYTON, Dennis; PRINCE, Sara. *Diversity Matters*. McKinsey & Company, 2 fev. 2015. Disponível em:

<https://www.mckinsey.com/insights/organization/~/_/media/2497d4ae4b534ee89d929cc6e3aea485>. Acesso em: 25 out. 2023.

INSTITUTO DE ESTUDOS PARA POLÍTICAS DE SAÚDE (IEPS). Saúde Materna da Mulher Negra Boletim Çarê-IEPS, n. 1, out. 2022. Disponível em: <https://ieps.org.br/wp-content/uploads/2022/11/Boletim_Care-IEPS-1-Saude-Materna-Mulher_Negra.pdf>. Acesso em: 11 nov. 2023.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA). *Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça*. 5. ed. 2017. Disponível em: <<https://www.ipea.gov.br/retrato/>>. Acesso em: 29 mai. 2023.

KANASHIRO, Marta Mourão. *Biometria no Brasil: novos rumos para identidade e identificação*. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade de São Paulo. São Paulo. 2011. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-23042012-120515/publico/2011_MartaMouraoKanashiro_VOrig.pdf>. Acesso em: 29 mai. 2023.

KILOMBA, G. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2020.

KRAMBECK, Isis Muller. *Dos palcos às telas, o espetáculo da (des)humanidade: Relações entre os freak shows e Vênus Negra/2010*. Dissertação (mestrado). Universidade Estadual do Paraná, 2020. Disponível em: <https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=10686997>. Acesso em: 19 mai. 2023.

LACEY, Hugh. *Is science value free?: values and scientific understanding*. Routledge, 1999.

LATOUR, Bruno. WOOLGAR, Steve. *A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

LIVRO sobre Dandara, líder do movimento negro do Quilombo dos Palmares, é lançado na França, *RFI*, 22 out. 2018. Disponível em: <https://tinyurl.com/muh9ckh4>. Acesso em: 19 de mai. 2023.

LORDE, Audre. *Sister outsider: essays and speeches*. New York: The Crossing Press Feminist Series, 2007.

LORDE, Audre. Os usos do erótico: o erótico como poder. Traduzido por Tatiana Nascimento dos Santos. *Textos escolhidos de Audre Lorde*. Heretica difusao lesbofeminista, dez. 2009. Disponível em: <<https://apoiamutua.milharal.org/files/2014/01/AUDRE-LORDE-leitura.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2023.

MARTINS, Alessandra Affortunati. O ‘pretuguês’ na psicanálise: reflexões de Lélia Gonzalez, *Revista Cult*, 12 fev. 2021. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/lelia-gonzalez-pretugues-psicanalise/>>. Acesso em: 11 nov. 2023.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. N-1 Edições. 2018.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Artes e Ensaios*. Revista do Programa de pós-graduação em artes visuais. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: <<https://www.procomum.org/wp-content/uploads/2019/04/necropolitica.pdf>>. Acesso em: 19 de mai. 2023.

MIRANDA, Júlia de. Heroínas negras do Brasil: cinco mulheres que todos devem conhecer. *Azmina*, 8 mar. 2021. Disponível em: <<https://azmina.com.br/reportagens/heroinas-negras-do-brasil>>. Acesso em 29 mai. 2023.

MONTERO, Paula. Globalização, identidade e diferença. *Novos Estudos CEBRAP*, v. no 1997, n. 49. 1997. Tradução. Disponível em: <<https://repositorio.usp.br/item/000966810>>. Acesso em: 10 abr. 2023.

MOURA, Clóvis. *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. São Paulo: Zumbi, 1959.

MOURA, Clóvis. Escravidão, colonialismo, imperialismo e racismo. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 14, 1983. DOI: 10.9771/aa.v0i14.20824.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. 5. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra S/A, 1978.

NASCIMENTO, Beatriz. “A história do Brasil é uma história escrita por mãos brancas”, publicado por Vide Revolução, *Youtube*, 23 nov. 2016. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=-LhM1MaPE9c&t=6s>>. Acesso em: 05 jun. 2023.

NASCIMENTO, Beatriz. In: RATTIS, Alex (Org.). *Uma história feita por mãos negras: Relações raciais, quilombos e movimentos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

ODA, Ana Maria Galdini Raimundo. Escravidão e nostalgia no Brasil: o banzo. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v. 11, n. 4, set. 2008. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1415-47142008000500003>>. Acesso em: 10 dez. 2022.

OLIVEIRA, Albertina Viera de Melo Gomes. A máscara do silêncio: de Anastácia a Kilomba, as mulheres negras romperam a máscara. *Aturá, Revista Pan-Amazônica de Comunicação*. 2020a. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.20873/uft.2526-8031.2020v4n2p150> . Acesso em: 10 de dez. de 2022.

OLIVEIRA, Ananda Vilela da Silva. As potencialidades de mulheres negras na produção acadêmica, *Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social*, v. 7, n. 12, p. 23, 2020b. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/18517>>. Acesso em: 10 dez. 2022.

OLIVEIRA, Barbara Gomes de. *Representações sobre Palmares: Zumbi e Ganga Zumba na Historiografia Brasileira*. Dissertação (mestrado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro. 2018. Disponível em: <<https://tinyurl.com/bdethrzw>>. Acesso em: 19 de mai. 2023.

OLIVEIRA, Cleiton. *A prole de Caim e os descendentes de Cam: legitimação da escravidão em Portugal e a influência das Bulas Dum diversas (1452 e Romanus Pontífex (1455)).* Dissertação (Mestrado em História Ibérica). Universidade Federal de Alfenas, Alfenas, MG, 2017.

OLIVEIRA, Guilherme. Por que é errado dizer que “os negros escravizaram os negros”?, *Portal Geledés*, 4 nov. 2020. 2020c. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/por-que-e-errado-dizer-que-os-negros-escravizaram-os-negros/>>. Acesso em: 9 nov. 2023.

OLIVEIRA, Marcos Barbosa de. Neutralidade da ciência, desencantamento do mundo e controle da natureza, *Scientiae Studia*, v. 6, n. 1, p. 97–116. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1678-31662008000100005>>. Acesso em: 19 mai. 2023.

OLIVEIRA, Paulo de Tarso; VIDAL, BARBOSA, Maria Eunice. O Mito da Neutralidade Científica e o Uso da Linguagem Impessoal, *Investigação qualitativa em educação: avanços e desafios. Oliveira de Azeméis, Portugal*, v. 2, p. 182–195, 2020. DOI: 10.36367/ntqr.2.2020.182-195. Disponível em: <<https://publi.ludomedia.org/index.php/ntqr/article/view/83>>. Acesso em: 10 mai. 2023.

ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DE SAÚDE (OPAS). *Folha informativa - mortalidade materna*. 2018. Disponível em: <https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=5741:folha-informativa-mortalidade-materna&Itemid=820>. Acesso em: 11 nov. 2023.

ÔRÍ. Direção: Raquel Gerber, Brasil. Produção: Angra Filmes Ltda., Fundação do Cinema Brasileiro, 1989, cor, 91’.

PINHEIRO, Luana; LIRA, Fernanda; REZENDE, Marcela; FONTOURA, Natália. *Os desafios do passado no trabalho doméstico do século XXI: reflexões para o caso brasileiro a partir dos dados da PNAD Contínua*. 2019. IPEA. Disponível em: <https://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/9538/1/td_2528.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2023.

PIRES, Clarissa. Construindo liberdade: lutas antiescravistas e abolicionistas por mulheres negras no Brasil do século XIX. *Revista Eletrônica História Em Reflexão*, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.30612/rehr.v14i28.12254>. Acesso em: 19 de mai. 2023.

POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Cultrix, 1974.

RARA, Preta. *Eu, empregada doméstica: a senzala moderna é o quartinho da empregada*. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

RATTS, Alex. *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2007.

RATTS, Alex. Introdução. In: RATTS, Alex. (Org.). *Beatriz Nascimento: Uma história feita por mãos negras*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

REIS, Marina de Oliveira. O pacto narcísico da casa-grande: a representação das mulheres negras a partir de Lélia Gonzalez e Gilberto Freyre. *Humanidades Em diálogo*, v. 9, n. 1, p.

93-101, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.1982-7547.hd.2019.154274>. Acesso em: 10 abr. 2023.

RIBEIRO, Djamila. *Lugar de fala*. São Paulo: Jandaíra. 2019.

RIGHETTI, Sabine; GAMBA, Estevão; Bottallo, Ana. Só um em cada quatro matriculados em programas de mestrado e de doutorado no Brasil é negro, *Folha de S. Paulo*, 22 nov. 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/11/so-1-em-cada-4-matriculados-em-programas-de-mestrado-e-de-doutorado-no-brasil-e-negro.shtml>>. Acesso em: 19 mai. 2023.

RIOS, Flávia; LIMA, Márcia. Introdução. In: GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

RODRIGUES, Carolina Cantarino. *Entre corpos, tempos e sujeitos: ciências, políticas e artes improvisando identidades*. 2011. 223 p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1615398>. Acesso em: 10 nov. 2023.

ROJAS, Nikki. How Lucy, Betsey, and Anarcha became foremothers of gynecology. *The Harvard Gazette*. 30 mar. 2023. Disponível em: <https://news.harvard.edu/gazette/story/2023/03/how-lucy-betsey-and-anarcha-became-foremothers-of-gynecology/>. Acesso em: 19 mai. 2023.

ROQUE, Daniel Salomão. Como a principal faculdade de direito do país violou o corpo de uma mulher negra por 30 anos, *Ponte Jornalismo*, 9 abr. 2021. Disponível em: <<https://ponte.org/principal-faculdade-direito-pais-usp-sao-francisco-violou-corpo-mulher-negra-30-anos-jacinta/>>. Acesso em: 11 nov. 2023.

ROY, Deboleena. *Molecular Feminisms: biology, becomings and life in the lab*. University of Washington Press, 2018.

SAID, Edward. *Orientalismo: O oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTANA, Tayrine; ZAPPAROLI, Alecsandra. CONCEIÇÃO EVARISTO – “A escrivência serve também para as pessoas pensarem”, *Itaú Social*, 9 nov. 2020, Disponível em: <<https://www.itausocial.org.br/noticias/conceicao-evaristo-a-escrevivencia-serve-tambem-para-as- pessoas-pensarem/>>. Acesso em: 11 nov. 2023.

SANTOS, David Raimundo. Notícias Univesp – Racismo na obra de Monteiro Lobato. *Youtube*, 28 set, 2012. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=muwOuMwkeOI>>. Acesso em: 28 Mai. 2023

SANTOS, Gyne Gessyka Pereira; SALES, Sandra Regina Sales. A Mulher Negra Brasileira, Miscigenação e o Estupro Colonial: O mito da democracia racial e o reforço de estereótipos racistas e sexistas. *Caderno Espaço Feminino*, v. 31, n. 1, 2018. DOI: 10.14393/CEF-v31n1-2018-3. Disponível em: <<https://seer.ufu.br/index.php/neguem/article/view/41554>>. Acesso em: 11 nov. 2023.

SCHUCMAN, Lia Vainer. *Famílias Interraciais: tensões entre cor e amor*. Salvador: EDUFBA, 2018.

SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo*. São Paulo: Veneta, 2020.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SHARPE, Christina. *No vestígio: Negridade e existência*. São Paulo: Ubu, 2023.

SHIVA, Vandana. *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo: Gaia, 2003.

SILVA, R. R. A presença das amas-de-leite na amamentação das crianças brancas na cidade de São Paulo no século XIX. *Antíteses*, v. 9, n. 17, p. 297–322, 2016. DOI: 10.5433/1984-3356.2016v9n17p297. Disponível em: <<https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses/article/view/22618>>. Acesso em: 20 mai. 2023.

SILVA, Tarcízio. *Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: Olhares afrodiaspóricos*. São Paulo: LiteraRUA, 2020. Disponível em: <<https://tinyurl.com/3ps9j57h>>. Acesso em: 19 mai. 2023.

SOUZA, José Wellington de. *Raça e eugenia na obra geral de Monteiro Lobato*. Tese (doutorado). Universidade de Juiz de Fora. 2017. Disponível em: <<https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/5888>>. Acesso em: 10 abr. 2023.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SOUZA, Vanderlei Sebastião de. Eugenia, racismo científico e antirracismo no Brasil: debates sobre ciência, raça e imigração no movimento eugênico brasileiro (1920-1930). *Revista Brasileira De História*, v. 42, n. 89, p. 93–115, jan. – abr. 2022. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1806-93472022v42n89-06>>. Acesso em: 23 out. 2023.

SOVIK, L. “Através do olhar da representação”: Sobre o estereótipo e a comunicação. *Heterotopias*, v. 3, n. 6, p. 1–27, 2020. Disponível em: <<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/article/view/31839>>. Acesso em: 11 nov. 2023.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

STEPAN, Nancy Leys. *“A hora da eugenia”*: raça, gênero e nação na América Latina. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005.

TRINDADE, Luiz Valério P. *Contemporary forms of racism and bigotry on social platforms*. University of Southampton. 2018. Disponível em: <<https://tinyurl.com/yc3kpu4r>>. Acesso em: 19 mai. 2023.

TRUTH, S. E não sou uma mulher? – Sojourner Truth. Tradução de Osmundo Pinho, *Portal Geledés*, 8 jan. 2014. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>>. Acesso em: 23 out. 2023.

VALÉRIO, Ana Cristina de Oliveira; BEZERRA, Waldez Cavalcante; SANTOS, Vanessa Silva dos; LEITE JÚNIOR, Jaime Daniel; FARIAS, Magno Nunes; SANTOS, Salete Maria Bernardo dos. Racismo e participação social na universidade: experiências de estudantes negras em cursos de saúde. *Cadernos Brasileiros de Terapia Ocupacional*, v. 29, 2021. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/2526-8910.ctoAO2278>>. Acesso em: 11 nov. 2023.

VASCONCELOS, Daniel Tiago de. *O eurocentrismo na historiografia e no ensino de história das ciências: a representação fílmica da medicina islâmica*. Dissertação (mestrado). Universidade Federal Rural de Pernambuco. 2021. Disponível em: <<https://tinyurl.com/28mtpjyn>>. Acesso em: 19 mai. 2023.

VASCONCELOS, Sérgio Sezino Douets. Igreja Católica e a escravidão no Brasil colônia: uma abordagem cultural, *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História*, ANPUH, Universidade Católica de Pernambuco, 2013. Disponível em: <<https://tinyurl.com/mr43mr2y>>. Acesso em: 29 mai. 2023.

WALKER, Alice. If the present looks like the past, what does the future look like? *In*: WALKER, Alice. *In search of our mothers' gardens: womanist prose*. San Diego, California: Harcourt Brace Jovanovich, 1983.

WOODSON, Carter G. *A deseducação do negro*. São Paulo: Edipro, 2021